

**Grupo de Espiritualidad Ignaciana
(GEI)**

**DICCIONARIO
DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA
(A-F)**

Director

José García de Castro

Editores

Pascual Cebollada

J. Carlos Coupeau

Javier Melloni

Diego M. Molina

Rossano Zas Friz

Ediciones **j f f 9 Mensajero**
#



Sal Terrae

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Portada y diseño: Alvaro Sánchez

- © Compañía de Jesús, Provincia de España, Madrid.
- © 2007 Ediciones Mensajero, S.A. - Sancho de Azpeitia, 2 - 48014 Bilbao / Apartado 73 - 48080 Bilbao
ISBN: (volumen I / A-F): 978-84-271-2852-1
ISBN: (Obra completa): 978-84-271-2854-5
- © 2007 Editorial Sal Terrae - Polígono de Raos - Parcela 14 - 39600 Maliaño (Cantabria) / Apartado 77 - 39080 Santander
ISBN: (volumen I / A-F): 978-84-293-1708-4
ISBN: (Obra completa): 978-84-293-1707-7

Depósito Legal: BI-1003-07
Fotocomposición: Rico Adrados, Burgos
Printed in Spain

Impreso en Grafman, S.A

A los diez primeros compañeros jesuítas:

*Jean Codure, Paschase Bro'ët, Claude Jay,
Alfonso N. de Bobadilla, Simao Rodrigues,
Alfonso Salmerón, Diego Lainez,
Francisco Javier, Pierre Favre e
Ignacio de hoyóla:
escucharon, amaron, sirvieron*

SUMARIO

Prólogo (R. P. Peter-Hans Kolvenbach, SJ).....	11
Introducción (José García de Castro, SJ).....	15
Agradecimientos	29
Colaboradores	31
Abreviaturas	41
Propuesta de lectura sistemática Q. Carlos Coupeau, SJ)..	49
Diccionario de Espiritualidad Ignaciana	65
Mapas conceptuales (J. Carlos Coupeau, SJ).....	1801
índice General	1805

PRÓLOGO

En el año 1996, el papa Juan Pablo II exhortaba a la vida consagrada -esa *apostólica vivendi forma*- a nutrirse "en las fuentes de una sólida y profunda espiritualidad", que consiste en cada caso en "un proyecto preciso de relación con Dios y con el ambiente circundante, caracterizado por peculiares dinamismos espirituales y por opciones operativas que resaltan y representan uno u otro aspecto del único misterio de Cristo". Y añadía a continuación: "La vida espiritual, por tanto, debe ocupar el primer lugar en el programa de las Familias de vida consagrada, de tal modo que cada Instituto y cada comunidad aparezcan como escuelas de auténtica espiritualidad evangélica" (*Vita consecrata*, 93). El Santo Padre también animaba a "una irradiación activa de la espiritualidad más allá de las fronteras del Instituto" (*Ibid.*, 55). Asimismo, en 1995, nuestra Congregación General 34 manifestaba su deseo de "estimular una vigorosa formación espiritual e intelectual de nuestros jóvenes y la formación permanente, intelectual y espiritual, de todo jesuita" (d. 16, n° 3), así como de proveer "programas de capacitación de los laicos en orden a proporcionarles un mayor conocimiento de la tradición y espiritualidad ignacianas" (d. 13, n° 12).

Este *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* se inscribe plenamente, por tanto, en estos objetivos: conocer y amar mejor esta espiritualidad, tanto los jesuitas como toda la "familia ignaciana". Numerosos testimonios y escritos de unos y otros confirman la necesidad actual de redescubrir y actualizar las fuentes y ejemplos del desarrollo de nuestra espiritualidad a lo largo de la historia, como un servicio a nosotros mismos, a la Iglesia y a la sociedad contemporánea. Esta obra aparece poco después de la publicación del *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, editado por el Instituto Histórico de Roma, cuya elaboración ha contribuido notablemente a estos mismos fines. Un diccionario es útil para quienes, en un momento dado, buscan información sobre tal o cual concepto ignaciano. Pero, además de cumplir un propósito de divulgación, es también un ins-

trumento de primera mano para todos aquellos que quieran formarse sistemáticamente y con rigor en nuestra espiritualidad.

El equipo editor es el *Grupo de Espiritualidad Ignaciana*, constituido por seis jesuitas de la Asistencia de Europa Meridional. Todos son profesores e investigadores de la espiritualidad ignaciana en Facultades de Teología de España e Italia, dos de las naciones en las que se gestaron la Compañía de Jesús y muchos de los escritos de sus primeros miembros. Desde el año 2000, en que fueron convocados desde sus respectivas provincias a pensar y trabajar juntos como "amigos en el Señor", han llevado a cabo -especialmente en la revista *Manresa*- una labor de estudio y publicación de aspectos de esta espiritualidad. Ahora, esta obra colectiva e internacional del *Diccionario* permite que la sabiduría de otras muchas personas vea la luz conjuntamente, unificada en este volumen. El *Diccionario* rinde así tributo a tantos ignacianistas que desde hace varias décadas vienen contribuyendo con generosidad y competencia a la renovación espiritual a la que apeló el Concilio Vaticano II. Llena también un hueco en nuestro panorama bibliográfico, acierto que sin duda muchos agradecerán.

La obra aparece con motivo del año jubilar de 2006, en el que la Compañía y toda la familia ignaciana recuerdan y desean seguir inspirándose en los dones recibidos por nuestros predecesores. De la mano de Ignacio -experto en las "internas noticias, consolaciones y divinas inspiraciones" que muestren a cada uno "el medio que le conviene" [Ej 213]- y sus *Ejercicios Espirituales*, la Iglesia recibe desde el siglo XVI un nuevo aliento suscitado por el Espíritu. Por medio de Javier y Fabro, esa espiritualidad naciente se extiende pronto a numerosas personas que, como ellos, desean buscar y encontrar a Dios y vivir según Él. Javier, contra viento y marea, persigue "traer las gentes en conocimiento de su criador, redentor y salvador Jesucristo nuestro Señor" (5.11.1549). Por su parte, Fabro, el conversador, actúa convencido de que "quien busca y encuentra el Espíritu de Cristo en las buenas obras, aprovecha más sólidamente que quien solo lo busca en la oración" (4.10.1542). Con el tiempo, la herencia de Ignacio y estos dos compañeros de camino, ambos "misioneros itinerantes" por Europa y Asia, se encarnará en lugares y circunstancias bien diversas, por todo el mundo, como una *via quaedam*, entre otras muchas, de ayudar a "obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor" [Ej 15]. De esta acción divina y su respuesta humana brotarán, a lo largo de más de 460 años, abundantes iniciativas marcadas por el "modo de proceder" propio de Ignacio y sus primeros compañeros. Ellos forman parte de la historia de la Iglesia de la que no ha estado ausente el Señor, quien "siempre viene a nuestro encuentro a través de los hombres en los que Él se refleja" (Benedicto XVI, *Deus caritas est*, 17).

Al mismo tiempo, esta obra aparece en el contexto del aniversario del nacimiento de los Padres Jerónimo Nadal (en 1507) y Pedro Arrupe (en 1907). Ambos fueron en sus épocas respectivas excelentes intérpretes y transmisores del mensaje ignaciano. Mi deseo es que, con tan buen patrocinio, este *Diccionario* de espiritualidad ignaciana sea una ayuda provechosa para todos aquellos que, en el siglo XXI, deseen referirse a Ignacio y su carisma para su vida y misión.

Que Santa María Virgen, Madre de la Compañía, ilumine y acompañe este camino.

Peter-Hans Kolvenbach, S. J.

Prepósito General de la Compañía de Jesús

Roma, 22 de abril de 2006

INTRODUCCIÓN

1. *La "Espiritualidad ignaciana"*. No resulta fácil integrar en un único núcleo de sentido el componente más relevante que pueda dar identidad y ofrecer una definición de la espiritualidad ignaciana: Loyola, Manresa, el Cardoner, París, la Storta... son términos que remiten a experiencias "epifánicas" del itinerario místico de Ignacio; cada una parece asumir la anterior, al tiempo que ofrece algún nuevo elemento a la configuración de un carisma abierto y dinámico. Podríamos también acudir a las "máximas ignacianas" tan conocidas como "en todo amar y servir", "a mayor gloria de Dios" o "contemplativo en la acción" (ésta última de J. Nadal) como proposiciones en las que vienen a confluír no pocos ecos de la espiritualidad ignaciana. Junto a una sincera satisfacción por decir en verdad algo profundamente ignaciano experimentamos también el límite de la semántica, pues algo, si no mucho, ha quedado también sin expresarse.

Ya con cierta madurez en su seguimiento personal de Jesucristo, después de veintiséis años de haber salido de Loyola, aparece la primera publicación de los *Ejercicios Espirituales* (Roma 1548), que recogen la experiencia de Ignacio y la ofrecen lingüísticamente para poder ser actualizada, vivida por otros. En ellos, en los Ejercicios, se hace presente en gran medida, el carisma, el don, la gracia ofrecida por Dios a Ignacio para el bien y la "ayuda de las ánimas". Sabiendo que toda definición pretende iluminar diáfana o transparentemente alguna parcela del mundo, pero lúcidos al tiempo con sus límites expresivos, podemos aceptar la siguiente como "marco compartido" para saber de qué hablamos y a qué nos referimos cuando pronunciamos "espiritualidad ignaciana":

"Una forma religiosa de vida en relación al Misterio de Dios inspirada y fundamentada en el modo de seguir a Jesucristo que nos ha llegado a través de la experiencia de Ignacio de Loyola (†1556) y sus compañeros tal y como nos lo han transmitido sus escritos, en los que destacan, preferentemente, el método y la mística de los *Ejercicios Espirituales*".

Este *Diccionario* pretende, por tanto, ofrecer un conjunto de artículos que "den razón" de esta manera peculiar de entender tal forma de vida, esta presencia religiosa en la Historia. En consecuencia, la lectura de cada una de sus páginas y voces debería iluminar al lector, en alguna medida, en esta forma cristiana de vivir. ¿Cuáles son, pensamos, los *elementos* que han ido confluyendo en el sistema teológico-místico de Ignacio de Loyola para ir así tejiendo la espiritualidad ignaciana?

a) *Jesús de Nazaret*, Jesucristo el Señor. Desde sus comienzos más cristianos en Loyola, animado por las lecturas del *Vita Christi* de Ludolpho de Saxonía, vivir comienza a significar para Ignacio buscar y seguir a su Señor, e intentar proceder al estilo de los apóstoles [Au 64]. Jesús se le aproxima en su humanidad en Manresa [Au 29] y se le aparece camino de Venecia [Au 41]. En Jerusalén insiste en quedarse allí con un "propósito muy firme" [Au 46] y en medio de la dificultad "le parecía que veía a Cristo sobre él siempre" [Au 48]. Con Jesús trata amistosamente en París [Au 75] hasta el punto que los compañeros, en sus votos en Montmartre, vuelven a proyectar su ida a Jerusalén [Au 85]. Por fin, Ignacio recibe su condición e identidad de servidor de Jesús, pobre y humilde, en la visión de La Storta, camino de Roma donde, después de haber rogado mucho a María, "vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo su Hijo" [Au 96].

Jesús configuró a Ignacio, le formalizó internamente y así quiso reflejarlo en su propuesta sistemática de acceso al Misterio, los *Ejercicios Espirituales*, donde la petición del "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [Ej 104 passim] vertebró y estructura el proceso del ejercitante. Tal proceso irá siendo verdadero si la cristología de la *kénosis* y del abajamiento va configurando el corazón del ejercitante. La Majestad de Cristo es su sencillez, su humildad, su pobreza y su obediencia incondicional al Padre, como quedará reflejado en la elección en torno a "dos Banderas" [Ej 146], "tres Maneras de Humildad" [Ej 167] o en el "examen" para quien ya está en proceso de determinarse [Co 101] para ingresar en la Compañía de Jesús.

Pero Ignacio desea también objetivar este amor por su Señor; los Primeros Compañeros llaman al grupo naciente "Compañía de Jesús", a quien tenían como única cabeza y "a quien solo deseaban servir" (FNI, 203-204); así pasará a la Fórmula del Instituto y al comienzo de las *Constituciones* [Co 1]. Tal convicción tuvo Ignacio sobre el nombre de *Jesús* que "pensaría ir contra Dios y ofenderle, si dudase que este nombre convenía" (FNI, 204).

La presencia de Jesús aparece en la vida de Ignacio desde sus comienzos íntimamente vinculada al sacramento de la Eucaristía en Manresa [Au 29], en Montmartre [Au 85] o en Roma, donde celebra su primera Misa y es la puerta de acceso al Misterio de la Trinidad

que se nos revela de manera privilegiada a lo largo de todo el *Diario espiritual*. En Jesús adquiere rostro de Amigo y Señor [Ej 54] el Misterio del Dios Trino, meta última hacia la cual el Espíritu suavemente le irá conduciendo.

b) El origen y desarrollo de este carisma ofrecido a la persona de Ignacio cobra vida en el seno de la *Iglesia* y se proyecta en su servicio. La experiencia de intimidad con el Señor (Loyola, Manresa), sale de sí para ir objetivándose y reconociéndose en el marco eclesial (Jerusalén, París, Roma). Es interesante notar la trayectoria que la *Autobiografía* nos ofrece al mostrar el itinerario espiritual de Ignacio. Partiendo de un desbordado interés por la humanidad de Cristo no ausente de cierto mimetismo más propio de "un ánima que todavía estaba ciega" [Au 14], donde la "devota historicidad" de Pedro y Jerusalén son referentes incuestionables, Ignacio será suavemente conducido hacia Roma, sede del Vicario de Cristo.

El proceso fue lento pero constante. Al tener que abandonar Jerusalén (1523) ante la autoridad de las bulas "que le podían descomulgar" [Au 47], Ignacio empieza a iluminar su subjetividad con la mediación eclesial como medio donde buscar y hallar la voluntad divina. Once años más tarde, la liturgia de Montmartre (1534) implica la confianza en el Vicario de Cristo, donde radica el fundamento de la misión: si no pueden permanecer en Jerusalén, irán al Vicario de Cristo "para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas" [Au 85].

En la visión de La Storta (noviembre 1537) parece confirmarse, entre otras cosas, este "giro geográfico-místico" de Ignacio, que todavía por interpretar, ve en Roma la nueva sede de las "sinagogas, villas y castillos" [Ej 91] por donde discurrir siguiendo a su Señor: "os seré propicio en Roma" (FNII, 133). Esta dimensión "romana" del carisma ignaciano quedará expresada en el "voto de obediencia", "siendo la tal promesa nuestro principio y principal fundamento" [MCo 1,162] que recogerá más tarde la *Fórmula del Instituto* dando razón de ella: "por mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y mayor abnegación de nuestras voluntades, y por una cierta dirección del Espíritu Santo" (FIII).

Ignacio, en plena crisis de tránsito de unos esquemas antropológicos bajomedievales a un despuntar del humanismo autónomo que busca y ansia nuevas fórmulas de libertad, integra armónicamente la subjetividad del sujeto religioso como lugar teológico y posibilitador de una elección [Ej 169-189], con un marco referencial objetivo que ilumina y alienta toda decisión [Ej 170], la "Iglesia, su Esposa" (FI,1) y "nuestra sancta madre" [Ej 353].

c) Así iluminada la voluntad de Dios, el carisma incorpora la *impronta misionera*: una Compañía fundada "para atender principal-

mente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas" (FII) por medio de numerosos y variados ministerios que en permanente dinamismo irán adaptándose a las necesidades de cada momento "según personas y lugares" [Co 462]. La larga parte VII de las *Constituciones* fija el sustrato teológico y la metodología adecuada para incidir ignacianamente en el mundo, en donde el magisterio de Ignacio sobre la discreción (*discretio*) como modo de dejarse guiar por el Espíritu, adquiere una relevancia notable. La CG 34 (1995) abría así los documentos "marco" para interpretar la misión de la Compañía en el mundo hoy: "Unidos con Cristo en la misión" (di) y "Servidores de la misión de Cristo" (d2). ¿Qué descubre el carisma ignaciano en el mundo y en la historia que atraiga tanto su atención y su vivir?

d) Enviados al *mundo* de Dios para encontrar al Dios del Mundo. La conocida como "Contemplación para alcanzar Amor" cierra la última de las etapas (Cuarta Semana) del proceso propuesto en los *Ejercicios*. En esta contemplación el sujeto religioso, una vez recorrido el itinerario previo del método, es invitado a "mirar cómo Dios habita en las criaturas" [Ej 235], a "considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas" [Ej 236] y a "mirar cómo todos los bienes y dones descienden de arriba" [E; 237].

Desde esta propuesta mistagógica podemos afirmar que *nada* de lo que acontece en los procesos del Mundo es ajeno a la mirada religiosa del ser humano. Ignacio de Loyola nos ha dejado un método para ir configurando evangélicamente este mirar y poder ir descubriéndose en el mundo felizmente ajustado en condición de criatura "así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados" [Ej 236], donde Dios se me da y tanto "desea dárseme" [Ej 234].

La llegada de Francisco Javier a Goa (India) el 6 de mayo de 1542 es símbolo de la amplitud de miras y horizontes de esta espiritualidad y va a poner para siempre la impronta de la *universalidad* a este nuevo carisma en la Iglesia para el mundo; *nada* sobre "la haz de la tierra" quedaba fuera de la intención redentora de la Trinidad al mirar el mundo.

Esta "mundaneidad" de la espiritualidad ignaciana, y esta llamada irrenunciable a salir a la búsqueda de Dios en la Historia ("su" Historia) no sólo legitimized, sino que reclama, la inclusión en el *Diccionario* de artículos que tal vez no encontraran su sitio en otro tipo de proyectos. El *DEI* recoge la espiritualidad (la vida en el Espíritu) de aquellas funciones, trabajos y misiones más significativas que la Compañía de Jesús ha ido desplegando en su historia como un camino, un medio para buscar y hallar a Dios *en todas las cosas*.

Hacer "experiencia de Dios" en clave ignaciana es ir siendo insertado en el Mundo; Dios "trabaja" en el hombre y la eficacia de Su

trabajo se transparenta en el ser humano en su propio verterse en el tiempo a favor de los hermanos; el hombre "ignaciano" se une a su Dios, sin duda trabajando su mundo interno, pero también y no menos, "haciendo redención" [Ej 107] con Él porque ha sido alcanzado y habitado por Él. La espiritualidad ignaciana toca y abraza el Mundo haciéndose Pedagogía, Teología, Historia, Ciencia ... Humanidad.

2. *La renovación de la Espiritualidad Ignaciana.* Después de ya más de un siglo de investigación y cualificada divulgación de la Historia, la Teología, la Espiritualidad y la Mística ignacianas, la aportación de este *Diccionario* es un eslabón más que viene a prolongar la larga cadena de otro mucho saber acumulado y recibido generosamente de tanta gente que, a través del método y la experiencia de Ignacio de Loyola, ha pretendido acercarse y comprender un poco mejor el Misterio de Dios. Este interés por profundizar en las fuentes del carisma adquirió especial relieve a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, cuando, animados por el espíritu del Concilio Vaticano II, numerosos Institutos y Congregaciones religiosas descubrían nuevos rasgos de su propia identidad mirando hacia el futuro con un conocimiento más "místico" de su pasado.

Desde este contexto, y participando de esta motivación eclesial, la Compañía de Jesús dedicó no pocos esfuerzos y afectos a profundizar en el conocimiento crítico de la persona del fundador Ignacio de Loyola, y en la actualización teológica y pastoral del método ignaciano por excelencia de acceso al Misterio de Dios: los *Ejercicios Espirituales*. Junto con el estudio de los *Ejercicios*, se despertó el interés también por conocer y divulgar el texto conocido como *Autobiografía* (el relato de la vida de San Ignacio), el original y todavía, en parte, enigmático *Diario Espiritual*, el corpus jurídico conocido como las *Constituciones*, así como el amplísimo *epistolario* (unas 7.000 cartas y documentos) todavía tan sin explorar. El deseo de volver y retomar la fidelidad al carisma primero para así orientar y alentar en lo posible las tareas apostólicas según dicha fidelidad era una motivación suficiente y dinamizadora.

Con el fin de poder organizar de manera más eficaz estas iniciativas y favorecer su despliegue en el tiempo, comenzaron a surgir diversos centros de investigación, institutos y publicaciones por diversas partes del mundo con el objetivo común de continuar la tarea investigadora y favorecer una cualificada divulgación de la espiritualidad ignaciana.

En España se retoma la labor extraordinaria de una generación de "iñguistas" e ignacianólogos que dejó para la historia nombres como José Calveras, Pedro de Leturia, Ignasi Casanovas, Ignacio A. Codina, Iparraguirre o Cándido de Dalmases, por citar sólo, tal vez, los más relevantes y cuya colaboración en la publicación de las fuen-

tes primeras (la colección de *Monumenta Histórica Societatis Iesu*, Madrid 1894-) nunca agradeceremos suficientemente. Con su labor, continuada más tarde por otros muchos hasta el día de hoy, se posibilitaba que toda investigación posterior naciera arraigada en una edición crítica y rigurosa de los primeros textos.

También en España aparecía la revista *Mantesa* (Manresa 1925) y, con motivo de las celebraciones del V Centenario del nacimiento de San Ignacio de Loyola (1991), veía la luz la llamada "Colección *Manresa*" (Bilbao-Santander 1991) dedicada exclusivamente a temas histórico o teológico-espirituales relacionados con la espiritualidad ignaciana y que cuenta en 2006 con 37 volúmenes de reconocido prestigio. Complementando esta labor investigadora, se potenció el Secretariado Interprovincial de Ejercicios desde donde se coordina toda la actividad pastoral y de divulgación de los Ejercicios ignacianos en España. Es claro que el interés por la espiritualidad ignaciana aparecía y sigue apareciendo de manera más esporádica en otras revistas y publicaciones como *Miscelánea Comillas*, *EIDES*, *Estudios Eclesiásticos*, *Razón y Fe*, *Proyección...*

En Italia, crea el P. Arrupe en 1969 el *Centrum Ignatianum Spiritualitatis* (OS) que pronto comienza a desplegar una notable actividad en la organización de simposios, encuentros, congresos, cuyas aportaciones han venido publicándose en la revista *CIS* (Roma 1970), *Revista de Espiritualidad Ignaciana* desde 1997. Su aparición en tres idiomas revelaba su interés por llegar a todos los rincones y mejor divulgar así los avances en el conocimiento de la espiritualidad ignaciana. Vinculada a la Pontificia Universidad Gregoriana, la revista *Gregorianum* (Roma 1920) da cabida de forma esporádica a artículos ignacianos de alto nivel académico. Por su parte, el Instituto Histórico de la Compañía de Jesús (Roma 1930) ya venía haciendo una labor de alta cualidad científica en torno a los más variados aspectos históricos de la espiritualidad ignaciana. En Roma surgía también *Appunti di Spiritualità* (1972), publicación centrada en temas de *Ejercicios*, *Constituciones* y otros aspectos del carisma ignaciano. No podemos olvidar el trabajo de difusión de esta espiritualidad en perspectiva laical en torno a la revista *Progressio* (Roma 1968) que retomaba la trayectoria anterior de *Acies ordinata* y de *Stella Maris*, plataforma privilegiada de comunicación y formación permanente para las Comunidades de Vida Cristiana (CVX). Un poco más al sur, vinculada a la Pontificia Facultad Teológica de Italia Meridionale, sezione San Luigi, encontramos también *Rassegna di Teología* (Nápoles 1959) que no pierde de vista los temas ignacianos en el curso de sus publicaciones.

En Francia, la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (RAM) (Toulouse 1920), animada por la figura del P. J. de Guibert, dio cabida a numerosos trabajos de alta investigación, algunos de los cuales son toda-

vía hoy referencia obligada para un primer "estado de la cuestión" sobre numerosos temas ignacianos. También en Francia *Christus* (París 1954), con pretensión más divulgativa, centrará su atención en temas ignacianos, que hoy se hacen presentes en cada número en la sección "Études ignatiennes".

En Inglaterra surge *The Way* (Londres 1961) con sus suplementos (*The Way Supplement* 1965) mientras que *Geist und Leben* -continuadora de *Zeitschrift für Ascese und Mystik* (Innsbruck 1925) y *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerziten* (Augsburgo 1951) cubrían el campo en el ámbito de lengua alemana. De más reciente aparición en Europa son las revistas *Cardoner* (Brussel 1981), *Zycie Duchowe* (Cracovia 1994), así como la benjamina *Polanco* (Ryssby-Suecia 2005), todas ellas índice de un interés que permanece despierto.

En Estados Unidos, ya desde 1942 e impulsada por tres jesuitas norteamericanos, *Review for Religious* venía ofreciendo en su publicación secciones de contenido ignaciano. Casi veinte años más tarde, George E. Ganss funda en San Louis (Missouri 1961) el Institute of Jesuit Sources, que comenzó a concentrar gran parte de la actividad investigadora y editorial en el campo ignaciano en este país norteamericano, erigiéndose *Studies in the Spirituality of jesuits* (St. Louis 1969) como principal elemento de divulgación que recogía los debates y conversaciones del "seminario sobre espiritualidad ignaciana" y que cuenta hoy con más de 140 números. Más tarde, en Canadá, surgían los *Cahiers de Spiritualité Ignatienne* (Québec 1976) a los que vendrían a sumarse los *Suppléments* dos años después (1978).

También los años 70 son creativos en Latinoamérica donde comienzan a surgir numerosos "Boletines" y "Cuadernos": *Boletín de Espiritualidad* (Buenos Aires 1968), los *Cuadernos de Espiritualidad* (Lima 1977), los *Apuntes Ignacianos* (1991) -antes *Reflexiones CIRE*- (Bogotá 1975), *Diakonia* (Panamá 1977) o los *Cuadernos de Espiritualidad* -antes *Cuadernos de Espiritualidad Ignaciana*- (Santiago de Chile 1980). En Guadalajara (México) nació el *Boletín de Espiritualidad* (1986), más tarde *Revista de espiritualidad* (1992) y recientemente *Mirada* (2002). En lengua portuguesa, aparecía en Brasil, vinculada al Centro de Espiritualidad, *Itaici* (Itaici 1989) y en ese mismo año veía la luz el primer número del *Boletín de Espiritualidad* (Asunción 1989). Se trata de publicaciones con una alta preocupación pastoral, siempre procurando ayudar a la comprensión y transmisión de la experiencia de Ignacio de Loyola y los Ejercicios, y ofreciendo herramientas e instrumentos prácticos.

Por su parte, en India se empieza a fomentar la aproximación a la espiritualidad ignaciana a través de la revista *Ignis* (Bombay 1972) con una especial preocupación por inculturar la herencia de Ignacio de Loyola en la religiosidad del Oriente.

¿Es posible abarcar tanta difusión y publicación? Ha habido sus intentos. La gran recopilación y sistematización de la bibliografía ignaciana es fruto de la labor realizada por el P. László Polgár (IHSJ, Roma 1981-1990, 3 vols.). De manera más sintética han ido apareciendo breves repertorios anuales en la revista *Manresa* desde 1948, realizados en un principio por el P. Iparraguirre (1948-1967), retomados por el P. Ruiz Jurado (1986-1999) y, finalmente elaborados por el Grupo de Espiritualidad Ignaciana (2000-2006), equipo editor del presente *Diccionario*. A todos estos esfuerzos dedicados a investigar y divulgar la historia y la espiritualidad ignaciana, hay que sumar las recientes páginas "web" que se han ido multiplicando con los años y los nuevos métodos de publicación y difusión a través de las posibilidades que ofrece internet. Destaca como cualificada plataforma de publicación la reciente www.ignaziana.org (Nápoles 2006).

3. Un Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI). En este amplísimo espectro de investigación y divulgación que ahora sólo hemos podido enumerar con brevedad, aparece este *Diccionario* con la pretensión de ofrecer una primera, y sin duda limitada, síntesis de integración de los elementos y las herramientas fundamentales de la espiritualidad ignaciana tan repartida y divulgada por todos los rincones del planeta. La inexistencia de un libro de estas características en el panorama bibliográfico internacional parecía ser razón suficiente para comenzar a andar el camino, pues entre la muy abundante bibliografía ignaciana a la que más arriba nos hemos referido, se echaba en falta un "manual cualificado", una amplia síntesis que ofreciera lo más significativo de la espiritualidad ignaciana y que al mismo tiempo abriese caminos para quien deseara seguir aprendiendo y estudiando por su propia cuenta.

Por esta razón, un grupo recientemente formado de seis jesuitas de España e Italia (el "Grupo de Espiritualidad Ignaciana", GEI) comenzó a dar los primeros pasos para la elaboración de este *Diccionario*: estableció criterios, confeccionó listados y conversó con posibles autores. Tras casi seis años de reuniones periódicas y un sin fin de contactos ve la luz este primer diccionario de dichas características.

Bien es cierto que, aunque de formato y alcance diverso, contamos hasta ahora con algunos títulos "afines", como el *Vocabulario de Ejercicios Espirituales* de Ignacio Iparraguirre (Roma 1978) de indudable valor filológico y teológico, y que el lector encontrará citado en no pocas páginas de este *Diccionario*. Además y sirviéndose con competencia de las posibilidades informáticas, aparecía hace ahora diez años la *Concordancia Ignaciana* (Bilbao-Santander 1996) que venía a completar las sencillas *Concordancias de los Ejercicios Es-*

pirituales de Seppo A. Teinonen (Helsinki 1981), hasta entonces, el escaso material de que disponíamos sobre los textos y contextos ignacianos. La obra preparada por I. Echarte nos ofrece todas las palabras de los escritos ignacianos (con excepción lógica del epistolario) con sus contextos localizados; no cabe duda de que muchos estudios sobre teología, espiritualidad, historia... se han visto facilitados y enriquecidos tras la consulta de esta obra, pues la frecuencia y los contextos, si no de forma definitiva, ayudan en gran medida a valorar y precisar el significado de cada uno de los términos.

Poco después de la *Concordancia* apareció, en cuatro bellos y gruesos volúmenes, y tras poco más de 20 años de laboriosa preparación, el fabuloso *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (C. O'Neill / J. M.^a Domínguez, dirs., Roma-Madrid 2001), una obra única en su género y de presencia obligada en toda biblioteca "ignaciana". El formato de esta reciente aportación, así como su marcado carácter histórico favorecían también la aparición de un texto más manejable que ofreciese los contenidos fundamentales de la *espiritualidad* ignaciana al lector interesado. Más modesto en su pretensión, no podemos olvidar el *Aus Liebe zur Wirklichkeit. Grundworte ignatianischer Spiritualität* de Willi Lambert (Mainz ⁵2000, 197 pp.) cuya traducción en lengua castellana ha visto la luz muy recientemente (*Vocabulario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao 2006).

Quién pueda ser el hipotético *lector*, condiciona, sin duda, la composición y estructura de toda obra. El *DEI* ha sido diseñado y construido pensando en un determinado destinatario que podríamos definir como "iniciado e interesado en la espiritualidad ignaciana". Este receptor del texto ha sido de crucial importancia a la hora de establecer los criterios de composición. El *Diccionario* desea recorrer el camino intermedio que podemos hallar entre "una introducción básica y elemental" para un "lector distante", y el otro extremo que podría quedar configurado por un conjunto de nuevas y originales investigaciones sobre la figura de Ignacio de Loyola o su espiritualidad, de interés exclusivo para la comunidad de "científicos ignacianos". La obra va, pues, dirigida a toda persona interesada en Ignacio de Loyola, su carisma y su espiritualidad, los *Ejercicios Espirituales...* ; a todo aquel que desee continuar su formación en espiritualidad ignaciana: son los jesuitas, sacerdotes, religiosos y religiosas de la familia ignaciana; son las laicas y laicos de tantas comunidades ignacianas en las que va creciendo el interés por el saber y la divulgación de los *Ejercicios espirituales*, y por toda propuesta de acercamiento al Misterio de Dios en perspectiva ignaciana. A todos ellos, es posible que algunos artículos les resultarán ya conocidos, otros más novedosos, otros, tal vez, sorprendentes... Confiamos en que todos puedan ser útiles para "el fin que se pretende".

Debido a la gran difusión de la espiritualidad ignaciana, tanto en el ámbito pastoral como en el académico, el equipo editor estimó que una obra de estas características se vería muy enriquecida si pudiera contar con los enfoques de *autores* de diversos lugares y contextos. Esta diversidad de autores ha tenido en cuenta tres aspectos: *amplia geografía, variada procedencia y diversidad de disciplinas*. En el *DEI* han confluído valiosas aportaciones de 156 autores de cinco continentes integrando la colaboración de jesuitas, religiosas, sacerdotes seculares y laicos y laicas dedicados en verdad al estudio y al "saber ignaciano".

Además, teniendo en cuenta que el hilo conductor y aglutinador de la obra era la "espiritualidad", la diversa formación y especialidad de los autores ha favorecido que otras ciencias y disciplinas estén presentes en esta obra. El *Diccionario* es un buen ejemplo de obra de diálogo e integración de saberes, donde cada una de las disciplinas ha ofrecido lo mejor de sí para hablar en su artículo, en clave ignaciana, sobre la *experiencia* del Dios que se da bajo cada término, en cada palabra. En el *DEI* han colaborado teólogos del ámbito espiritual, dogmático, litúrgico, bíblico, moral; así como canonistas, psicólogos y psiquiatras, historiadores, filólogos, pedagogos, filósofos, antropólogos, científicos.

Algunos artículos cuentan con dos o más autores cuyas aportaciones enriquecen un concepto semántica y teológicamente muy denso; es el caso, por ejemplo, de los términos "Compañía de Jesús", "Desolación", "Discurrir", "Ejercicios Espirituales", "Loyola", "Magis". Asimismo aunque en la mayoría de los casos los artículos aparecen firmados por un solo autor/a, es importante constatar el trabajo compartido y los numerosos contactos que se fueron produciendo entre los autores con el fin de armonizar el contenido de sus respectivos artículos.

Expuesto más arriba el panorama bibliográfico ignaciano, hay que constatar la "deuda" del *DEI* con tanta investigación precedente. Sin renunciar a su originalidad, el *Diccionario* también selecciona, condensa y sistematiza gran cantidad de información ya publicada en los últimos cien años. Alrededor de 3.400 títulos de *bibliografía* cuidadosamente seleccionada se ofrecen al lector para poder continuar su estudio o sana curiosidad acerca de algún punto concreto de la espiritualidad ignaciana; junto a esta bibliografía secundaria, el *DEI* recoge también un importante esfuerzo para acercar al lector las *fuentes* editadas en las diversas series de *Monumenta Historica Societatis Iesu*, no siempre de fácil acceso, rescatando así los textos de los primeros testimonios con el fin de establecer vínculos entre la experiencia ignaciana de hoy y el eco carismático de ayer.

El listado de artículos o "voces" que configuran este *Diccionario* es el resultado de un largo proceso de búsqueda y discusión en co-

mún. El índice definitivo que aparece al final del libro ofrece 370 artículos seleccionados de las siguientes fuentes: *Ejercicios Espirituales*, *Autobiografía* (con sus respectivos prólogos), *Constituciones*, *Diario Espiritual*, *Deliberaciones* de 1539, la *Deliberación de la Pobreza*, las Bulas (1540 y 1550), así como los *Directorios de Ejercicios* más vinculados a Ignacio (el llamado "autógrafo", el "dado de palabra", el "alterum" o "procedente de San Ignacio" y el "dictado al P. Vitoria"). La *Concordancia Ignaciana*, que ofrece el listado completo de los escritos ignacianos (no sólo "de Ignacio"), a excepción de las cartas, ha sido herramienta de referencia de primera importancia.

Por lo que respecta a los términos más propios de las cartas (MHSI, 12 vols.), proceden de una selección de términos y de listados confeccionados por los miembros del Equipo Editor. Con la inclusión de estos últimos quedaba cerrado el conjunto de términos de documentos "primeros o fundacionales".

Pero pronto se vio que la "espiritualidad ignaciana" trasciende aquello que el mismo Ignacio y sus primeros compañeros pudieron vivir e interpretar desde la fecha de la primera conversión de Ignacio (Loyola 1521) hasta sus últimos días en Roma (julio 1556). Las mismas *Constituciones*, por ejemplo, quedaban todavía abiertas el día del fallecimiento de Ignacio y no se cerrarían definitivamente hasta 1594, en la V Congregación General. Por otra parte, ¿cómo no considerar "espiritualidad ignaciana" el Magisterio de las Congregaciones Generales o cierta terminología introducida por los últimos Padres Generales (P. Arrupe y P.-H. Kolvenbach) que ha ido contribuyendo a releer o reinterpretar en nuestros tiempos la centenaria herencia ignaciana? Voces como "Cultura", "Mujer", "Comunidades de Solidaridad", "Fe-Justicia", "Islam", "Hinduismo", "Zen", "Increencia", "Sexualidad", "Psicología", "Comunidad de Vida Cristiana (CVX)" o "casas de Ejercicios" son algunos ejemplos de términos que, aunque no así percibidos en la mente de Ignacio y sus compañeros, han ido tejiendo en los últimos años el lenguaje y la interpretación de la experiencia espiritual ignaciana; nos pareció que no podían faltar en una obra como ésta. En este sentido, los documentos de las cuatro últimas Congregaciones Generales (31-34) y los índices de sus ediciones castellanas han resultado de gran utilidad para la configuración del índice definitivo de las entradas del *DEL*.

Aceptado el primer listado, las voces se fueron jerarquizando en función de la importancia concedida, que habría de reflejarse después en una mayor o menor extensión del artículo. Así, junto a los términos más propios y conocidos de la espiritualidad ignaciana, tales como, *discretio*, los "Ejercicios Espirituales", las "dos Banderas", los "tres Binarios", "discernimiento", *Autobiografía*... aparecen otros más breves y secundarios, pero que vienen a enriquecer, sin duda, el conocimiento y la experiencia de la propuesta ignaciana. Nos referimos, por

ejemplo a los "anhélitos", los "cómodos e incómodos", la "estimativa" o la "sínderesis", "embolumar", la "locuela" o la "moción", "colegir" o "suadir" o, en fin, los "tocamientos" o toques místicos de Ignacio presentes estos últimos tanto en la "aplicación de sentidos", como en su *Diario espiritual...* Son sólo unos ejemplos.

Dado que tan variados términos han de ser abordados desde diversas perspectivas y saberes, además de una extensión, a cada uno de los artículos le fue asignada una determinada disciplina, lo cual condicionaba, en parte, la asignación del autor. Nuestra intención era dotar al conjunto de la obra de una cierta interdisciplinariedad que pudiera quedar sanamente integrada bajo la perspectiva de la *espiritualidad*. Optar por una determinada disciplina implica decidirse por un enfoque y una aproximación al término y experiencia subyacente muy concretos. En más de una ocasión la elección no fue fácil, pues no pocos términos se prestaban a ser abordados desde enfoques diversos. En el *DEI* conviven, pues, disciplinas diversas: Teología Espiritual, Teología Bíblica, Teología Dogmática, Teología Moral, Filología, Historia, Antropología-Psicología, Ciencia, Derecho, Sociología, Filosofía.

Tras una deliberación en común, se decidió incluir ciertos términos que podrían considerarse más propios de la Historia que de la espiritualidad. Éstos corresponden a dos ámbitos: lugares y personas. El primero da cuenta de lo que supusieron para la experiencia personal de Ignacio los lugares históricos más significativos por los que la vida le fue llevando: Loyola, Manresa, Montserrat, Barcelona, Jerusalén, Alcalá, Salamanca, París, Londres-Brujas-Amberes, Venecia, la Storta, Roma. Hablar de esos lugares es hablar de experiencia y de la construcción del itinerario interno y místico de Ignacio. Aproximarse a ellos, por tanto, posibilita también un mejor conocimiento de la persona en su tiempo y en su lugar.

El segundo de los ámbitos (personas) incluye a los primeros compañeros de Ignacio. Desde su larga estancia en París (1528-1534) la "conversión" al grupo de Ignacio fue para él un punto que no tuvo vuelta atrás. A partir de esos años, Ignacio ya no será nunca más el peregrino solitario y sin rumbo fijo. Al contrario, pasará a concebirse y entenderse "en grupo", en "sociedad" y será su vida en el grupo lo que irá conduciendo "suavemente" el destino hacia la fundación de la Compañía de Jesús.

Por eso, decidimos incluir los artículos correspondientes a los nueve compañeros de París (P. Fabro, F. Javier, D. Lañez, A. Salmerón, S. Rodríguez, N. Bobadilla, C. Jayo, P. Broét y J. Codure), así como los nombres de F. de Borja, J. A. de Polanco y J. Nadal, tal vez los tres jesuitas más influyentes en la configuración y la interpretación primera del carisma de la Compañía y de la espiritualidad ignaciana.

El *criterio de presentación* de los artículos es el alfabético, el más común entre los diccionarios. Ahora bien, los términos guardan entre sí afinidades y relaciones más estrechas cuya lectura "en conjunto" favorece un aprendizaje más completo de un determinado aspecto de la espiritualidad. Con el fin de ayudar a descubrir estas relaciones internas y posibilitar lecturas temáticas del *DEI* ofrecemos al final de cada artículo un breve listado de términos afines así como una "propuesta de lectura sistemática" y siete "mapas conceptuales" que, a modo de apéndices, cierran el *Diccionario*. Estas herramientas pretenden ofrecer posibilidades de "lecturas orientadas", de tal manera que el lector pueda percibir "en un golpe de vista" la conexión interna y las "redes de sentidos y significados" que existen entre los 370 términos del *Diccionario*.

Como el lector puede intuir, las posibilidades de combinación correcta de los términos son amplísimas. José Carlos Coupeau nos ofrece "una posible", muy cuidada, construida tras haber estudiado detenidamente las referencias cruzadas que aparecen al final de cada artículo. Esperamos que ayuden a "navegar internamente" por las páginas del *DEI*, como brújula que pueda seguir la estela de algún tema particular que despierte nuestro interés.

Durante su estancia en Trento (verano de 1546) junto con Alfonso Salmerón, Diego Laínez escribe una carta a Simón Rodríguez en la que le informa del fallecimiento del común amigo, Pedro Fabro, quien, aunque enfermo en Roma, todavía se esperaba que pudiera acudir al Concilio. Laínez escribe: "Maestro Fabro se halla en otro mejor concilio porque pasó de esta vida el primero de agosto" (*MLain* I, 52). En estas líneas finales, deseamos "traer a la memoria agradecida" al grupo de colaboradores que han fallecido a lo largo de estos últimos años de gestación del *DEL*. Probablemente para algunos las páginas escritas para el *Diccionario* hayan sido su última aportación al conocimiento de la espiritualidad ignaciana. Junto con Fabro están también en el "concilio definitivo", donde comprender el Misterio ya no requiere artículo alguno.

Con la aparición de este *Diccionario* se concluye un proyecto de varios años de trabajo y dedicación a la *Espiritualidad Ignaciana*. Pero el proyecto, aunque concluido, no está ni quiere permanecer cerrado. Al contrario, serán, sin duda, numerosas y valiosas las aportaciones y sugerencias que nos permitan seguir trabajando para conocer mejor un carisma recibido, una experiencia que no deja de desplegarse en el tiempo y un Espíritu que continúa dinámica y novedosamente renovando "lo ignaciano" para "provecho de las ánimas".

"Que Él se digne favorecer estos nuestros débiles comienzos a gloria de Dios Padre" (*FI*, 1).

AGRADECIMIENTOS

Este *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* ve la luz gracias a la colaboración generosa de no pocas personas que han apoyado este proyecto con eficacia y amabilidad. El Equipo Editor desea expresar con estas líneas el agradecimiento a todos ellos.

A los provinciales de la Provincia de España de la Compañía de Jesús, PP. Isidro González Modroño y Elías Royón Lara, que animaron y financiaron su elaboración durante estos seis años de trabajo dedicados al *Diccionario*.

A José Antonio García, director de la colección "Manresa" de espiritualidad ignaciana, por su confianza y apoyo.

A todos los colaboradores que han dedicado su tiempo y su saber; a los jesuitas y compañeros que se han prestado a traducir los textos recibidos; a los voluntarios que han trabajado en la preparación definitiva del texto para ser entregado a la imprenta.

Gracias también al Instituto Universitario de Espiritualidad de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, que puso a disposición del proyecto del *Diccionario* sus instalaciones y recursos. Deseamos que este agradecimiento alcance de manera especial al personal del Servicio de Biblioteca, así como a los responsables del Servicio de Sistemas y Tecnologías de Información y Comunicación (STIC) de dicha Universidad por su amabilidad y ayuda competente.

Otros muchos amigos y compañeros han leído numerosos borradores, han aportado sugerencias y nos han acompañado en estos años. A todos ellos, por su apoyo e interés, muchas gracias.

EQUIPO EDITOR - GEI

EQUIPO EDITOR

Grupo de Espiritualidad Ignaciana

DIRECTOR

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

EDITORES

Pascual CEBOLLADA, SJ

J. Carlos COUPEAU, SJ

Javier MELLONI, SJ

Diego M. MOLINA, SJ

Rossano X. ZAS FRIZ, SJ

COLABORADORES

AIZPÚN, José J. SJ: Teologado San José, Buenos Aires - ARGENTINA.
Voz: *Sadhana*.

ALBURQUERQUE, Antonio SJ: Colegio Máximo San Estanislao, Salamanca - ESPAÑA. VOCES: *Binarios, Fabro R, Laínez D., Memoria*.

ALEMANY, Carlos SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Cuerpo, Psicología y Ejercicios (B. Ejercicios y Focusing)*.

ALEMANY, J. JOAQUÍN (t) SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Diálogo Interreligioso*.

ALONSO ROMO, Eduardo J. CVX: Universidad de Salamanca, Salamanca - ESPAÑA. VOCES: *Javier F., Rodríguez S*.

ALPHONSO, Herbert SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *La Storta, Obediencia*.

- ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Cuerpo Apostólico*.
- ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, Feo. Javier SJ: Fundación Alboan, Bilbao - ESPAÑA. VOZ: *Comunidades de Solidaridad*.
- ARANA, Germán SJ: Pontificia Universidad Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Coloquios, Descanso, Paciencia, Santidad*.
- ARRANZ, ínigo: Fundación Santa María, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Arévalo, Enseñar a los niños, Hospitales, Socorro*.
- ARRONDO, J. Francisco SJ: Juniorado Diego Laínez, Salamanca - ESPAÑA. Voz: *Juniorado*.
- ARRÚE, Manuel SJ: Parroquia San Ignacio, Portugalete - ESPAÑA. Voz: *Parroquias*.
- ARZUBIALDE, Santiago G. SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Discretio, Enfermedad*.
- BALANZÓ, Estanislau de SJ: Cova Sant Ignasi, Manresa - ESPAÑA. Voz: *Entrevista en los Ejercicios*.
- BALLESTER, Mariano SJ: Collegio Internazionale del Gesù, Roma - ITALIA. VOCES: *Anhélicos, Psicología y Ejercicios (D. Ejercicios y Meditación profunda y Autoconocimiento)*.
- BARRY, William A. SJ: Instructor de Tercera Probación, Weston, MA - EE UU. VOCES: *Búsqueda de Dios, Encontrar a Dios, Oración ignaciana*.
- BEGHEYN, Paul SJ: Netherlands Institute of Jesuit Studies, Amsterdam - PAÍSES BAJOS. VOZ: *Amberes-Brujas-Eondres*.
- BERISTÁIN, Antonio SJ: Instituto Vasco de Criminología, San Sebastián - ESPAÑA. VOZ: *Cárceles*.
- BLANCH, Antoni SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Cultura, Deseo*.
- BOJORGE, Horacio SJ: Colegio Máximo S. Miguel, Buenos Aires - ARGENTINA. Voz: *Operaciones*.
- BONET, José V SJ: Centro Arrupe, Valencia - ESPAÑA. VOZ: *Psicología y Ejercicios (A. Ejercicios y Diario intensivo de Progoff)*.
- BORRAS I FELIU, Antoni SJ: San Cugat del Valles, Barcelona - ESPAÑA. Voz: *Barcelona*.
- BUCKLEY, Michael J. SJ: Boston College, Boston, MA - EE UU. VOCES: *Contemplación para alcanzar Amor, Discernimiento*.
- BURKE-SULLIVAN, Eileen: Creighton University, Omaha (NE) - EE UU. Voz: *Mujer*.
- CACHO, Ignacio SJ: Universidad de Deusto, San Sebastián - ESPAÑA. Voz: *Ignacio de Eoyola*.
- CALLAGHAN, Brendan SJ: Heythrop College, Londres - REINO UNIDO. VOCES: *Conformación con Cristo, Muerte, Vergüenza*.

- CALVEZ, Jean Yves SJ: Centre Sévres, París - FRANCIA. VOCES: *Disponibilidad, Universalidad*.
- CASTILLO, José M.^a SJ: Facultad de Teología, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Opción preferencial por los pobres, Seguimiento de Cristo*.
- CÁTALA, Vicent A. SJ: Centro Arrupe, Valencia - ESPAÑA. VOCES: *Confianza, Fe*.
- CEBOLLADA, Pascual SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Ejercitador/a, Impedimento, Liberalidad, Mandamientos! Preceptos, Penitencia*.
- CHARRY, Jeanne de (t) RSCJ: *Voz: Institutos religiosos femeninos*.
- CHÉRCOLES, Adolfo M.^a SJ: Comunidad Almanjáyar, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Conocimiento interno, Examen de conciencia, Inserción, Reflectir*.
- CODINA, Gabriel SJ: Curia Generalizia SJ, Roma - ITALIA. VOZ: *Pedagogía ignaciana*.
- CODINA, Víctor SJ: Universidad Católica Boliviana, Cochabamba - BOLIVIA. VOZ: *Jesucristo*.
- CONWELL, Joseph F. SJ: St. Aloysius Church, Spokane, WA - EE UU. VOZ: *Deliberaciones 1539*.
- CORELLA, Jesús (t) SJ: Colegio Máximo San Miguel, Buenos Aires - ARGENTINA. VOCES: *Consolación, Fórmula del Instituto, Proemio de las Constituciones*.
- CORRAL, Carlos SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Informes, Representante*.
- COSTA, Maurizio SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Banderas, Venecia*.
- COUPEAU, J. Carlos SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Agitación, Consolar (ministerio), Constituciones, Dese-dificación, Edificación, Ejercitar(se), hoyóla, Ministerios, Operario, Pacificar, Reconciliación, Sujeto, Viña*.
- CUESTA, José Domingo SJ: Noviciado S. Ignacio de Loyola, Panamá - PANAMÁ. VOZ: *Acompañamiento*.
- DECLoux, Simón SJ: Centre Manresa, Kimwenza, Kinshasa - R. D. CONGO. VOZ: *Letras*.
- DELGADO, Feliciano (t) SJ: Universidad de Córdoba, Córdoba - ESPAÑA. VOCES: *Compañía de Jesús (A), Jesuítas*.
- DÍAZ MORENO, José M.^a SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Admisión, Decreto, Dimisión, Incorporación, Rec-tor, Renuncia, Superior*.
- DIEGO, Luis de SJ: Instructor de Tercera Probación, Caracas - VENEZUELA. VOCES: *Magis (Más) (A, C), Sacerdocio*.

- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos SJ: Facultad de Teología, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Confusión, Engaño, Maneras de Humildad, Turbación.*
- ECHARTE, Ignacio SJ: Delegación para las Casas Internacionales, Roma - ITALIA. VOCES: *Asistente, Fundación de la Compañía de Jesús.*
- EMONET, Pierre SJ: Revista *Choisir*, Ginebra - SUIZA. VOCES: *Indiferencia, Primera Semana.*
- ENDEAN, Philip SJ: Campion Hall, Oxford - REINO UNIDO. VOZ: *Aplicación de sentidos.*
- ESTRADA, Juan A. SJ: Universidad de Granada, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Evangelizarían, Increencia.*
- ETXEBERRIA, Juan J. SJ: Universidad de Deusto, Bilbao - ESPAÑA. VOCES: *Corrección, Escolar, Votos.*
- FALKNER, Andreas SJ: Offene Tur, Mannheim - ALEMANIA. VOZ: *Cartuja.*
- FERNÁNDEZ FRANCO, Fernando SJ: Curia Generalizia SJ, Roma - ITALIA. VOZ: *Fe-Justicia.*
- FERNÁNDEZ-MARTOS, José M.^a SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Sexualidad.*
- FLEMING, David L. SJ: Revista *Reviewfor Religious*, San Luis, MO - EE UU. VOZ: *Reino.*
- FLIPO, Claude SJ: *Chemins Ignatiens*, Nantes - FRANCIA. VOCES: *Aborrecimiento, Abstinencia, Ofrecimiento.*
- FONT, Jordi SJ: Fundació Vidal i Barraquer, Barcelona - ESPAÑA. VOCES: *Culpa, Desolación (A), Tibieza, Tristeza.*
- FRICK, Eckhard SJ: Hochschule für Philosophie, Munich - ALEMANIA. VOZ: *Imaginación.*
- FULLAM, Lisa A.: Jesuit School of Theology, Berkeley, CA - EE UU. VOZ: *Humildad.*
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, Luis M.^a SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Afección desordenada, Afecto, Magisterio (etapa deformación), Noviciado, Orden/desorden.*
- GARCÍA ESTÉBANEZ, Albino SJ: Centro de Espiritualidad San Ignacio, Salamanca - ESPAÑA. VOCES: *Ejercicios Espirituales (B), Tercera Semana.*
- GARCÍA HIRSCHFELD, Carlos SJ: Facultad de Teología, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Espíritus, Oblación, Oración preparatoria, Preámbulos, Repetición.*
- GARCÍA JIMÉNEZ, J. Ignacio SJ: Instituto Navares de Empresarios Agrícolas, Valladolid - ESPAÑA. VOZ: *Sacramentos.*
- GARCÍA MATEO, Rogelio SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Acatamiento-Reverencia, Amadis de Gaula, Flos Sanctorum, Honor, Humanidad de Cristo, Imitación de Cristo, hoyóla.*

- GARCÍA RODRÍGUEZ, J. Antonio SJ: Revista *Mantesa*, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Amor, Dolor, Servicio/Servir*.
- GARCÍA DE CASTRO, José SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Ángel, Broét P, Calor, Cartas, Codure J., Cognación, Colegir, Cómodo, Comunidad, Confesión (B), Conjetura, Consideración, Consolación sin causa precedente, Delectación, Discurrir (A), Divertir, Dulzura, Ejercitante, Embolumar, Estimativa, Jayo C, Mirar, Moción, Momento, Obstinación, Persuadir, Polanco J.A., Primeros Compañeros, Sapiencia, Sólito/a, Suasión, Tacto, Teología (etapa deformación)*.
- GARCÍA-MONGE, José A. SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Distracción, Psicología y Ejercicios (C. Ejercicios y Gestalt)*.
- GELPI, Donald L. SJ: Jesuit School of Theology, Berkeley, CA - EE UU. VOCES: *Conversión, Gracia*.
- GERVAIS, Pierre SJ: Institut d'Etudes Théologiques, Bruselas - BÉLGICA. VOCES: *Provecho, Segunda Semana*.
- GIMÉNEZ, Josep SJ: Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona - ESPAÑA. VOZ: *Salvación*.
- GONZÁLEZ MAGAÑA, J. Emilio SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Anotaciones, Apartamiento, Descenso, Entendimiento, Modo y orden, Sujeto*.
- GONZÁLEZ-QUEVEDO, Luis SJ: Centro *Itaici*, Itaici - BRASIL. VOZ: *Mudanza*.
- GRAY, Howard J. SJ: John Carroll University, Cleveland, OH - EE UU. VOCES: *Provincial, Tercera Probación*.
- GUERRERO, Juan A. SJ: Noviciado de la Compañía de Jesús, San Sebastián - ESPAÑA. VOZ: *Mundo*.
- GUEVARA, Junkal RJM: Facultad de Teología, Granada - ESPAÑA. VOZ: *Misterios de la Vida de Cristo*.
- GUIBERT, José M.^a SJ: Universidad de Deusto, San Sebastián - ESPAÑA. Voz: *Estudio*.
- GUILLEN, Antonio T. SJ: Revista *Manresa*, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Contemplación, Desolación (B), Reglas "distribuir limosnas", Reglas "ordenarse en el comer"*.
- HOLLWECK, Thomas SJ: Gemeinschaft Christlichen Lebens. Nationalsekretariat, Augsburg - ALEMANIA. VOZ: *Castidad*.
- HORTAL, Augusto SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Determinación, Sindéresis*.
- HYLMAR, Frantisek SJ: Provincial de Bohemia, Praga - REPÚBLICA CHECA. VOZ: *Unión de ánimos*.
- IGLESIAS, Ignacio SJ: Residencia Sagrado Corazón, Valladolid - ESPAÑA. VOCES: *Cuarto Voto, Discreta Caritas, Modo de proceder*.

- ILBOUDO, Jean SJ: Curia Generalizia SJ, Roma - ITALIA. VOZ: *Ayuno*.
- IZUZQUIZA, Daniel SJ: Comunidad "S. José M.^a Rubio", Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Exclusión*.
- KEENAN, James F. SJ: Boston College, Boston, MA - EE UU. VOZ: *Moral*.
- KIECHLE, Stefan SJ: Noviziato Rupert-Mayer-Haus, Nuremberg - ALEMANIA. VOCES: *Cruz, Mortificación, Vencerse a sí mismo*.
- KNAUER, Peter SJ: Foyer Catholique Européen, Bruselas - BÉLGICA. VOCES: *Cosa, Obra*.
- LABRADOR, Carmen: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Ratio Studiorum*.
- LADARIA, Luis F. SJ: Pontificia Universidad Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Creador, Redención*.
- LEACH, Javier SJ: Universidad Complutense, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Ciencias naturales*.
- LÉCRIVAIN, Philippe SJ: Centre Sévres, París - FRANCIA. VOCES: *Montmartre, Varis*.
- LEGAVRE, Paul SJ: Revista *Christus*, París - FRANCIA. VOCES: *Circunstancias, Instrumento*.
- LERA, José M.^a SJ: Universidad de Deusto, Bilbao - ESPAÑA. VOCES: *Espíritu Santo, Inspiración*.
- LEWIS, Mark A. SJ: Archivo de la Provincia de Nueva Orleans, Springfield College, Mobile, AL - EE UU. VOZ: *Ayuda a las ánimas*.
- LIBÁNIO, João B. SJ: Facultad de Teología, Belo Horizonte, MG - BRASIL. VOZ: *Ecología*.
- LOP, Miquel SJ: Fundación Lluís Espinal, Barcelona - ESPAÑA. VOZ: *Directorios*.
- LÓPEZ GALINDO, Adrián SJ: Centro de Espiritualidad San Ignacio, Salamanca - ESPAÑA. VOCES: *Apetito, Candidato, Carnal, Carne*.
- LUCCHETTI BINGEMER, M.^a Clara: Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro - BRASIL. VOZ: *María*.
- MADIGAN, Dan SJ: Pontificia Universidad Gregoriana, Roma - ITALIA. VOZ: *Islam*.
- MADRIGAL, Santiago SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Jerarquía, Reglas "sentir la Iglesia"*.
- MANCHO DUQUE, M.^a Jesús: Universidad de Salamanca, Salamanca - ESPAÑA. VOZ: *Lenguaje ignaciano*.
- MARTÍN-MORENO, Juan M. SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Jerusalén*.
- MARTÍNEZ-GAYOL, Nurya ACI: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Gloria, Magis (Más) (B), Vanagloria*.

- MARTÍNEZ, Julio L. SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. Voz: *Virtudes*.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, José SJ, Universidad Pontificia Comillas, Madrid -ESPAÑA. VOCES: *Borja F., Congregaciones, Coro, Plática, Roma, Salamanca*.
- MARTINI, Cario María, SJ Card.: Pontificio Istituto Biblico, Jerusalén - ISRAEL. VOCES: *Apariciones, Biblia y Ejercicios*.
- MARYKS, Robert A.: Yeshiva University, Nueva York, NY - EE UU. VOCES: *Confesión (A), Nadal J*.
- MASÍA, Juan SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. Voz: *Silencio*.
- MELLONI, Javier SJ: Cova Sant Ignasi, Manresa - ESPAÑA. VOCES: *Alegría, Cardoner, Contento, Ejercicios Espirituales (A), Elevación, Esférico, Gustar, Hilaridad, ígneo, Manresa, Mistagogía, Montserrat, Sentir, Suavidad, Todo*.
- MENÉNDEZ, Valentín SJ: Curia Generalizia SJ, Roma - ITALIA. VOZ: *Compañía de Jesús (B)*.
- MERCIECA, Edward SJ: Secretariado para la Espiritualidad Ignaciana, Roma - ITALIA. VOZ: *Discernimiento comunitario*.
- MOLINA, Diego M. SJ: Facultad de Teología, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Beneficio, Iglesia, Magisterio*.
- MURPHY, Laurence J. SJ: Manresa House, Dublín - IRLANDA. VOCES: *Escucha, Juicio*.
- NÚÑEZ, Alberto SJ: Universidad de Deusto, Bilbao - ESPAÑA. VOZ: *Padre*.
- O'DONNELL, John J. (t) SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. VOZ: *Trinidad*.
- O'MALLEY, John W. SJ: Weston Jesuit School of Theology, Cambridge, MA - EE UU. *Ministerios de la palabra*.
- O'REILLY, Terence: University College, Cork - IRLANDA. VOZ: *Temor*.
- OLIVARES, Estanislao SJ: Facultad de Teología, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Colateral, Grados, Hermano Coadjutor, Profeso*.
- OLLER, M.^a Dolors: Centre Cristianisme i Justícia, Barcelona - ESPAÑA. Voz: *Laicado*.
- OSUNA, Javier SJ: CIRE, Bogotá - COLOMBIA. VOZ: *Amigos en el Señor*.
- PADBERG, John W. SJ: The Institute of Jesuit Sources, San Luis, MO - EE UU. Voz: *Papa*.
- PAINADATH, Sebastian SJ: Sameeksha Center for Indian Spirituality, Kalady, Kerala - INDIA. VOZ: *Hinduismo y espiritualidad ignaciana*.
- PALACIO, Carlos SJ: Facultad de Teología, Belo Horizonte, MG - BRASIL. VOCES: *Divina Majestad, Experiencia de Dios, Mal espíritu*.

- PALLIN, Raphaela: Pontificia Universit  Gregoriana, Roma - ITALIA. Voz: *Abnegación*.
- P RENTE, Ulderico: Institutum Historicum SJ, Roma - ITALIA. VOCES: *Bobadilla N.A., Salmerón A.*
- PECKLERS, Keith E SJ: Pontificia Universit  Gregoriana, Roma - ITALIA. Voz: *Liturgia*.
- PÉREZ ORTIZ, Daniela MCI, Curia Provincial Misioneras Cruzadas de la Iglesia Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Institutos religiosos femeninos*.
- QUIJANO, Avelino SJ: Centro de Espiritualidad San Ignacio, Salamanca - ESPAÑA. VOZ: *Disposición*.
- RAMBLA, Josep M.^a SJ: EIDES, Barcelona - ESPAÑA. VOCES: *Autobiografía, Examen de conciencia*.
- RESTREPO, Darío SJ: Universidad Javeriana, Bogotá - COLOMBIA. VOZ: *Conversación*.
- REVUELTA, Manuel SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. Voz: *Cologios*.
- RIERA, Francesc SJ: Fundación Lluís Espinal, Barcelona - ESPAÑA. Voz: *Ejercicios Espirituales (C)*.
- RIVAS, Fernando: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. Voz: *Locos por Cristo*.
- ROY N, Elías SJ: Provincial de España, Madrid - ESPAÑA. VOZ: *Principio y Fundamento*.
- RUI-WAMBA, M guel  . SJ: Centro Pedro Arrupe, Quito - ECUADOR. Voz: *Escrúpulos*.
- RUIZ JURADO, Manuel SJ: Pontificia Universit  Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Carisma, Perfección, Teología Espiritual*.
- RUIZ PÉREZ, Francisco J. SJ: Provincial de la provincia B tica, Sevilla - ESPAÑA. VOCES: *Alma, Camino, Discurrir (B), Hombre*.
- RUPNIK, Marko I. SJ: Centro Aletti, Roma - ITALIA. VOCES: *Contrición, Pensamientos, Tentación*.
- SALGADO, Alfonso CVX: Universidad de Salamanca, Salamanca - ESPAÑA. VOCES: *Comunidad de Vida Cristiana (CVX), Familia*.
- SAL N, Dominique SJ: Centre Sévres, Paris - FRANCIA. VOCES: *Buscar, Libertad, Voluntad*.
- SALVAT, Ignasi SJ: Fundación Lluís Espinal, Barcelona - ESPAÑA. VOZ: *Misión*.
- SAMPAIO COSTA, Alfredo SJ: Pontificia Universit  Gregoriana, Roma - ITALIA. VOCES: *Compasión, Confirmación, Elección, Intención*.
- SÁNCHEZ-GIRÓN, José L. SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Cuenta de conciencia, Representación*.

- SANZ DE DIEGO, Rafael M.^a SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Alcalá de Henares, Alumbrados, Inquisición y San Ignacio.*
- SARIEGO, Jesús M. SJ: Universidad Centroamericana, Managua - NICARAGUA. VOCES: *Examen de candidatos, Formación, Perseverancia.*
- SCHIAVONE, Pietro SJ: Chiesa del Gesù Nuovo, Ñapóles - ITALIA. VOCES: *Alabanza, Misa, Trabajo.*
- SENÉCAL, Bernard SJ: Sogang University, Seúl - COREA DEL SUR. VOZ: *Zen y Ejercicios Espirituales.*
- SHORE, Paul: Saint Louis University, San Luis, MO - EE UU. Voz: *Ludolfo de Sajonia.*
- SIEVERNICH, Michael SJ: Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Francfort - ALEMANIA. VOCES: *Ciudad, Pecado.*
- TEJERA, Manuel SJ: Instructor de Tercera Probación, Salamanca - ESPAÑA. VOCES: *Adiciones, Cuarta Semana, Dinero, Estipendio.*
- TEJERINA, Ángel SJ: Centro de Espiritualidad San Ignacio, Salamanca - ESPAÑA. VOCES: *Corazón de Jesús, Modos de orar.*
- TETLOW, Joseph A. SJ: Montserrat Retreat House, Lake Dallas, TX - EE UU. VOCES: *Casas de Ejercicios, Ejercicios Espirituales (C), Meditación.*
- THIÓ, Santiago SJ: Residencia Pere Favre, Gerona - ESPAÑA. VOCES: *Devoción, Diario espiritual, Lágrimas, Locuela.*
- UDÍAS, Agustín SJ: Universidad Complutense, Madrid - ESPAÑA. Voz: *Ciencias naturales.*
- URÍBARRI, Gabino SJ: Universidad Pontificia Comillas, Madrid - ESPAÑA. VOCES: *Escatología, Vocación.*
- VALERO, Urbano SJ: Curia Generalizia SJ, Roma - ITALIA. VOCES: *Ambición, Avaricia, Consejeros, Gobierno, Normas Complementarias, Pobreza, Prepósito General, Privilegios, Reglas de la Compañía.*
- VERCRUYSSSE, JOS E. SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. Voz: *Ecumenismo.*
- VERD, Gabriel M.^a SJ: Facultad de Teología, Granada - ESPAÑA. VOCES: *Anima Christi, Tomad Señor.*
- WITWER, Antón SJ: Pontificia Università Gregoriana, Roma - ITALIA. Voz: *Contemplativo en la Acción.*
- ZAS FRIZ, Rossano X. SJ: Pontificia Facoltà Teológica dell'Italia Meridionale, Ñapóles - ITALIA. VOCES: *Composición de Lugar, Encarnación, Esperanza, Espiritualidad Ignaciana, Mediador, Mística Ignaciana.*

TRADUCTORES

- Del alemán: Patricia ALONSO, Ramón PUIG MASSANA SJ.
- Del francés: Patricia ALONSO, Josep BUADES SJ, Isabel GARCÍA DE CASTRO, Paz SEVILLA.
- Del inglés: Ignacio ECHÁNIZ SJ, Almudena GONZÁLEZ DEL VALLE, Juan ITURRIAGA, Antonio MALDONADO SJ, Francisco SOLÍS SJ.
- Del italiano: Diego ALONSO-LASHERAS SJ, Daniela PERSIA, Carlos R. DEL VALLE SJ, José Luis VÁZQUEZ SJ
- Del portugués: Filipe MARTINS SJ.

COLABORADORES EN LA EDICIÓN DEL TEXTO

Beatriz BLANCO, Santiago CANEVÁ SJ, José M.^a FABIÁN SJ, Isabel GARCÍA DE CASTRO, Fátima GIL, Javier GÓMEZ SÁNCHEZ SJ, Ignacio GONZÁLEZ SEXMA SJ, Almudena GONZÁLEZ DEL VALLE, Antonio LÓPEZ MARCA, Geovanni MORENO, Paz SEVILLA, Sonsoles URZÁIZ, Carlos R. DEL VALLE SJ, José M.^a VALVERDE SJ.

ABREVIATURAS

1. FUENTES

1.1. DE LOS ESCRITOS IGNACIANOS

[entre paréntesis los números de los volúmenes de la serie general de MHSI]

- Au:* *Autobiografía. Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. González de Cámara 1553 /1555, FNI, Roma 1943, 354-507 (66).*
- Co* *Constituciones. Monumenta Constitutionum 11, Roma 1936 (64).*
- De:* *Diario Espiritual. Monumenta Constitutionum I, Roma 1934, 86-158 (63).*
- Ej:* *Ejercicios Espirituales. Exercitia Spiritualia, Roma 1969 (100).*
- Epp:* *Cartas. Sancti Ignatii de hoyóla Societatis Iesu fundatoris epistolae et instrucciones (12 vols.), Madrid 1903 - 1911 (reimp. 1964-1968) (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 38, 40, 42).*
- FI:* *Fórmula del Instituto (sin fecha, se refiere a la Exposcit Debitum, de Julio III).*
- F39* *Fórmula del Instituto de 1539: aprobada "viva voz" por Paulo III.*
- F40* *Fórmula del Instituto de 1540: Confirmación de la Compañía de Jesús en la bula Regimini Militantis Ecclesiae (RME) del Papa Paulo III, Monumenta Constitutionum I, Roma 1934.*
- F50* *Fórmula del Instituto de 1550: nueva confirmación en la bula Exposcit Debitum (ED) del Papa Julio III, Monumenta Constitutionum I, Roma 1934, 375-382.*

1.2. DE OTRAS FUENTES IGNACIANAS

- Chron:* *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia (Chronicon de J. A. de Polanco)* (6 vols.), Madrid 1894 - 1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
- D:* *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)* (Lop, M., ed.), Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2000.
- Epp Mixtae:* *Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab auno 1537 ad 1556 scriptae* (5 vols.), Madrid 1898 - 1901 (12, 14, 17, 18, 20).
- FD:* *Fontes Documentales de S. Ignatio de hoyóla*, Roma 1977 (115).
- FN:* *Fontes Narrativi de S. Ignatio de hoyóla et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma 1943 - 1965 (66, 73, 85, 93).
- hitt Quad:* *hitterae Quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Iesu versabantur* (6 vols.), Madrid 1894 - 1932 (4, 8, 10, 59, 61, 62).
- MBob:* *Monumenta Bobadillae*, Madrid 1913 (reimp. 1970) (46).
- MBor:* *Monumenta Borgia* (5 vols.), Madrid 1894 - 1911 (2, 23, 35, 38, 41).
- MBr:* *Epistolae PP. Paschasii Broéti, Claudii Jaji, Joannis Couduri et Simonis Roderici Societatis Iesu*, Madrid 1903 (reimp. 1971) (24).
- MCo:* *Monumenta Constitutionum* (I Praevia; II Textus Hispanus; III Textus latinus), Roma 1934 - 1938 (63, 64, 65).
- Mem:* *Memoriale seu diarium Patris Iudovici González de Cámara, FNI*, Roma 1943, 508-752 (66).
- MEx I:* *Monumenta Exercitiae (I Exercitia spiritualia, Textus)*, Roma 1969 (100).
- MEx II:* *Monumenta Exercitiae (II, Directoría 1540 -1599)*, Roma 1955 (76).
- MFab:* *Monumenta Beati Petri Fabri. Epistolae, Memoriale et processus*, Madrid 1914 (reimp. 1972) (48).
- MHSI:* *Monumenta Histórica Societatis Iesu*.
- Mhain:* *Monumenta hainii. Epistolae et acta Patris Jacobi hainii* (8 vols.), Madrid 1912 - 1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
- MMiss:* *Monumenta Missionum*.
- MPaed:* *Monumenta Paedagogica* (7 vols.), Roma 1965 - 1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
- MNad:* *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)* (5 vols.), Madrid - Roma 1898 - 1962 (13, 15, 21, 27, 90).

- MRib:** *Monumenta Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Iesu sacerdotis. Confessiones, epistolae aliaque scripta inédita* (2 vols.), Madrid 1920 - 1923 (58, 60).
- MSah** *Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Iesu* (2 vols.), Madrid 1906 - 1907 (30, 32).
- MScripta:** *Scripta de Soneto Ignacio de hoyóla* (2 vols.), Madrid 1904-1918(25,56).
- MXav:** *Monumenta Xaveriana. Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta* (2 vols.), Roma 1944 - 1945 (67,68).
- PoCo.:** *Polanci Complementa* (2 vols.), Madrid 1916 - 1917 (52, 54).
- Summ Hisp:** *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan. Auctore P. Ioanne de Polanco, FNI, Roma 1943,146-256 (66).*
- Summ Ital:** *Breve Sommario del origine et progresso de la Compagnia di Gesù sin all'anno 1548. Auctore P. Ioanne de Polanco (1549 -1551), FNI, Roma 1943,256-298 (66).*

2. REVISTAS

- AAS:** *Acta Apostolicae Sedis.* Ciudad del Vaticano.
- AHSI:** *Archivum Historicum Societatis Iesu.* Roma.
- ApSp:** *Appunti di Spiritualita.* Nápoles.
- AR:** *Acta Romana Societatis Iesu.* Roma.
- ATG:** *Archivo Teológico Granadino.* Granada.
- BolEsp:** *Boletín de Espiritualidad.* México.
- CCist:** *Collectanea Cisterciensia.* Godewaersvelde.
- CIS:** *Centrum Ignatianum Spiritualitatis.* Roma.
- CSIg:** *Cahiers de Spiritualité Ignatienne.* Québec.
- EEc:** *Estudios Eclesiásticos.* Madrid.
- GuL:** *Geist und Leben.* Colonia.
- Greg:** *Gregorianum.* Roma.
- InfSJ:** *Información SJ.* Madrid.
- KSEx:** *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien.* Augsburgo.
- Man:** *Manresa.* Madrid.
- MCom:** *Miscelánea Comillas.* Madrid.
- NRTh:** *Nouvelle Revue Théologique.* Bruselas.
- PI:** *Promotio Iustitiae.* Roma.
- RAH:** *Real Academia de la Historia.* Madrid.

<i>RAM:</i>	<i>Revue d'Ascétique et de Mystique.</i> Toulouse.
<i>RdT:</i>	<i>Rassegna di Teologia.</i> Ñapóles.
<i>RLAT:</i>	<i>Revista Latinoamericana de Teología.</i> San Salvador.
<i>RR:</i>	<i>Reviewfor Religious.</i> San Luis.
<i>RSR:</i>	<i>Revue de Sciences Religieuses.</i> Estrasburgo.
<i>RyF:</i>	<i>Razón y Fe.</i> Madrid.
<i>SalTer:</i>	<i>Sal Terrae.</i> Santander.
<i>SSJ:</i>	<i>Studies in the Spirituality ofjesuits.</i> San Luis.
<i>StZ:</i>	<i>Stimmen der Zeit.</i> Munich.
<i>The Way:</i>	<i>The Way.</i> Oxford.
<i>The Way Sup.</i>	<i>The Way Supplement.</i> Oxford.
<i>TS:</i>	<i>Theological Studies.</i> Washington.
<i>VieCon:</i>	<i>Vies Consacrées.</i> Bruselas.
<i>WL:</i>	<i>Woodstock Letters.</i> Washington.
<i>ZAM:</i>	<i>Zeitschrift für Ascese und Mystik.</i> Innsbruck.
<i>ZKTh:</i>	<i>Zeitschñift für Katholische Theologie.</i> Innsbruck.

3. DICCIONARIOS Y OBRAS MÁS CITADAS

<i>ASTRAIN:</i>	ASTRAIN, A., <i>Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España,</i> Razón y Fe, Madrid 1905 - 1925.
<i>CG 31:</i>	CONGREGACIÓN GENERAL 31 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Hechos y Dichos, Zaragoza 1966.
<i>CG 32:</i>	CONGREGACIÓN GENERAL 32 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Razón y Fe, Madrid 1975.
<i>CG 33:</i>	CONGREGACIÓN GENERAL 33 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Mensajero, Bilbao 1984.
<i>CG 34:</i>	CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 1995.
<i>Concordancia:</i>	ECHARTE, I. (ed.), <i>Concordancia Ignaciana,</i> Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 1996.
<i>DiccAut:</i>	<i>Diccionario de Autoridades</i> (3 vols.), Gredos, Madrid 1990.
<i>DCECH:</i>	COROMINAS, J. / PASCUAL, J. A. (colab.), <i>Diccionario Critico Etimológico Castellano e Hispánico</i> (6 vols.), Gredos, Madrid 1980 (reimp. 1991).
<i>DH:</i>	DENZINGER, H. / HÜNERMANN, R., <i>El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebusfidei et morum,</i> Herder, Barcelona 2000.

- DHCJ:** *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (O'NEILL, Ch. E. / DOMÍNGUEZ, J. M.^a, dirs.) (4 vols.), IHSI - UPComillas, Roma - Madrid 2001.
- DRAE:** *Diccionario de la Real Academia Española*, Real Academia Española, Madrid 2001.
- DSp:** *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Beauchesne, París 1937-1995.
- DTE:** *Diccionario de Teología Fundamental* (FISICHELLA, R./ LATOURELLE, R. eds.), Paulinas, Madrid 1992.
- DTVC:** *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada* (APARICIO RODRÍGUEZ, A./ CANALS CASAS, J. M.^a, dirs.), Publicaciones Claretianas, Madrid³2000.
- El:** LETURIA, P. de, *Estudios Ignacianos*, IHSI, Roma 1957.
- Ejercicios:** ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 1991.
- ET:** RAHNER, K., *Escritos de Teología*, Taurus, Madrid 1961 -1967.
- La identidad:** ARRUPÉ, R., *La identidad del Jesuita en nuestros tiempos*, Sal Terrae, Santander 1981.
- NC:** Normas complementarias [de las Constituciones de la Compañía de Jesús], Curia del Prepósito General, Roma 1995; Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 1996.
- PG:** *Patrologiae cursus. Series Graeca*, París 1857-1880.
- PL:** *Patrologiae cursus. Series Latina*, París 1844-1865.
- Psicología:** *Psicología y Ejercicios ignacianos. La transformación del yo en la experiencia de Ejercicios espirituales* (2 vols.) (ALEMANY, C./ GARCÍA MONGE, J. A., eds.), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 1991.
- SC:** *Sources Chrétiennes*, París 1941-.
- Selección:** KOLVENBACH, P. H., *Selección de escritos del P. Peter Hans Kolvenbach (1983 -1990)*, Provincia de España de la Compañía de Jesús, Madrid 1992.
- Sommervogel:** SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (10 vols., Supplément, Tables, Histoire), París - Bruxelles, 1890-1932.
- STh:** *Summa Theologiae*.
- TLC:** COVARRUBIAS, S. de, *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611), Altafulla, Barcelona 1987.

4. OTRAS

AA. VV.:	Autores Varios
AGS:	Archivo General de Simancas. Simancas - Valladolid
AHN:	Archivo Histórico Nacional. Madrid
AHPVa:	Archivo Histórico Provincial de Valladolid. Valladolid
ARSI:	Archivum Romanum Societatis Iesu
AT:	Antiguo Testamento
BAC:	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid
Bíbl.:	Bibliografía
BIHSI:	Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu
BTC:	Biblioteca Teológica Comillas. Madrid
BUS	Biblioteca Universidad de Salamanca. Salamanca
CAÁ:	Contemplación para alcanzar amor
cap.:	capítulo
CCGG:	Congregaciones Generales
CEC:	Catecismo de la Iglesia Católica
cf.:	confer (véase)
CG:	Congregación General
CIC:	Código de Derecho Canónico
CIJ:	Cristianisme i Justicia
CIS:	Centrum Ignatianum Spiritualitatis (ed.)
CJ:	Compañía de Jesús
col.:	columna
colab.:	colaborador
<i>ConcVat. II:</i>	Concilio Vaticano II
CONEDSI:	Comisión Nacional de Educación SI
coord.:	coordinador
CTI:	Comisión Teológica Internacional
d:	decreto
dd:	decretos
DDB:	Desclée De Brouwer. Bilbao
dir.:	director
DV:	<i>Dei Verbum</i> . Constitución dogmática del Concilio Vaticano II
ed.:	editor
eds.:	editores
ED:	<i>Exposcit Debüutn</i> (Bula Julio III)
fol.:	folio
FUE:	Fundación Universitaria Española. Salamanca

GS:	<i>Gaudium et Spes</i> . Constitución pastoral del Concilio Vaticano II
IHSI:	Institutum Historicum Societatis Iesu. Roma
IJS:	Institute of Jesuit Sources. San Luis
LG:	<i>Lumen Gentium</i> . Constitución dogmática del Concilio Vaticano II
MC:	Monte Carmelo. Burgos
M-ST:	Mensajero - Sal Terrae. Bilbao - Santander
MJP:	Manual Jurídico Práctico
ms.:	manuscrito
n.:	número
NT:	Nuevo Testamento
PDB:	<i>Pastores dabo vobis</i> (Juan Pablo II).
PF:	Principio y Fundamento
PÍOS:	Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Roma
PO:	Presbyterorum ordinis
PUG:	Pontificia Universitá Gregoriana. Roma
r:	recto (folio)
RAH:	Real Academia de la Historia. Madrid
RAE:	Real Academia de la Lengua Española. Madrid
reimp.:	reimpresión
RME:	<i>Regimini Militantis Ecclesiae</i> (Bula Paulo III)
S.:	San
SC:	Sacrosanctum Concilium. Constitución sobre la Sagrada Liturgia
SJ / SI:	Societatis Iesu
ST:	Sal Terrae (editorial). Santander
Sta.:	Santa
Sup:	Suplemento / Supplement
s.v.:	sub voce
tr.:	Tratado
trad.:	traducción
UNED:	Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid
UPComillas:	Universidad Pontificia Comillas. Madrid
UPS:	Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca
v:	verso (folio)
VFC:	<i>La Vida Fraternal en Comunidad. "Congregavit nos in unum Christi amor"</i> (Febrero 1994). Documento de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica.

PROPUESTA DE LECTURA SISTEMÁTICA

ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

1. Santísima Trinidad
[Dios]
2. La Iglesia
[una cultura / un Pueblo]
3. Ignacio de Loyola
[un icono y un itinerario arquetípico]
4. Compañía de Jesús
[una sociología]
5. Hombre / Sujeto
[una antropología]
6. Ejercicios Espirituales
[un método espiritual hacia Dios]

1. TRINIDAD/DIVINA MAJESTAD

Padre

Creador
Sapiencia

Jesús / Cristo

Misterios Vida de Cristo
Encarnación
Descenso
Cruz
Vita Christi

Resurrección
 Humanidad de Cristo
 Seguimiento
 Conformación
 Imitación
 Corazón de Jesús

Espíritu Santo

Inspiración
 Espiritualidad Ignaciana

Criatura

Ángel
 Hombre / mujer
 Mediador
 María
 Principio y Fundamento
 Alabanza
 Reverencia
 Servicio
 Indiferencia
 [Ver también: Salvación y Redención]

2. LA IGLESIA

Universalidad

Santidad
 Jerarquía
 Papa / Romano Pontífice / Vicario de Cristo
 [Ver también: Misión]
 Preósito General
 Cuarto Voto
 Profeso
 Mediador
 Magisterio de la Iglesia
 Mandamientos
 Inquisición
 Moral y Jesuitas

PROPUESTA DE LECTURA SISTEMÁTICA

Servicio/Fruto

Carisma

Contemplativo en la acción

Laicado

Comunidad de Vida Cristiana (CVX)

Familia

Institutos religiosos femeninos

Compañía de Jesús

Fundación

Cuerpo apostólico

Comunidad

Gobierno

Congregaciones

Prepósito General

Asistente

Provincial

Rector

Superior

Consejero

Colateral

Misión

Ministerios

Fórmula del Instituto

Constituciones

Votos

Pobreza

Castidad

Obediencia

Grados

Hermano Coadjutor

Sacerdocio

Profeso

Reglas CJ

Normas Complementarias

Privilegios

Estipendios-beneficios

Discurrir

Sacerdocio

Sacramentos

Confesión

Misa

- Liturgia
 - Coro
 - Alabanza
- Ministerios de la palabra
 - Ejercicios Espirituales
 - Acompañamiento
 - Enseñar a los niños
 - Colegios
 - Conversación
- Consolar
 - Hospitales
 - Cárceles
- Pacificar
- Reconciliación
- Parroquias

Formación

- Operario

Edificación / desedificación

Ejemplo

Evangelización

- Viña
- Ecología
- Mundo
 - Ciudad
 - Ciencias naturales
- Ecumenismo
- Diálogo interreligioso
 - Islam
 - Hinduismo
 - Zen
- Cultura
 - Inserción
 - Opción preferencial por los pobres
 - Fe - Justicia
 - Comunidades de inserción
 - Exclusión
- Increencia

3. IGNACIO

Cultura

Flos Sanctorum
Vita Christi
Ludolpho de Saxonia
Anima Christi
Amadís de Gaula
Honor

Peregrino

Autobiografía
Loyola
 Conversión
 Imitación
Cartuja
Arévalo
Manresa
 Cardoner
 Montserrat
Jerusalén
Barcelona
Alcalá de Henares
 Alumbrados
 Inquisición
Salamanca
 Cárcel

Amigos en el Señor

París
Estudios
Amberes / Brujas / Londres
Cartuja
Montmartre
 Fabro, R
 Javier, F.
 Laínez, D.
 Bobadilla, A. N.
 Rodríguez, S.
 Salmerón, A.

Codure, J.

Broét, R

Jayo, C.

Venecia

Roma

La Storta

Deliberaciones 1539

Lenguaje Ignaciano

Ejercicios Espirituales

Momento / nonada

Formula del Instituto

Diario Espiritual

Locuela / cosa / esférico

Constituciones

Proemio

Autobiografía

Locos por Cristo

Cartas

Mística Ignaciana

Cardoner

Manresa

La Storta

Diario Espiritual

Misa

Calor

Suavidad

Tibieza

Tacto

Dulzura

Claridad

Aplicación de sentidos

Discernimiento

Mistagogía

Todo

Contemplativo en la acción

4. COMPAÑÍA DE JESÚS

Amigos en el Señor / Primeros compañeros

Fabro, R
 Javier, F.
 Lainez, D.
 Bobadilla, A. N.
 Rodríguez, S.
 Salmerón, A.
 Codure, J.
 Broét, R
 Jayo, C.

Polanco, J. A. de
 Nadal, J.

Borja, F.
 Comunidad

Carisma

Fundación
 Ayuda a las ánimas
 Contemplativo en la acción
 Modo de proceder
 Discreta Caritas
 Privilegios
 Discretio
 Comunidades de Solidaridad
 Instituto
 Formula del Instituto
 Constituciones
 Proemio
 Normas Complementarias
 Reglas de la C]

Admisión - Formación - Incorporación

Candidato
 Examen de candidatos
 Impedimento
 Despedir
 Discreta caritas

Noviciado

Votos

Dimisión

Renuncia

Estipendios-Beneficios

Pobreza / Castidad / Obediencia

Juniorado

Escolar-Letras

Estudios

Colegios

Ratio Studiorum

Pedagogía Ignaciana

Magisterio (etapa de formación)

Teología (etapa de formación)

Tercera Probación

Jesuíta

Misión-Cuerpo apostólico

Ayuda a las ánimas

Discurrir

Disponibilidad

Universalidad

Compasión

Sacerdocio

Sacramentos

Liturgia

Misa

Confesión

Ministerios

Ministerios de la Palabra

Conversación

Ejercicios Espirituales

Acompañamiento

Enseñar a los niños

Ciencias naturales

Consolar

Cárcel

Hospitales

Parroquias

Unión de los ánimos

Amigos en el Señor
Cartas
Comunidad
Familia

Gobierno

Discretio
 Cómodos
 Circunstancias
Deliberaciones 1539
Congregaciones
Decreto
Discernimiento comunitario
Obediencia
 Cuenta de Conciencia
 Representación
Disponibilidad
Prepósito General
 Asistente
 Provincial
 Consejeros
 Rector
 Superior
 Colateral

5. HOMBRE/SUJETO

Ser humano

Hombre
Criatura
Sujeto
 Mundo
 Cultura
 Iglesia
 Circunstancias

Cuerpo

Carne
 Dolor
 Enfermedad

Apetito
 Placer
 Ayuno
 Sentidos
 Sensualidad
 Calor
 Suavidad
 Tibieza
 Tacto
 Claridad
 Dulzura
 Escucha
 Gustar
 Sexualidad
 Muerte

Vida Afectiva

Afecto
 Deseo
 Edificación / Desedificación
 Contricción
 Escrúpulo
 Afección desordenada
 Agitación
 Ambición
 Codicia
 Avaricia
 Vanagloria
 Soberbia
 Binarios
 Culpa
 Temor
 Amor
 Compasión
 Descenso
 Alegría
 Consolación
 Consolación sin causa precedente
 Delectación
 Devoción
 Contento
 Quietud
 Vergüenza

Repugnar
Aborrecimiento

Alma / Libertad

Memoria
Entendimiento
 Pensamientos
 Confusión
 Persuasión / Suasión
 Engaño
 Cogitación
 Conjetura
 Consideración
 Estimativa
 Sindéresis
 Reflectir
 Colegir
 Certeza
 Conocimiento interno
 Meditación y autoconocimiento
Voluntad
 Virtudes
 Humildad
 Maneras de Humildad
 Abnegación
 Vencerse a sí mismo
 Confianza
 Perseverancia
 Descanso
 Dinero
 Pobreza
 Acompañamiento / Corrección
 Disponibilidad
 Obediencia
 Fe-Esperanza-Caridad
 Santidad
 Castidad / Celibato
 Discreta caritas
 Penitencia
 Pecado
 Trabajo / obra
 Santidad

Espíritu

Devoción
 Discernimiento / Discretio
 Consolación
 Alegría
 Consolación sin causa precedente
 Desolación
 Delectación
 Tibieza
 Tristeza
 Mal Espíritu
 Teología Espiritual
 Oración
 Tomad Señor y Recibid / Anima Christi
 Examen
 Anhélitos
 Meditación
 Coloquios
 Contemplación
 Composición de Lugar
 Aplicación de sentidos
 Contemplación para alcanzar Amor
 Buscar y Hallar
 Contemplativo en la acción
 Principio y Fundamento

Experiencia de Dios

Encontrar a Dios
 Camino
 Discurrir
 Buscar
 Discernimiento
 Contemplativo en la acción
 Sentir
 Todo

6. EJERCICIOS ESPIRITUALES**Principio y Fundamento**

Criatura
 Alabanza

Reverencia
 Servicio
 Indiferencia
 Afección desordenada
 Libertad
 Anotaciones
 Apartamiento
 Casas de Ejercicios
 Liberalidad
 Gustar
 Ejercitador / a-ejercitante
 Presupuesto
 Entrevista
 Plática
 Modo y orden
 Oración: [Ver en las otras Semanas: Oración]
 Anima Christi

Primera Semana

Pecado
 Penitencia
 ayuno
 Contrición
 Culpa
 Oración: [Ver en las otras Semanas: Oración]
 Modos de orar
 Oración preparatoria
 Preámbulo
 Examen
 Distracción
 Divertir
 Composición de Lugar
 Meditación
 Imaginación
 Memoria
 Entendimiento
 Voluntad
 Coloquios
 Escatología
 Lágrimas
 Confesión

[Ver también: Experiencia de Dios]

Segunda Semana

Examen

Discernimiento

Mal espíritu

Rey Temporal

Servicio

Oblación

Encarnación

Trinidad

María

Elección

Banderas

Binarios

Maneras de Humildad

Oración: [Ver en las otras Semanas: Oración]

Oblación [de mayor estima]

Carnal

Contemplación

Aplicación de Sentidos

Repetición

Reflectir

Coloquios

Seguimiento

Pobreza

Conocimiento interno

Humanidad de Cristo

Misterios de la Vida de Cristo

[Ver también: Jesús / Cristo]

Tercera Semana

Cruz

Maneras de Humildad

Confirmación

Misterios de la Vida de Cristo

Dolor

Lágrimas

Oración: [Ver en las otras Semanas: Oración]

Contemplación

Aplicación de Sentidos

Repetición

Coloquios

Reglas "ordenarse en el comer"

Cuarta Semana

Apariciones

Contemplación para alcanzar Amor

Encontrar a Dios

Tomad, Señor...

Todo

Buscar

Salvación

Oración: [Ver en las otras Semanas: Oración]

Contemplación

Aplicación de Sentidos

Repetición

Coloquios

Ayudas

Anotaciones

Adiciones

Silencio

Cosas de Ejercicios

Reglas

Discernimiento / Discretio

Consolación

Consolación sin causa precedente

Desolación

Tristeza

Turbación / Agitación

Tentación

Temor

Espíritus

Mal espíritu

Moción

Mudanza

Reglas para sentir Iglesia

Reglas "distribuir limosnas"

Reglas ordenarse comer

Escrúpulo

Directorios

Biblia y Ejercicios

Modalidades / Adaptación / Aplicación / Métodos

Modalidades / Adaptación

Ejercicios en la Vida Ordinaria

Ejercicios y Diario Intensivo de Progoff

Ejercicios y Focussing

Ejercicios y Gestalt

Sadhana

Zen

A

ABNEGACIÓN

2. *El término y sus contextos.* El término a. no se encuentra de modo explícito en el *Autógrafo* de los *Ejercicios*, ciertamente, pero sí en las primeras adaptaciones y textos latinos. En [Ej 87], el texto *Helyar* 67 menciona la a. como el segundo de los tres motivos por los que se hacen las "penitencias externas"; en el *Autógrafo* aparece la expresión "por vencer a sí mismo". En [Ej 16], el texto *Exercitia Magistri Ioannis* (del Maestro Juan) 17 va más allá que el *Autógrafo*, cuando la súplica a Dios ("que el afecto sea inclinado al lado opuesto") la explica: "pues eso es abnegarse a sí mismo" (*hoc est enim abnegare semetipsum*), y prosigue: "y lo que antes sumamente aprecié, lo reputo por basura, para ganar a Cristo", que evoca a *Flp* 3, 7. En [Ej 95], dos textos citan directamente en la alocución de Jesucristo la exigencia de la a. de *Mt* 16, 24 o *Me* 8, 34: el *Maestro Juan* 112: "el que quiera seguirme, niegúese a sí mismo, tome su cruz y sígame"; y el *Martinensis* 55: "el que quiera venir en pos de mí, niegúese

a sí mismo, tome su cruz y sígame". En [Ej 135], la a. caracteriza el texto del *Maestro Juan* 155 frente al *Autógrafo* ampliando el estado de la "perfección evangélica": "que está en la abnegación y en dejar parientes, amigos, facultades y todo lo que poseemos".

Hay otros términos próximos a la palabra a.: "vencer a sí mismo" [Ej 21.87]; "abajarse, bajeza propia" [Ej 116.165.258.289.324]; "humillarse" [Ej 75.108.165-168]; "diminuirse" [Ej 58] (la *Vulgata* traduce *mei contemptum*); "despreciarse, aborrecer sus propias operaciones" [Ej 63]; "hacer/afectarse contra su propio..." [Ej 16.97.157; cf. 164.168]; "hacernos indiferentes" [Ej 23; cf. 155.179]; "quitar el afecto" [Ej 153-155]; salir de su propio "amor/querer/interés" [Ej 189] (esta formulación recuerda expresiones de la *Imitatio Christi* I, 25; III, 32, 56 sobre la a.); también en latín *exinanire semetipsum* [Ej 53] según *Helyar* 12 y *Versio Prima*; *abicere/contemnere (semetipsum)* [Ej 58] según la *Vulgata*, [Ej 142] según *Helyar* 38 y la *Vulgata*, [Ej 147] según la *Vulgata*; ver también [Ej 167] según la *Vulgata*. Estos conceptos concuerdan además

con la contraposición agustiniana de "orgullo y desprecio del prójimo/de Dios" frente a "humildad y amor de Dios/del prójimo". Cercanas a la a. están las temáticas de la disposición para la voluntad de Dios (cf. [Ej 1.5.135]); del humillarse ("deshonor", "injurias", "oprobios", "menosprecios") (cf. [Ej 23.116.146.147.167]); del desear sufrir y del seguimiento e imitación de Cristo (cf. [Ej 98.109.168]); así como de los sufrimientos y trabajos en su servicio (cf. [Ej 116]). La a. tiene su correspondencia en la humildad; y su contrario, en el rechazo de Dios/del prójimo por la soberbia o por un falso y aislado amor propio.

2. *La abnegación en los textos ignacianos. 2.1. La Autobiografía.* En la *Autobiografía*, donde el término a. no se encuentra explícitamente, puede manifestarse en la vida de Ignacio un progresivo desarrollo de la apertura a la concreta voluntad de Dios en la agradecida y libre aceptación de sí mismo y en la amante entrega de sí mismo (cf. García de Castro, 333-355).

En los textos fundacionales de la CJ surge pronto el término a., sobre todo en reflexivo o referido a la "propia" voluntad y juicio, al "amor propio" un amor egoísta que no es ordenado según el amor de Dios y carece de indiferencia y discernimiento espiritual. Es significativo el cambio de "perfecta" a. (F40) a "mayor" a. (F50; [Co 81.103.258]), que traslada la a. a la dinámica del *magis* del seguimiento.

2.2. *Los primeros documentos.* Las *Deliberaciones* de los Primeros Compañeros de 1539 expresan el temor de que la aceptación de la obediencia religiosa pudiera retraer a algunos candidatos de su ingreso, porque "muchos [...] más persiguen lo suyo y la voluntad propia,

que lo que es de Cristo y la plena abnegación de sí mismos" (MCo I, 6). Y positivamente se añade que tiene un mérito heroico quien está dispuesto a obedecer en todo, "negando el juicio propio y a toda su voluntad" (MCo I, 7).

La *Fundación de Colegios* de formación se fundamenta en 1541 en que los candidatos ya formados difícilmente estarán dispuestos a aceptar el modo de vida de la CJ caracterizada por la obediencia en la misión "así por los grandes trabajos que se requieren en ella, como por la mucha abnegación de sí mismos, estando aparejados para caminar y trabajar hasta en cabo de todo el mundo" (MCo 1,50; cf. [Co 308]). La formación científica, que para "el escopo que derechamente pretende la Compañía, ayudar a las ánimas suyas y de sus próximos a conseguir el último fin para que fueron criadas", es muy útil, necesita sin embargo "el fundamento debido de la abnegación de sí mismos y aprovechamiento en las virtudes" [Co 307]. En sus *Consideraciones sobre la pobreza* insiste Ignacio en la importancia de un estilo pobre de vida para el apostolado: "teniendo, no serían tanto diligentes para ayudar a los prójimos, ni tanto dispuestos para peregrinar y pasar adversidades, y no se puede tan bien persuadir a los próximos a la vera pobreza y abnegación propia" (MCo I, 79).

El voto especial de obediencia respecto de las misiones ante Dios y por tanto también ante el Papa como Vicario de Cristo, que en las *Constitutiones circa Missionibus* (1544-1545) es designado como "nuestro principio y principal fundamento" (MCo I, 162), en la *Formula Instituti* de 1540 es designado como medio, añadiendo "para una mayor humildad de nuestra Compañía y una perfecta mortificación de cada uno y abnega-

don de nuestras voluntades" (F40). En 1547-1548 se considera "si será bien mudar la causa dada en la bula del voto especial del papa (mayor humildad y abnegación perfecta y mortificación) porque no pareciese que se tienen por perfectamente abnegados etc. los que son de la CJ; y si podrían tocarse las causas siguientes: primera, la devoción de obediencia a la sede apostólica; segunda, mayor abnegación de la voluntad propia, sin decir perfecta; tercera, más cierta dirección del Espíritu Santo" (*MCo* 1,323; cf. 301). Y así indica luego la *Formula Instituti* de 1550 la motivación: "por una mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y mayor abnegación de nuestras voluntades y por una más cierta dirección del Espíritu Santo [...]" (F50).

2.3. *Las Constituciones*. La obediencia en la CJ se basa en la obediencia de la misión: la obediencia de ejecución, de voluntad y de entendimiento ("negando con obediencia ciega todo nuestro parecer y juicio contrario en todas cosas que el superior ordena, donde no se pueda determinar [...], que haya alguna especie de pecado, haciendo cuenta que cada uno de los que viven en obediencia se debe dejar llevar y regir de la divina providencia por medio del superior") sirve al alegre servicio en favor de todo el cuerpo de la CJ de acuerdo con la voluntad de Dios, "teniendo por cierto, que se conforma en aquello con la divina voluntad, más que en otra cosa que él podría hacer siguiendo su propia voluntad y juicio diferente" [*Co* 547]. Abnegación y obediencia se encuentran también unidas en la "Dubiorum series altera": "obedezcan en cuanto prometieron y cuanto sin pecado y sin ir contra la regla se pudiere, que es mayor abnegación" (*MCo* I, 281).

De acuerdo con su estilo de vida, la CJ insiste en la a. a lo largo de toda la formación: la alimentación, vestido y alojamiento de los novicios "será como cosa propia de pobres, persuadiéndose que será lo peor de la casa por su mayor abnegación y provecho espiritual y por venir a una igualdad y medida entre todos; que donde los primeros de la CJ han pasado por estas necesidades y mayores penurias corporales y los otros que vinieren para ella deben procurar por llegar cuanto pudieren a donde los primeros llegaron o más adelante en el Señor nuestro" [*Co* 81]. El contentamiento con el vestido pobre se exige y fundamenta: "Porque haciendo muchas y diversas probaciones humillando y abnegando a sí mismos, y haciéndose amadores de lo sano de dentro, y de lo roto de fuera, se hallen más aprovechados en espíritu y con mayores fuerzas internas a mayor gloria divina" (*MCo* I, 254). "Se ayuden en los vestidos para la mortificación y abnegación de sí mismos y poner debajo de los pies el mundo y sus vanidades; y esto cuanto, mirada la natura y usanza y oficio y otras circunstancias de las personas, se sufriere" [*Co* 297]. Pero, junto a toda probación y ejercicio de un estilo pobre de vida, se recalca el debido cuidado de conservación de la salud: "Procúrese con la divina ayuda que, aunque tenga en qué probarse la virtud y abnegación de sí mismos, no falte con que se sustente y conserve la natura para su servicio y alabanza, teniendo la consideración de las personas que conviene en el Señor nuestro" [*Co* 296].

De acuerdo con las "oblaciones de mayor estima y mayor momento", "aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano" [*Ej* 97] se ejercitan

los novicios en los servicios humildes: "se requiere en las probaciones de humildad y abnegación de sí mismo, haciendo oficios bajos y humildes, [...] tomar más prontamente aquellos en los cuales hallare mayor repugnancia, si le fuera ordenado que los haga" [Co 83]. De acuerdo con la elección de vida, todos los esfuerzos en el noviciado se dirigen a la aceptación del estilo de vida de Cristo (cf. [Co 101-102]): "para mejor venir a este tal grado de perfección tan precioso en la vida espiritual, su mayor y más intenso oficio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas cosas posibles; y el nuestro ayudarle en ellas cuanto el Señor nuestro nos administrare su gracia para mayor alabanza y gloria suya" [Co 103]; especial influencia adquiere esta exigencia por su inclusión en el *Summarium Constitutionum* 12. Asimismo, se anima expresamente a la a. (cf. [Co 280]; *Mem* 295). Ignacio considera el fundamento de la a. como más decisivo que largos ratos de oración o que las penitencias, tal como informa González de Cámara: "el Padre dijo que nunca le mudarían de bastar una hora a los estudiantes, presupuesta la mortificación y abnegación, la cual hace que fácilmente en un cuarto de hora haga más oración, que otro no mortificado en dos horas [...]. Añadió, que de 100 hombres que se diesen a largas oraciones y largas penitencias, los más de ellos venían ordinariamente a grandes inconvenientes; máxime, tocaba el Padre, de dureza de entendimiento; y así el Padre, todo el fundamento ponía en mortificación y abnegación de voluntad" (*Mem* 256).

La lucha contra el amor desordenado a los parientes (cf. [Co 61]), a los valores mundanos (cf. [Co

258]) y contra la ambición de puestos honrosos (cf. [Co 117]) es una tarea de abnegación. En el noviciado se ejercita la actitud de obediencia correspondiente a [Ej 97] y [Co 547]: "se esfuercen en lo interior de tener la resignación y abnegación verdadera de sus propias voluntades y juicios conformando totalmente el querer y sentir suyo con lo que su superior quiere y siente en todas cosas, donde no se viese pecado, teniendo la voluntad y juicio de su superior por regla del propio, para más al justo conformarse con la primera y suma regla de toda buena voluntad y juicio, que es la eterna bondad y sapiencia" [Co 284]. Puesto que primeramente hay que preparar para las ciencias su necesario "fundamento de humildad y virtud", eso vale para el estudio en el noviciado: "les ayuda para lo dicho de su abnegación y para más crecer en la virtud y devoción" [Co 289].

Finalmente, acabados los estudios, en la Tercera Probación debe darse especial importancia a la "escuela del afecto, ejercitándose en cosas espirituales y corporales, que más humildad y abnegación de todo amor sensual y voluntad y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios N. S. pueden causarle; para que habiéndose aprovechado en sí mismos, mejor puedan aprovechar a gloria de Dios N. S." [Co 516]; en este texto resuenan las consideraciones de Ignacio sobre la pobreza. Antes de la admisión definitiva no solo ha de examinarse la suficiente formación científica: "deben esperar los que en la abnegación de sí mismos y virtudes religiosas no tuviesen el testimonio que conviene enteramente" [Co 518]; sean admitidas solamente "personas escogidas en espíritu y doctrina, y muy a la larga ejercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y

abnegación de sí mismos, con edificación y satisfacción de todos" [Co 819]. Tras la admisión apenas se menciona ya la a. -no porque ya no tenga importancia, sino porque se la presupone como fundamento y evidente actitud básica del jesuita. Así también puede exigirse del Superior general: "debe también ser libre de todas pasiones, teniéndolas domadas y mortificadas, porque interiormente no le perturben el juicio de la razón" [Co 726].

2 A. *El Epistolario*. En el *Epistolario* se encuentra el término a. ya desde 1545 en las cartas escritas *ex commissione* y a partir de 1551 también en las cartas redactadas personalmente por Ignacio. "Abnegar"/"abnegación" son utilizados sobre todo reflexivamente o referido a voluntad propia, juicio propio *I amor sui*. Conceptos cercanos son "obediencia", "resignación de sí mismo" y "recta intención". Ignacio ve lo peculiar de la vida religiosa en vivir según el modelo y la "instrucción" de Cristo, que "siendo en gloria de tanto poder, de tanta sabiduría y de tanta bondad, no obstante se sometió a la potestad, al juicio y a la voluntad del hombre tanto ínfimo (cf. *Flp* 2ss)" [Epp I, 124]. Dios regala su consolación "a las ánimas dedicadas a su divino servicio, las cuales abnegando el amor propio, han hecho oblación de sí mismas íntegramente a su creador" [Epp VI, 216; cf. *Epp* XI, 185]. La a. es implorada como "gracia" del seguimiento en la vida religiosa: "todo religioso debe estar dispuesto a hacer cuanto le será encomendado con toda abnegación del propio amor y juicio, [...] estad siempre de buen ánimo, y procurad todos impetrar la gracia de Dios N. S. de abnegaros totalmente para que podáis serle verdadero discípulo" [Epp V, 202]; cf. *Mt* 16, 24).

La motivación cristológico-apostólica de la a. marca también decisivamente las instrucciones para los jesuitas enviados a nuevas fundaciones: "cada uno, haciendo recta su intención de modo que totalmente *quaerat non quae sua sunt, sed quae Jesu Xpi*, se esfuerce en hacer grandes propósitos y deseos de ser verdadero y fiel siervo de Dios, y dar buena cuenta de sí en toda cosa que le será encomendada, con verdadera abnegación de la propia voluntad y juicio, sometiéndose totalmente al gobierno de Dios por medio de la santa obediencia, ora sean empleados en grandes cosas, ora en cosas bajas; y hagan oraciones fervientes cuanto puedan para obtener esta gracia del dador de todo bien" [Epp III, 543; cf. IV, 409; X, 694; XI, 364; XI, 366; XI, 533].

A un jesuita, que se siente sobrecargado en su trabajo, le recomienda Ignacio la a. como una de las "virtudes sólidas": "se cuide de querer humillarse tanto, que sea dar lugar al espíritu de la pusilanimidad. Los dones de Dios no se deben estimar en poco, aunque las propias imperfecciones se desprecian, como es el deber [...] y sobre todo V. R. recuerde que Dios busca las virtudes sólidas en nosotros, como son la paciencia, humildad, obediencia, abnegación de la voluntad propia, caridad, *id est*, buena voluntad de servirlo, y por él a los prójimos" [Epp VI, 110; cf. VIII, 148].

Obediencia y a. son para Ignacio característica decisiva de la Compañía. En una carta de Polanco sobre la obediencia se dice: "Heme extendido en hablar de esta santa virtud, [...] por la comisión dicha de N. P. que, aunque en todas religiones la tiene por necesaria, en esta muy especialmente, y en ella desea en el Señor nuestro que los que

son de la Compañía se señalasen; porque ni en austeridad de vestidos, ni ayunos, ni otras mortificaciones en nuestro común modo de vivir igualamos el de otros muchos; pero en esta obediencia y abnegación verdadera de voluntades y juicios desea mucho en el Señor nuestro que todos de veras nos aprovechásemos y señalemos" [*Epp* II, 63; cf. I, 615]. La obediencia y a. están ordenadas exclusivamente al servicio de Dios: "Cuanto al vivir religioso y conforme al instituto santo de la Compañía, se tiene también mucho cuidado, atendándose a la mortificación y a. y ejercicios de humildad y obediencia; la cual obediencia especialmente se procura hacer que sea entera en los sujetos de esta Compañía, no se sufriendo en casa propios juicios ni voluntades, sino toda sujeción y abnegación de ellos, y conformidad con el juicio y voluntad del que en lugar de Cristo nuestro Señor se toma por guía para acertar en su divino servicio" [*Epp* II, 641]. El propio Ignacio subraya: "En otras religiones podemos sufrir que nos hagan ventaja [en ayunos] y vigiliias, y otras asperezas que, según su instituto, cada una santamente observa; pero en la puridad y perfección de la obediencia, con la resignación verdadera de nuestras voluntades y abnegación de nuestros juicios, mucho deseo, hermanos carísimos, que se señalen los que en esta Compañía sirven a Dios nuestro Señor, y que en esto se conozcan los hijos verdaderos de ella; nunca mirando la persona a quien se obedece, sino en ella a Cristo nuestro Señor, por quien se obedece" [*Epp* IV, 671]. Una presentación de la CJ recalca: "Tenemos leyes y constituciones que, así como disponen a gran perfección y exigen vera abnegación del amor propio y del juicio, no son

fáciles de observar sino para varones espirituales" [*Epp* XII, 620].

La a. marca la vida toda en la CJ. A candidatos que entran en esa actitud se refieren algunas cartas para edificación: "[un caballero italiano] entra tan por la puerta que pocos creo han estado con tal resignación y abnegación muchos años ha" [*Epp* X, 515; cf. I, 332; II, 259; IV, 535; XI, 182; XI, 246]; sobre Nadal, se dice en su profesión: "en letras [estudios] de toda suerte, mucho más en la abnegación de sí mismo, es muy raro, y en toda virtud" [*Epp* IV, 208]. En la admisión se pone especial atención a la a.: "Por lo que respecta a aquel hombre de 40 ó 45 años, aun cuando por lo demás fuese muy apto, no resignándose libremente para cada ministerio que la obediencia le ordenase, no está maduro para la Compañía. Se le podrá exhortar a hacer el bien, y aún a pasar adelante en la vía de la abnegación del amor propio; y cuando esté preparado para entrar por la puerta, su R.V. nos avisará" [*Epp* IX, 173]. Los candidatos son informados claramente: "Convendrá que entienda que las probaciones que usa la Compañía y las cosas más difíciles de aquella, especialmente respecto a la obediencia y abnegación de su propia voluntad y juicio; y cuando todas estas cosas le agradasen, V. R. nos avisará" [*Epp* XI, 237; cf. VIII, 148; XII, 559s.]. En la renuncia a los bienes, libre del amor desordenado a parientes, se elogia la "abnegación mayor de la carne y sangre" [*Epp* VII, 158; cf. VI, 500], "porque además de ser este modo más conforme a la debida abnegación y resignación, también es conveniente para la mejor dispensación" [*Epp* VI, 500].

En cuanto a las misiones, se recalca especialmente la "disciplina" de la a. (cf. [*Epp* II, 288; VII, 344]).

tos jesuitas descontentos de su destino son exhortados frecuentemente a la abnegación. Un jesuita preocupado excesivamente por su salud, oye: "aquel deberías ciertamente imitar quien por ti 'se hizo obediente hasta la muerte, y muerte de cruz' (*Flp* 2, 8), aun si con Él, por no perder la obediencia, perdieras la vida. [...] ¿O haces tan valiosa esta mísera y breve vida, que habrás que dejar de todos modos, que no estás preparado a cambiarla por la felicísima y eterna, oyendo Cristo que dice: 'quien ama su alma, la pierde; y quien la odia, la custodiará para la vida eterna' *Qn* 12, 25)? [...] No pienso detenerme en hacerte presente la caridad y prudencia de tu propósito, con la cual dirige aquellos, que Dios ha confiado a su cuidado, y según las fuerzas y el talento y la inclinación de ánimo de cada uno los distribuye en varios empeños de nuestro Instituto, siempre que hayan abnegado su voluntad propia" [*Epp* II, 84-85; cf. II, 147].

El *Memorial* informa cuánto tiene Ignacio en cuenta como superior las inclinaciones de los particulares: "Suele N. P. mucho cooperar con las inclinaciones *velut* concurriendo, es decir, no hace nunca, en cuanto se puede, violencia a ninguno; [...]. Todo lo que en este lugar se dice del cuidado que nuestro Padre tenía con las inclinaciones de los subditos, lo entienda (y así ejecutaba) de quienes eran verdaderos hijos suyos y de la Compañía: quiero decir, de los perfectos obedientes y meramente resignados en el parecer y la voluntad del superior. Porque los que no tenían esta indiferencia y abnegación propia, o no descansaba hasta verlos del todo muertos a las inclinaciones del juicio y voluntad, o finalmente los despedía de la Compañía. [...] N. P. dijo [...]: "Yo deseo mucho en todos

una general indiferencia, etc.; y así, presupuesta la obediencia y abnegación de la parte del subdito, yo me tengo hallado mucho bien de seguir las inclinaciones" (*Mem* 114.115.117; cf. [*Epp* VII, 34]). A la a. corresponde en el que manda la "circunspección, que busca la discreta caridad" [*Epp* V, 202].

Ante todo en los oficios bajos y estudios se exhorta a la a.: "exhortarlos a la abnegación de sí mismos, les ayudará para proceder alegremente en el divino servicio" [*Epp* VI, 215; cf. IV, 344; V, 49; V, 579; VI, 216; XI, 441; XI, 477]; "esforzaos en dar buen ejemplo de obediencia perfecta y humildad a los nuevos; y puesto que sois veteranos en la Compañía, mostradlo en la abnegación de todo amor propio, y en la verdadera y perfecta obediencia" [*Epp* IX, 233]. La fijación en las propias inclinaciones debilita la a. y la indiferencia en el servicio de Dios (cf. [*Epp* IX, 247]). En la conclusión de una carta, se dice: "Dénos a todos su espíritu y gracia Cristo N. S. para acabar de abnegar este hombre viejo, y sentir y cumplir siempre su santísima voluntad" [*Epp* IX, 505]. Con rigor son reprendidos los escolares, que instigan contra la obediencia, "haciéndose grandes intérpretes y limitadores de la obediencia, a cada paso diciendo que no quieren ser homicidas de sí mismos, etc. Esta es la peor doctrina y más perniciosa para la unión que pretendemos en la Compañía, y la perfección de la obediencia formada de caridad, que podría usarse; [...] Ese espíritu es propiamente de soberbia de juicio, y estraga toda la simplicidad y magnanimidad de la obediencia, [...] vea de reconocerse y enmendarse [...]; y a no tomar el espíritu y modo de proceder de la Compañía, muy mejor sería estar fuera de ella [...] Plega a Cristo N.

S. de darnos verdadera humildad y abnegación de nuestras voluntades y juicios para que merezcamos comenzar a ser sus discípulos [cf. *Mt* 16, 24]. Amén" [*Epp* XI, 277].

En la muerte de dos jesuitas escribe Ignacio: "Tenemos más envidia que compasión a los dos, porque dado que han conversado en nuestra Compañía con gran pureza, obediencia y abnegación de sí mismos y deseo de servir y glorificar a Dios N. S., no dudamos los haya tomado como frutos maduros, no queriendo diferirles más el inenarrable e inestimable premio que tiene preparado para los fieles y verdaderos siervos suyos" [*Epp* X, 322].

3. *Aclaración teológico-espiritual, histórica, exegética y psicológica.* La invitación bíblica a "negarse a sí mismo" (*Me* 8, 34 par.) aparece con (*avp?arne, omai*) "(ab-) negar, desechar, rechazar", un término que designa el "rechazo" de una relación de seguimiento. Es neutral, de entrada, y recibe su valor moral del objeto al que se aplica: Dios, Jesucristo, la fe, los ídolos, el ateísmo, las ambiciones mundanas. (*ájtaQvéo;iai*, es lo contrario de *ófiokoyéa*) "profesar". La invitación a un nuevo seguimiento en *Me* 8, 34-par., exige, "rechazarse a sí mismo", es decir, todo seguimiento de sí mismo en el seguimiento confeso de Cristo; la a. pasa, pues, por el abandono de los bienes materiales o de la posición social (cf. *Mt* 10,37; *Le* 14,26.33). Este paso decisivo en el seguimiento no es condición previa, sino consecuencia dentro de una preexistente relación de seguimiento de libre decisión personal. La a., como la cruz, no es el fin, sino la dimensión dolorosa pero aceptada del seguimiento conforme a la voluntad de Dios, por cuya dimensión el hombre participa, por la gracia, en la vida gloriosa. En ese horizonte, la a. resulta la amorosa entrega de sí mismo en

una misión libremente aceptada y reconocida como voluntad concreta de Dios para la propia vida.

Mientras que en los primeros tiempos de la Iglesia la interpretación de la a. se hacía preferentemente como martirio, en la obra ignaciana se refiere a la vida toda en obediencia para la misión.

"Abnegación" se aplica casi como sinónimo de "mortificación", pero hay que distinguir estos términos: "Mortificación" se usa también en plural, es decir aplicado a los hechos singulares, generalmente para corrección de inclinaciones desordenadas o pecaminosas. Puede ser egocéntrica y exagerada; debe aplicarse tras lúcido discernimiento con la debida moderación; puede también sufrirse pasivamente. "Abnegación" sólo se usa en singular como una actitud básica y activa, aunque también otros pueden incitar a ella. Lo decisivo no es cuánto, sino si uno se niega a sí mismo, donde la a. encuentra su medida en amar "sin medida", y donde ésta es impulsada por el *magis* de la voluntad concreta de Dios en la misión. La a. es el lado doloroso de la libre entrega personal en amor.

Como realización referida a sí mismo, la a. degenera en intento egocéntrico de arrogante autoliberación; como resignación que se abandona a un destino exterior degenera en desprecio de los dones de Dios con falsa humildad. Ambas actitudes erróneas están en relación con tendencias psicopatológicas o trastornos de la persona o de la comunidad. A causa de estos dos fallos, por un lado, en la historia de las espiritualidades cristianas o no cristianas se analiza la a. críticamente, y con razón; otras veces, y

con frecuencia, se la rechaza cate-
górica e injustamente, especialmen-
te fe en las tendencias de exigencias
| categóricas de "autorrealización".
Movimientos filosóficos, psicológi-
cos, ecológicos, y espirituales po-
: drían mostrar de nuevo el rostro li-
berador de la a. cristiana para el
desarrollo humano, unido a la crea-
ción entera bajo términos como
"autotranscendencia", "autolimita-
ción" o "solidaridad".

I La a. tiene su fundamento teo-
| lógico en la *kenosis* de Cristo, en la
1 decisión trinitaria (cf. [Ej 102]) de li-
I bre autoentrega del Hijo -en la en-
carnación, trabajos de la vida ter-
restre y pasión hasta la muerte-,
ordenada a la glorificación. Cristo,
en su vaciamiento de sí mismo (cf.
Flp 2, 7; *2Cor* 8, 9; [Ej 53]) "para ins-
trucción nuestra" [Epp I, 124], es
modelo ([Ej 344]: "dechado y regla
nuestra") de toda vida cristiana, cu-
yo fin es la gloria de Dios y la salva-
i ción que comporta de la creación
entera (cf. [Ej 23.230-237]). También
el fiat de María -humillándose (cf.
[Ej 108])- es base y modelo de res-
puesta libre a la llamada y obra de
{ Dios en apertura a la voluntad de
í Dios que se manifiesta nuevamente
; y para siempre. A esta llamada de
* libre entrega de sí mismo, en agra-
decida acogida de sí mismo, Cristo
invita a todos los hombres (cf. *Me* 8,
34ss.; [E; 95-98.146-147]).

Desde ahí parece claro hasta
qué punto la a. es una actitud acti-
va y básica de la libertad en el se-
guimiento personal. El que entra
en Ejercicios, "sea tal que pueda
determinar de su persona *etiam* pa-
ra estado" para en ellos "preparar
y disponer el ánimo para quitar de
sí todas las afecciones desordena-
das y, después de quitadas, para
buscar y hallar la voluntad divina
en la disposición de su vida para la
salud del ánimo" [Ej 1]. Cuando in-

clinaciones desordenadas impiden
esa disposición, "debe afectarse al
contrario [...] pidiendo a Dios
nuestro Señor el contrario" [Ej 16].
La a. no es un acto ascético de fuer-
za de voluntad para destrucción de
la propensión al pecado por el pro-
pio poder o para destrucción de sí
mismo como pecador, sino una li-
bre autoentrega por virtud de la
gracia y en agradecimiento por la
misericordia de Dios en el crucifi-
cado, que "de Criador es venido a
hacerse hombre y de vida eterna a
muerte temporal y así morir por
mis pecados" [Ej 53]. Incluso los
actos exteriores de penitencia sólo
se ejercitan "por vencer a sí mis-
mo", se emplean como medios pa-
ra aumentar la actitud básica inter-
na de la a. en calidad de libertad
para el seguimiento: "por vencer a
sí mismo y ordenar su vida sin de-
terminarse por afección alguna que
desordenada sea" [Ej 21].

En escuchar la llamada de Cris-
to a su seguimiento está la respues-
ta a la misericordia experimentada
de Dios, la "oblación de mayor esti-
ma" en la que el ejercitante "aun
haciendo contra su propia sensuali-
dad y contra su amor carnal y mun-
dano" [Ej 97], se dispone para la vi-
da concreta otorgada por Dios en la
imitación y comunión del segui-
miento de Cristo: incluso en pobre-
za, trabajos y padecer desprecios en
la vida terrena, pero con la promesa
de la gloria de la vida eterna. Antes
de la elección de vida se medita el
descenso acordado por una trini-
dad acorde de voces, descenso del
Hijo desde la eternidad divina a la
pobreza, trabajos y desprecios de la
vida terrestre, cuya meta es la sal-
vación del hombre (cf. [Ej 102ss.]);
expresamente se considera la hu-
mildad, en sus "tres maneras" "pa-
ra hombre afectarse a la vera doctri-
na de Cristo nuestro Señor" [Ej

164]. No el ejercicio del poder o las grandes realizaciones, sino la libre y humilde entrega de Cristo en su misión, que respeta la libertad del hombre y nuevamente la constituye por amor, es el modelo de la vida cristiana. La elección de vida debe hacerse "con entera resignación de su voluntad; y si es posible, que llegue al tercer grado de humildad, en que de su parte esté más inclinado, si fuese igual servicio de Dios, a lo que es más conforme a los consejos y ejemplo de Cristo nuestro Señor. Quien no está en la indiferencia del segundo grado, no está para ponerse en elecciones" (*MEx II*, 74ss.). El disponerse -el constante esfuerzo por la indiferencia y, más aún, la preferencia por el "modo de proceder" de Cristo- es "salir de su propio amor, querer e interés" [*Ej* 189] y requiere la discreción espiritual y la elección personal y responsable de aquello que "más nos conduce para el fin que somos criados" [*Ej* 23]. El "más" (*magis*) no es aquí un criterio abstracto, sino don y promesa del amor que en el encuentro personal con Cristo siempre de nuevo revive. Ignacio aconseja: "Plega a la divina y suma bondad de mover eficazmente el corazón de V. merced, para que suavemente se incline y aficione a lo que más agradable ha de ser en su santo acatamiento" [*Epp VIII*, 18].

Toda a. en la CJ se basa en la misión. La praxis propia de Ignacio muestra cómo él pone su vida totalmente al servicio de Dios dentro de la Iglesia y, por eso, defiende con vigor contra las tentativas de cambio de dentro o fuera de la CJ, la manera propia de seguimiento de Cristo, recibida y sentida en un discernimiento espiritual siempre nuevo. La a., como la obediencia, sirve únicamente al sometimiento bajo la dirección de Dios y ambas tienen

sus límites allí donde una orden de obediencia es reconocida claramente como contraria a la voluntad de Dios. En materia de órdenes de obediencia de los superiores, vale para Ignacio su propia praxis: "no hace nunca, en cuanto se puede, violencia a ninguno" (*Mem* 114); en eso y en los frecuentemente mencionados límites de la obediencia quedan también incluidos la libertad, ausencia de coacción y la estima de la persona, tan básicas para la abnegación. Y así las NC recuerdan a los superiores que dejen "convenientes espacios a la libertad individual. Deben ampliarse estos espacios de libertad en el Señor, según las muestras dadas de asimilación del espíritu de la Compañía y de actitudes de humildad y abnegación" (NC 354 §3). La "abnegación propia, fruto del gozo que procede de la presencia del Reino y de la progresiva identificación con Cristo" (NC 223 §4), es necesaria para la praxis del discernimiento espiritual personal y comunitario, en la escucha y respuestas al llamamiento de Dios. La a. no debe anular la persona en su propia responsabilidad, sino liberarla con los dones que le vienen de Dios para un servicio solidario y amoroso dentro de la comunidad del seguimiento de Cristo, para la entrega en la misión recibida. En eso todos los "trabajos" se ofrecen a Dios "mirando que por su amor los aceptamos, posponiendo nuestros gustos, para que en algo a su majestad sirvamos, ayudando aquellos por cuya vida él murió" [*Epp III*, 510]. Frente al exagerado énfasis ascético del esfuerzo humano -exigido a sí mismo o a otros-, Ignacio insiste con frecuencia en "conservar" la salud, la naturaleza, "el sujeto", la persona, el cuerpo todo de la CJ para mayor duración y fruto en el ser-

I vicio divino (cf. [*Epp* VI, 370; IX,
I 170; XI, 190; *Co* 296]).

I Raphaëla PALLIN

f / Cruz, Humildad, Mortificación, Obstina-
I ción, Penitencia, Soberbia, Vencer a sí mismo
I Virtudes.

I **BibL:** CEBOLLADA, R., "Del amor propio al
I amor de Dios: La abnegación en los *Ejerci-*
I *dos Espirituales*", *Man* 73 (2001) 357-370;
I COUPEAU, J. C., "Del 'yo' al 'nosotros': De
H una abnegación individual a la abnegación
I corporativa", *Man* 73 (2001) 371-386; DA-
I ESCHLER, R., "Abnégation", en *DSp*, 88-90;
i GARCÍA DE CASTRO, J., "El lento camino de la
B lúcida entrega (itinerario personal de Igna-
Jg do de Loyola hacia la abnegación)", *Man* 73
I (2001) 333-355; HAUSHERR, I., "Abnégation,
I renoncement, mortification", *Christus* 6
I (1959) 182-195; MARTÍNEZ, J. L., "Salir del
B 'amor propio' para hallar el 'sí mismo'. Un
It estudio de ética teológica", *MCom* 55 (1997)
H 157-200; MARYKS, R. A., "Abnegación e
H identidad del jesuita en Jerónimo Nadal
• (1507-1580)", *Man* 73 (2001) 387-396; MELLO-
j] Ni, J., "La abnegación, una alternativa para
ij; nuestro tiempo", *Man* 73 (2001) 419-427;
H MOLLA, D., "Espiritualidad ignaciana y sólida-
i; dad con los excluidos", *Man* 65 (1993)
H 169-182; OSUNA, J., "Ascética y disciplina en
I la espiritualidad ignaciana", *CIS* 25 (1994)
j] 25-46; PALMES, C., "La voluntad de Dios y
i] la abnegación en la espiritualidad ignacia-
i> na", en *La obediencia religiosa ignaciana*, E.
I Subirán, Barcelona 1963, 7-54; WULF, E.,
í "Selbstverleugnung und Abtötung ais
i; Übungen der Nachfolge Christi und ais
I Kennzeichen des neuen Lebens in Chris-
I tus", en *Geistliches Leben in der heutigen Welt*.
i" *Geschichte und Übung der christlichen Fróm-
i; migkeit*, Herder, Freiburg 1960, 34-98.

i ABORRECIMIENTO

I **T** a principal referencia a este tér-
I **JL/mino** y su verbo correspondien-
I te "aborrecer" es el tercer ejercicio
i; de la Primera Semana [*Ej* 63], repe-
I tición de los dos primeros, con su
lí triple coloquio para obtener conoci-
I miento y sentimiento interior: pri-
I mero de mis pecados, segundo del
H desorden de mi actividad y tercero

del mundo, con el fin de aborrecer
mi pecado, el desorden de mis ope-
raciones y las cosas mundanas y
vanas. Triple repetición de la pala-
bra: "aborrecimiento", "aborrecien-
do", "aborreciendo". La expresión
se vuelve a encontrar en [*Au* 14]: "Y
él tenía un aborrecimiento tan gran-
de a sus pecados pasados...", y en
[*Co* 101]: "Cuánta ayuda y beneficio
es para la vida espiritual aborrecer,
totalmente y no en parte, todo lo
que el mundo ama y abraza...",
donde se vuelve a encontrar el ter-
cer punto del coloquio: aborrecer
del mundo para apartar de sí las co-
sas mundanas y vanas.

De este sentimiento interior de
a., fruto de las meditaciones de la
Primera Semana, nace una moción
de la voluntad que arroja con fuer-
za su objeto; aquí, el mal en sus tres
modalidades: el pecado, el desor-
den, el mundo. El a. obliga no sólo
a la conversión, sino a la penitencia,
y lleva a su contrario: "Desear con
todas sus fuerzas todo lo que Cristo
nuestro Señor ha querido y abraza-
do" [*Co* 101]. En la formación es ne-
cesario "haber visto" de antemano
lo que concierne a los vicios, lo que
conduce a detestarlos y los reme-
dios que se aportan, para que la
predicación sea diferente de la en-
señanza escolar (cf. [*Co* 404]).

El Concilio de Trento hablará
de manera similar del modo de pre-
paración para la justificación: "[Los
hombres] se disponen para la justia-
cia misma [cuando] [...] empiezan
a amarle [a Dios] como fuente de
toda justicia y, por ende, se mueven
contra los pecados por algún odio y
detestación, esto es, por aquel arre-
pentimiento que es necesario tener
antes del bautismo" (DH 1526). Lo
propio de Ignacio es extender este
a. al desorden de la actividad y al
espíritu del mundo.

¿Odio a sí mismo o amor a sí mismo? El debate sigue siendo actual. La traducción de la *Versio prima* de los *Ejercicios* insinúa una posible desviación: *ut meipsum odio habens*. S. Pablo habla de un modo más preciso del conflicto entre la carne y el espíritu (*Gal 5, 16ss*). Si todo amor propio estuviera muerto en nosotros -escribía G. Bernanos al final del *Diario de un cura rural*-, "la gracia de las gracias sería amarse humildemente a uno mismo como uno más de los miembros sufridos de Jesucristo".

A este respecto se pueden leer las directrices -llenas de discernimiento ignaciano- en la carta a Francisco de Borja el 20 de septiembre de 1548 sobre la moderación en la ascesis: "porque al cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánimo" [*Epp II, 235*].

Claude FLIPO, SJ

Z' Conversión, Cuerpo, Mundo, Pecado, Penitencia, Primera Semana.

Bibl.: IPARRAGUIRRE, I., "Aborrecimiento" en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, OS, Roma 1978, 4-7.

ABSTINENCIA

La palabra pertenece al vocabulario de las "Reglas para ordenarse en el comer para adelante" [*Ej 210-217*] que están situadas al final de la Tercera Semana de los *Ejercicios Espirituales*. Se refiere a la relación del ejercitante con el cuerpo y especialmente con la comida, cuyo uso, para Ignacio, no es irrelevante para la vida espiritual: "porque el régimen del comer influye mucho en la elevación o depresión del ánimo" (D3, 15). Conocemos los exce-

sos de Ignacio en este terreno en los comienzos, cuando quería ir a Jerusalén "con tantas disciplinas y tantas abstinencias, cuantas un ánimo generoso, encendido de Dios, suele desear hacer" [*Au 9*]. En Manresa hizo falta la orden de su confesor para que aceptara romper una a. total prolongada [*Au 25*]. Sólo a través del discernimiento espiritual se puede llegar al justo medio.

Su experiencia se refleja en la Regla cuarta: haciendo un esfuerzo por suprimir lo que es normal, se llegará al justo medio que es necesario guardar en la comida y en la bebida, porque "así ayudándose y disponiéndose, muchas veces sentirá más las internas noticias, consolaciones y divinas inspiraciones para mostrársele el medio que le conviene" [*Ej 213*]. Lo que él aconseja está conforme con las reglas del discernimiento de espíritus: decidiendo de antemano la medida de la a. que nos proponemos hacer (cf. D3,15) y manteniendo informado a su confesor. Dios, "que nos conoce mejor que nosotros mismos", nos ayuda a encontrar el equilibrio gracias a ensayos.

El fin de esta a. es "vencer todo apetito desordenado" [*Ej 217*] y llegar a la templanza, para que los sentidos obedezcan a la razón y para que "con más lumbre se proceda y más se glorifique Dios nuestro Señor en nuestras ánimas y cuerpos" [*Co 300*; cf. también *Epp II, 233-237*]. Este equilibrio, el justo medio, la justa medida perseguida por Ignacio, se expresa en la moderación, *mediocritas*, que es el ejercicio de la virtud de la prudencia para no caer en un rigor excesivo o en un relajamiento demasiado grande (cf. [*Co 822*]), que aplica esta *mediocritas* a los trabajos del espíritu y del cuerpo, así como a la práctica de las constituciones. El impulso ilimita-

do del *magis* se encuentra incluido así en los límites de lo razonable, de la vida común y de la *discreta caritas* en la ayuda de las almas.

En la vida de Ignacio la a. voluntaria permanece, sin embargo, ante la oscuridad o la indecisión que paralizan; de esta forma, se convierte en una ofrenda que se dispone a encontrar lo que se desea: "Vistiéndome con pensamiento de abstenerme en tres días por hallar lo que deseaba, viniendo un conocimiento, que aun el tal pensamiento era de Dios" [*De* 45].

Las costumbres de la sociedad de consumo no favorecen el sentido de la abstinencia. Sin embargo, la a. es conforme a la antropología de las Ciencias Humanas: la única medida educativa -decía Freud- es la privación. Porque la privación querida con intención permite al deseo crecer: "Llegará un día en que les arrebatan el novio y entonces ayunarán" (Mí 9, 15). Pero Ignacio no obliga a los otros a la vía, a veces excesiva, que él mismo ha recorrido: "El Señor no os manda que hagáis cosas, que en trabajo ni detrimento de vuestra persona sean, mas antes quiere que en gozo en Él viváis, dando las cosas necesarias al cuerpo" [*Epp* I, 72].

Claude FLIPO, SJ

/ Ayuno, Carne, Cuerpo, Discreto, Mediocritas, Penitencia, Primera Semana, Reglas para ordenarse en el comer.

BIBL: CEBOLLADA, R., "Venir al medio'. La Adición décima y la ascesis en los Ejercicios Espirituales [82-90]", *Man* 69 (1997) 131-145; KOLVENBACH, P.-H., "Locos por Cristo (sabiduría y locura en Ignacio)", *CIS* 20 (1990) 63-64, 72-89; también en: *Decir... al Indecible'* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999, 115-131; RAHNER, H., *Génesis y Teología del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1966.

ACATAMIENTO-REVERENCIA

Son dos términos muy característicos de la espiritualidad ignaciana y, en gran parte, con un campo semántico coincidente, lo que hace oportuno tratarlos juntos.

"Acatamiento", derivado de *catar* que a su vez viene del verbo latino *captare*, significa "tratar de coger". Originariamente, a. significó "mirar con atención, admirar, contemplar"; después, hacia el siglo XIV, se usa también con el sentido de "tributar homenaje de sumisión", y se amplía posteriormente a la actitud de reconocer la autoridad de alguien con respeto y veneración.

"Reverencia", del latín *reverentiare*, significa la acción de reverenciar, respeto o veneración que tiene una persona por otra, acatamiento profundo; asimismo se llama r. la inclinación del cuerpo en señal de respeto y el tratamiento a las personas de alta dignidad religiosa o social. En la mitología romana, r. es el nombre de una divinidad que es hija del Honor y de la Majestad. En inglés *reverence*, en francés *révénence*, en italiano *riverenza* y en alemán *Verehrung* se emplean con significado similar al español.

Ambos términos son usados tanto en la literatura profana como en la religiosa, siendo muy frecuentes en los ambientes cortesano-caballerescos, que tanto marcaron la vida del joven Iñigo, como reverente acatamiento de los subditos al rey (cf. [*Ej* 92]) o del caballero a la dama. Sin embargo, en los escritos ignacianos llegados a nosotros, a. no aparece en sentido verdaderamente relevante hasta que no nos encontramos con el *Diario espiritual*, escrito en 1544-45, cuando Ignacio ya era, desde algunos años antes, superior general de la nueva orden.

Aquí hallamos a. por primera vez el día 27 de febrero de 1544, en el contexto de una visión trinitaria: "a la Santísima Trinidad un respecto de acatamiento y más allegado a amor reverencial que al contrario alguno" [De 83]. En un contexto análogo se vuelve a encontrar el 3 de marzo, al terminar la celebración eucarística, "con tanto intenso amor, sollozos y lágrimas, terminándose a Jesús, y conseqüenter parando en la santísima Trinidad, con un cierto acatamiento reverencial" [De 103]. Resulta, pues, evidente que la actitud del a. pertenece esencialmente al conjunto de experiencias que constituyen la mística ignaciana, produciéndole profundos sentimientos de aceptación incondicional amorosa de la voluntad divina.

De las más de treinta veces que sale el término a. en el *Diario*, unas veinte va acompañado de *reverencia*, *reverencial* o *reverenciar*. Va también unido a la idea de "humildad", unas once veces; y a la de "amor", unas nueve veces. Aunque estos términos no son estrictamente sinónimos, se hallan, sin embargo, en los textos ignacianos en estrecha relación. Los más próximos son sin duda a. y r., como aparece en un texto del 4 de abril: "No hallando reverencia o acatamiento amoroso, se debe buscar acatamiento temeroso, mirando las propias faltas, para alcanzar el que es amoroso" [De 187]. Aquí aparece además que, aunque en la concepción ignaciana a. incluye siempre el amor, es posible, sin embargo, un a. temeroso, digno de desearse, como ocurre también en la meditación del infierno, en la que se pide "interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las

penas eternas me ayude para no venir en pecado" [Ej 65].

El contexto pneumatológico del a. es sin duda el don de temor de Dios, el cual, lejos de ser miedo al castigo, temor servil [Ej 370], es el temor a fallar, a defraudar al amor del ser divino. El verdadero temor de Dios no se puede separar del don de piedad ni del de sabiduría, como desarrolla Tomás de Aquino (cf. *STh* II-II, q.19), y lleva a la adoración. En este sentido se usa a. en la contemplación de la natividad uniéndolo de nuevo a reverencia: "haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno [...] con todo acatamiento y reverencia" [Ej 114].

En el vocabulario ignaciano, r. es conocido sobre todo por el Principio y Fundamento de los *Ejercicios Espirituales* que comienza enunciando: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor" [Ej 23]. No deja de ser significativo que se halle entre alabar y servir a Dios, como diciendo que se trata de una actitud de veneración en sumo grado a Dios por su santidad, propia del acto de adoración. Dios se debe reverenciar por su grandeza y gloria.

De la r. hay una descripción muy clara en los *Ejercicios*. Cuando se habla del examen de la palabra se explica que "entiendo reverencia, cuando en el nombrar de su Criador y Señor, considerando acata aquel honor y reverencia debida" [Ej 38]. Se trata, pues, de una actitud que manifiesta profundo respeto, honor y adoración a Dios, por ser El quien es. Todo lo que Dios hace es para su adoración y gloria, pues El es el único Dios. "Adorarás al Señor tu Dios, y a él sólo servirás" (Mí 4, 10). Ahora bien, es evidente que Dios no tiene necesidad de recibir la a. o la glori-

ficación de los seres creados, pues esto lo haría depender de sus criaturas; por tanto, a. y r. a Dios, lejos de significar una imposición externa, proviene, en su modo más auténtico, del libre ejercicio del ser humano cuando se confronta con el misterio divino. En su presencia surge en el hombre la actitud del amor que adora y hace reverencia, al percibir que es en Dios donde encuentra su plena felicidad, la total realización de su salvación. En este sentido, el Principio y Fundamento dice: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante este salvar su ánima" [Ej 23].

En cuanto a la práctica de la r. en los *Ejercicios*, nótese pasajes como: al entrar en la oración, puesto en pie por espacio de un *Pater noster*, hacer una reverencia o humillación (cf. [Ej 75]). Siempre se resalta en la oración la r. debida a la divina majestad, incluso con actos externos (cf. [Ej 125]).

El sentido reverencial se extiende además a las relaciones interpersonales, particularmente entre sacerdotes y laicos, profesores y discípulos, superiores y subditos, "haciendo todas las cosas por su divino amor y reverencia" (cf. [Co 111.118.130.250.284.640.701]).

Rogelio GARCÍA MATEO, SJ

Z¹ Creador, Diario espiritual, Divina Majestad, Examen, Humildad, Obediencia, Oración, Principio y Fundamento, Servicio, Temor.

Bibl.: ALONSO, M., *Enciclopedia del Idioma*, Aguilar, Madrid 1984; MARTINI, C. M^a, *Hombres y mujeres del Espíritu. Meditaciones sobre los dones del Espíritu Santo*, Sal Terrae, Santander 1998; NEBREDÁ, A., "El camino de Ignacio. Estudio del acatamiento en los *Ejercicios Espirituales*", *Man* 32 (1960) 45-66; ID., "El acatamiento en la Primera Semana de los *Ejercicios*", *Man* 32 (1960) 127-138; PHILIPON, M. M., *Los dones del Espíritu San-*

to, Palabra, Madrid 1983; Ruiz JURADO, M., "En torno a la gracia de acatamiento amoroso", *Man* 35 (1963) 145-154.

ACCIÓN: / Trabajo

ACOMPANAMIENTO

El tema del a. espiritual tal y como lo entendemos hoy está más presente en la práctica de S. Ignacio que en sus escritos. ¿Qué significó para Ignacio acompañar? ¿En qué consistió su estilo de acompañamiento? Para responder a estas preguntas tenemos que hacer una incursión por la *Autobiografía*, así como por los testimonios que nos presentan Ignacio y los testigos de su vida. Hay un texto clave que expresa el sentido de este ministerio en la vida de Ignacio: "Cierto hallo, y regla general es para mí, que cuando me junto con alguno, aunque mucho pecador, para comunicar las cosas de Dios nuestro Señor, yo soy el que gano y hallo en mí provecho; cuánto más cuando con personas siervas y elegidas de Dios Nuestro Señor yo soy el que ganar debo con mucha parte en todo" [Epp 1 96].

Interesa ver tanto cómo Ignacio se fue convirtiendo en acompañante por la necesidad que tenía de buscar ayuda para su persona, como, sobre todo, el modo que tenía de acompañar a las personas con quienes se relacionaba. D. Lafnéz decía que P. Fabro, con ser un hombre tan versado en la dirección espiritual, comparado con Ignacio, era como un niño al lado de un hombre sabio (cf. FNH 86).

Para entender al Ignacio acompañante y este rasgo en la espiritualidad ignaciana, hay que acudir primeramente a lo que fue su vida, a su

Epistolario y al libro de los *Ejercicios Espirituales* en lo que se refiere a la relación individual tanto del que da los Ejercicios como del que los hace. En gran parte gracias al libro de Ignacio, la dirección espiritual o el consejo espiritual comenzó a surgir con nueva fuerza en el catolicismo, como una relación formal y permanente entre las dos personas implicadas (O'Malley 1995, 67). Así como los Ejercicios van más allá de una experiencia de un mes o unos días, también el papel del que acompaña a otro: es un itinerario que toca al conjunto de la vida misma. Uno de los rasgos más innovadores de los Ejercicios fue precisamente el papel que en ellos se asigna al acompañante. Si este resultaba muy útil durante los Ejercicios, podría ser también beneficioso durante la vida, en confesión o fuera de ella.

1. La "*conversación espiritual*": la *Autobiografía*. La *Autobiografía* permite entender no sólo cómo Dios dirigió y acompañó a Ignacio durante su vida, sino también cómo él dirigió y acompañó a muchas personas en su encuentro con Dios. También nos muestra cómo fue aprendiendo de los otros en esa búsqueda incansable de la voluntad de Dios. La *Autobiografía* abre el camino y da paso a los *Ejercicios Espirituales*, a las *Cartas*, a las *Constituciones* y a la *CJ* toda.

Si Ignacio sintió desde un principio el deseo de buscar ayuda espiritual en otros, mucho más fuerte fue su necesidad de ayudar a otras personas; necesidad que brota de su propia experiencia de haber sido ayudado. Es ciertamente en la ilustración del Cardoner donde hay que situar la conciencia ignaciana de su vocación apostólica: el paso del penitente solitario al apóstol

volcado a los otros. Desde su conversión se ha iniciado en él una necesidad de comunicar su mundo interior, con un fuerte impulso hacia la conversación espiritual. La experiencia le había enseñado muy pronto que, hablando con las personas, les hacía bien, y que comunicando lo que había recibido no disminuía, sino que aumentaba, su propia vida interior. Es al final de este período de Manresa cuando nos dice que: "Y a este tiempo había muchos días en que él era muy ávido de platicar de cosas espirituales y de hallar personas que fuesen capaces de ellas" [Au 34].

La *Autobiografía* nos hace descubrir que Ignacio buscaba a las personas para hablar de las cosas de Dios. Encontramos un nexo entre ese conversar con las personas de "las cosas de Dios" y el buscar a Dios. De palabra y por escrito, con sus hijos y con los extraños, era siempre el hombre dominado por una idea: acercar los hombres a Dios. No lo hacía desde teorías, principios o ideas, sino desde su propia experiencia interior vivida y asimilada.

2. *Un modo particular de acompañamiento: el Epistolario*. Después de la conversación, la correspondencia fue el medio de comunicación del que más se valió Ignacio. Su actividad epistolar fue intensa. Llama la atención el cuidado que ponía en escribir las cartas, sobre todo cuando trataban de asuntos graves o iban destinadas a personas de importancia. En ellas se tratan temas económicos, familiares, políticos, de vida religiosa, etc., y la mayoría responden a una situación concreta.

En las cartas se nos hace presente cómo el Ignacio acompañante se vale fundamentalmente de su

propia experiencia para guiar a otros en su encuentro con Dios. Ayuda y da pautas sobre cómo se han de superar los "escrúpulos y tentaciones" y cómo discernir los espíritus y sus diversas mociones en la persona; todo ello desde una relación cercana y afectiva con estas personas, intentando que ellas logren clarificarse desde lo que pasa en su interior. Así mismo, en su epistolario, Ignacio no sólo guía a personas, sino que aconseja el a. espiritual. Por ejemplo, le escribe a Bartolomé Romano: "sólo cambiándose interiormente se curará. Descúbrase al superior; pídale ayuda. Si no, será siempre el mismo" [*Epp* VIII, 328]. En la misma línea insistirá a otra persona: "no se deje llevar de sus propios impulsos, no sea que comprometa su constancia; guíese por personas ejercitadas" [*Epp* IV, 246].

Resalta la importancia que Ignacio concede al discernimiento espiritual en el a., cuando intenta descubrir la voluntad de Dios en las personas acompañadas. Son de importancia las "cartas espirituales" que Ignacio escribió a Teresa Rejadell, a Isabel Roser, y a Francisco de Borja (cf. [*Epp* I, 83-88.101.102; II, 233-237]); el santo les enseña a discernir el sentido providencial que las enfermedades y las contradicciones tienen para la vida espiritual. El discernimiento aparece siempre como criterio básico de su a. espiritual.

3. El acompañamiento sistematizado: Anotaciones e Instrucciones.

3.1 Las Anotaciones: en orden a la relación con Dios.

3.1.1 El término "director". Ignacio nunca usa esta palabra u otra semejante. Él habla siempre de "el que da los ejercicios", del mismo modo que el ejercitante es "el que

recibe los ejercicios", "el que se ejercita", "el que toma ejercicios". En las *Constituciones*, por su lado, se habla de un "superintendente" de las cosas espirituales: el superior, el confesor, el maestro de novicios (cf. [*Co* 431]). Este último sería el prototipo ignaciano del "padre espiritual" (cf. [*Co* 263]).

Inicialmente, cuando él personalmente daba a otro "modo y orden" de meditar o contemplar, fue para Ignacio de gran importancia diseñar la actitud ideal del individuo que deseaba ponerse "totalmente" en manos de Dios (cf. [*Ej* 5]). Más tarde trató de perfilar dicha actitud un poco más: las disposiciones que se requieren de parte del que se ejercita. Posteriormente, cuando sus primeros compañeros comenzaron a dar los Ejercicios a otros estudiantes, Ignacio se vio precisado a instruirles sobre el modo de darlos, sobre el papel "del que los da" y sobre el modo y la materia de la entrevista; e incluso se vio obligado a redactar para ellos un pequeño directorio. De ahí que en los veinte primeros números de las Anotaciones prevalezca la parte del maestro.

O'Malley (1995, 167-168), por su parte, ve la génesis de la función del "director" en la praxis de Ignacio y de los primeros compañeros. Su función era variada: a) actuar como maestro, por ejemplo, ofreciendo diversos métodos de oración; b) entregarse a conversaciones espirituales escuchando atentamente y luego dando consejo espiritual, atendiendo especialmente a las mociones internas, y c) proponer puntos para la oración. Debido a su frecuente experiencia en dar los Ejercicios, los primeros compañeros dieron origen a la palabra "director" y así quedó como término tradicional a través de los siglos.

3.1.2 *Necesidad de un acompañante.* Un aspecto esencial en los Ejercicios es la presencia de alguien que acompañe el proceso. El "director" es quien propone los temas de oración, garantiza el debido carácter y desarrollo del retiro y guía al ejercitante mediante el ejercicio del discernimiento espiritual. Su necesidad es por tanto obvia e imprescindible. De los *Directorios* se deduce claramente la absoluta primacía de Dios en la dirección de los Ejercicios. ¿Y el director humano? Toda la práctica antigua demuestra que los Ejercicios no se hacían sin alguien que los diese. Es precisamente en la introducción de esta presencia humana donde encontramos la originalidad de Ignacio con relación a sus precursores. De la habilidad y destreza en dar los Ejercicios depende, en buena medida, el resultado de los mismos. De aquí que la razón misma de la necesidad del "director" esté en el carácter del libro de los *Ejercicios*, que es un camino que no recorre uno solo, sino que supone la presencia de alguien que los proponga y guíe. Ignacio, por consiguiente, estima que los Ejercicios no se hacen sino bajo la dirección de otra persona.

Por tanto, la relación entre el que da los Ejercicios y el que los recibe es necesaria para el fin que se pretende con dichos Ejercicios. Y sin embargo, Ignacio asigna al facilitador un papel extrínseco a la misma experiencia fundamental. Porque, en definitiva, lo fundamental no es la relación, ni el diálogo, ni la comunicación -mucho menos la persona- entre quien da los ejercicios y quien los hace. Lo más importante es la comunicación directa entre Dios y su criatura. El que hace los Ejercicios no se entrega en ma-

nos del que los da, sino en manos de Dios.

3.1.3 *Su función con relación al proceso.* Se ha hablado de una triple función del "director" de Ejercicios (Iparraguirre 1955, 174): a) proponer la materia de meditación; b) dirigir al ejercitante en el camino de perfección; c) instruirle sobre las pautas indicadas en el libro. En fin, tiene que limitarse a preparar y disponer al ejercitante, para que sea Dios mismo el que le hable y mueva. Es el encargado de educar en la oración y ser guía en el proceso del retiro. Se trata de una relación complementaria. El que da los Ejercicios está al servicio del que lo hace, y éste reconoce en aquél a un intermediario activo que le ayuda a descubrir el plan de Dios sobre él.

El que acompaña en los Ejercicios da "modo y orden". Se trata de facilitar un proceso que se supone conoce bien. De él depende el éxito de la experiencia, supuesta la gracia de Dios. Un proceso que tiene que estar en función del sujeto, y no al revés. Supone no hablar excesivamente y dejar que el Espíritu Santo haga su trabajo. Dar "modo y orden" de las meditaciones y contemplaciones. Narrar brevemente y dar las explicaciones que se necesiten, sin pretender sustituir a Dios.

3.2 *Instrucciones: relación con los hombres.* Dentro del Epistolario ignaciano, las *Instrucciones* son documentos que tratan de orientar modos y pautas de comportamiento de un grupo de personas. En ellas podemos observar, de forma estructurada, muchos elementos referentes a la comunicación y al diálogo, centro del a., sobre todo en lo que toca a la escucha y a la forma de hablar, ver la psicología del sujeto al que se está ayudando y tener presente siempre al otro [Epp 1,179-

181]. Además, la necesidad de hablar bien, prepararse y la evaluación al final del proceso [*Epp* I, 386-389].

La conversación espiritual se muestra como parte del ministerio apostólico de la Compañía. Por ello, Ignacio escribe en las *Constituciones*: "cuanto a lo exterior, es de desear la gracia de hablar, tan necesaria para la comunicación de los prójimos" [*Co* 157], "gracia de conversar" [*Co* 624] y "forma de tratar y conversar con las gentes" [*Co* 814]. Él mismo hizo de la conversación un arma de su apostolado, y los primeros jesuitas lograron una intimidad y comunicación con sus oyentes que hoy impresiona (Iparraquirre 1959,11).

Saber escuchar y saber acompañar al otro en su proceso personal, parece ser la intuición de Ignacio en estas *Instrucciones*. Mucha atención al principio, medio y fin de la conversación. Se trata de llegar más al oyente para acercarle a Dios. El fin siempre es hacer fruto en el otro para la mayor gloria de Dios.

Conclusión. El sentido del a. lo encontramos tanto en la vida como en los escritos de Ignacio de Loyola. Él fue aprendiendo de Dios y de su experiencia con los hombres y mujeres de su época que convenía, a veces, para gloria de Él, abrir su corazón y su conciencia a otros. Ignacio no dudó en abrir su interioridad para buscar el a. espiritual de otros; pero también lo hizo para acompañar y ayudar a los demás, orientándoles y animándoles en su vida espiritual. La experiencia que previamente tuvo de Dios fue la que le permitió ponerse al servicio de los prójimos. Ignacio, basado principalmente en los Ejercicios Espirituales, fundamentó el a. en el

discernimiento espiritual. Nunca habló en sus obras de dirección y/o a. espiritual. Para él, el verdadero "director" es sólo el Espíritu Santo, porque "la suma providencia y dirección del Espíritu Santo sea la que eficazmente ha de hacer acertar en todo" [*Co* 624], dado que eso "sólo la unción del Espíritu Santo pueda enseñarlo..." [*Co* 414]. Por ello, el a. responde a la necesidad de que tanto el que acompaña como el sujeto que es acompañado "más se ayuden y se aprovechen" [*Ej* 22]. Ambos tratan de descubrir la acción del Espíritu Santo.

Como síntesis de todo lo dicho, descubrimos dos aspectos que expresan la actitud fundamental del acompañante: el respeto y la adaptación a la persona que se quiere ayudar, y la discreción de espíritus. Con Ignacio empieza una espiritualidad de la sospecha, centrada en el individuo mismo y en la voluntad de Dios para él. Ignacio fue personalmente un maestro en el arte del a. espiritual. De él dirá Pedro Arrupe: "Ignacio pone al hombre ante el problema fundamental de la vida: que es el de 'discernir' en cada momento la voluntad de Dios, para cumplir personalmente su propio fin y para que, por medio de Él, alcancen también su fin todas las criaturas que lo rodean" (Arrupe 1981, 483). La idea de Ignacio sobre el a. no es otra que la de un guía que, respetando la conciencia de su acompañado, le orienta por los caminos que enseña el Espíritu, sirviéndose de la discreción de los diversos espíritus que mueven su alma.

José Domingo CUESTA, SJ

Z¹ Conversación, Directorios, Discernimiento, Ejercicios, Ejercitador, Ejercitante, Elección, Entrevista, Escucha, Espíritus, Mociones.

Bibl.: AA. VV., "L'accompagnement spirituel", *Christus* 153 (hors serie) (1992); ARELLANO, J., "San Ignacio como director espiritual", *Man* 28 (1956) 277-292; ARRUPÉ, R., "A la escucha del Espíritu" en *La identidad*, 482-485; BALANZÓ, E. DE, *La entrevista pastoral en los Ejercicios*, EIDES, Barcelona 1992; BARRY, W. A./ CONNOLLY, W. J., *The Practice of Spiritual Direction*, The Seabury Press, New York 1982; BARRY, W., "La dirección espiritual en la vida diaria", *CIS* 36 n. 108 (2005) 62-72; BREEMEN, P. VAN, "Geistliche Begleitung heute" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G., eds.), Herder, Freiburg 1990, 497-512 (trad. "Acompañamiento espiritual hoy", *Man* 68 [1996] 361-377); FLEMING, D. L. (ed.), "The Best of the Review 3: The Christian Ministry of Spiritual Direction", *RR* (1988); ID., "Models of Spiritual Direction", *RR* 34 (1975) 351-357; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Qué acompañamos cuando acompañamos 'ignacianamente'", *Man* 76 (2004) 123-133; GONZÁLEZ, L. "Notas a la correspondencia de San Ignacio con los laicos de su tiempo", *Man* 59 (1987) 243-256; IPARRAGUIRRE, L., *Historia de los Ejercicios*, BIHSJ VII, Roma 1955; ID., "La conversación como táctica apostólica de San Ignacio", *RyF* 160 (1959) 11-24; LEWIS, J., "El Director de ejercicios como factor de integración de lo psicológico y de lo espiritual para el ejercitante", *Man* 51 (1979) 77-84; MARROQUÍN, M., "El acompañamiento espiritual como pedagogía de la escucha", en *Psicología* 1, 182-194; NICOLÁS, A., *Directrices espirituales de Ignacio en sus cartas a los nuestros*, Alcalá de Henares 1960; O'MALLEY, J., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 142-148; RIERA, E., "Notas para un 'Directorio' del acompañamiento en Ejercicios", *Man* 76 (2004) 161-175; RODRÍGUEZ OSORIO SJ, H., "El acompañamiento en los Ejercicios Espirituales según san Ignacio de Loyola", *CIS* 36 (2005) 73-90; SHELDRAKE, PH., "St Ignatius Loyola and Spiritual Direction", en *Traditions of Spiritual Guidance* (BYRNE, L. ed.), Geoffrey Chapman, London 1990; SPIDLÍK, T., "Ignacio, padre espiritual", *Man* 69 (1997) 19-32; ID., *El "starets" Ignacio. Un ejemplo de paternidad espiritual*, Monte Carmelo, Burgos 2005; TEJERINA, A., "Anotación 17. La entrevista", *Man* 61 (1989) 337-342; ID., "El diálogo en los Ejercicios de San Ignacio. La Entrevista (II)", *Man* 72 (2000) 277-292; THIÓ DE POL, S., "Ignacio, padre espiritual de mujeres", *Man* 66 (1994) 417-435.

ADAPTACIÓN DE EJERCICIOS:
/ *Ejercicios Espirituales (C. Modalidades)*

ADICIONES

El término "Adición" aparece en los *Ejercicios* y en los *Directorios*. El título nos da ya una sugerencia quizá nada despreciable. La persona que se pone en Ejercicios tiene ya alguna experiencia espiritual y concretamente alguna experiencia de oración. Se le ofrecen ahora unas ayudas para que pueda realizar mejor todo el conjunto. El D3 propone que se dé el primer día el Fundamento, el Examen particular, el Examen general y el cotidiano y, si es posible, se le proponga el primer ejercicio para que lo haga por la noche. Al segundo día se dé el segundo, tercero y cuarto ejercicios y "después de cenar, se declaren las adiciones, para que con ellas comience el tercer día" (D3, 2). Se le ha dejado así dos días de Ejercicios sin instruirle sobre las a., pero ahora se le ofrecen estas ayudas para que "mejor" pueda continuar en la experiencia.

Las a. son complementos "para mejor hacer los Ejercicios y para mejor hallar lo que [se] desea" [*Ej* 73]. Los *Ejercicios* guardan una profunda unidad. La totalidad del conjunto, cada Semana y cada día tienen su unidad. Ignacio, gran conocedor del espíritu humano, pretende que no esté "el entendimiento partido en muchas cosas". Las a. van a favorecer al ejercitante para tener su espíritu centrado en lo que tiene entre manos. Por eso, se han de hacer "todas las diez adiciones con mucho cuidado" [*Ej* 130]. Se les presta la importancia debida y cuando en el ejercitante no se dan mociones espirituales ni es agitado de diversos es-

píritus, Ignacio considera que tal vez no esté haciendo con diligencia las a. y, por tanto, el que da los Ejercicios debe interrogar cómo las hace (cf. [Ej 6]). En uno de los *Directorios* procedente de Ignacio y de texto original latino, se dice: "Si no halla plenamente lo que se busca, entonces debe interrogarle diligentemente [el que da los Ejercicios] sobre las agitaciones y adiciones" (D3, 7). En el texto, las a. [Ej 73-90] están situadas después del último ejercicio de la Primera Semana, pero a lo largo de las Semanas se irán mostrando las variaciones convenientes.

Las cinco primeras están encaminadas directamente a cada ejercicio de oración. De ellas, las dos primeras se refieren a la preparación inmediata para la oración y ayudan al proceso de concentración de la mente y tratar así de evitar la dispersión. Se crea un clima interior, porque el diálogo con Dios requiere una gran capacidad de atención y escucha. Con la intuición de que los últimos pensamientos del día tienen su influjo en el inconsciente, se pide al ejercitante que dirija su última mirada ("ya que me quiera dormir") a lo que va a contemplar cuando se levante [Ej 73]. Lo primero que sugiere es determinar la hora para levantarse, sin dejarse dominar por la pereza: "pensar a la hora que me tengo de levantar y a qué", suscitando el deseo del encuentro con Dios cuando al día siguiente comience la jornada. Para mejor poderlo realizar, sugiere el texto resumir "el ejercicio que tengo de hacer".

También en los primeros pensamientos de la mañana, al despertarse, ha de poner su atención en lo que va a meditar o contemplar, sin dar lugar a otros pensamientos (cf. [Ej 74]). Este primer acto del día tiene especial importancia. Y es que

los primeros pensamientos del día tienen no pequeña incidencia a lo largo de la jornada. También aquí no se trata sólo de recordar, sino de excitar el deseo. La segunda a. cambia sucesivamente la materia según las Semanas (cf. [Ej 130.206.229]).

La primera y segunda a. se hacen antes del sueño y al levantarse. Por eso aclara Ignacio: "es de advertir que la primera y segunda adición se han de hacer para los ejercicios de la media noche y en amaneciendo, y no para los que se harán en otros tiempos" [Ej 88]. Y en el cuerpo de la Segunda Semana, se dice: "en todos los ejercicios, dempto [salvo] en el de la media noche y en el de la mañana, se tomará el equivalente de la segunda adición, de la manera que se sigue: luego en acordándome que es hora del ejercicio que tengo de hacer, antes que me vaya, poniendo delante de mí a dónde voy y delante de quién, resumiendo un poco el ejercicio que tengo de hacer, y después haciendo la tercera adición, entraré en el ejercicio" [Ej 131]. Estamos en el campo de la preparación anímica y espiritual para entrar en la oración.

La tercera y cuarta a. marcan la entrada misma en la oración. La tercera [Ej 75] tiene como fin situarse en la presencia viva de Dios, interlocutor del orante. Por eso, se ha de alzar el entendimiento "arriba", palabra que no expresa sólo una situación espacial, sino el misterio trinitario de Dios. Ese Dios "me mira" y la mirada de Dios es siempre mirada de amor y misericordia. El texto de la *Vulgata* ve en ese Dios a Jesucristo (*Dominum meum lesum*) (MEx I, 206). En cualquier caso, el misterio ante el que uno se sitúa es Dios y el misterio de Dios requiere reverencia y por eso se añade: "hacer una reverencia o humiliación".

La oración requiere una postura corporal adecuada (cf. [Ej 76]), porque ora el hombre entero, cuerpo y espíritu. Ignacio enumera hasta cinco posturas: de rodillas, postrado en tierra, supino rostro arriba, asentado, en pie. Todas ellas son posturas de quietud; la quietud corporal ayuda a la quietud interior, porque el cuerpo condiciona y expresa el mundo interno. Cada uno, desde su situación, tendrá que encontrar la postura que se le acomoda para entablar el contacto con Dios. Quizá variando hasta encontrar la postura adecuada encontrará lo que desea, pero una vez encontrado, ahí se detendrá: "En el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga" [Ej 76]. Estas palabras sugieren también la pausa en la oración, necesaria en el diálogo con Dios. Cuando en la siguiente a. hable del examen de la oración, dirá que puede hacerse "quier asentado quier paseándome", porque ya no estamos en el ejercicio de oración propiamente tal.

En la oración ocurre algo. Por eso, "después de acabado el ejercicio, por espacio de un cuarto de hora, quier asentado quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación" [Ej 77]. Esta cuarta a. tiene en la dinámica de los Ejercicios un papel muy importante. Porque no se trata sólo de ver la formalidad con que se ha realizado el ejercicio, sino lo que ha acaecido en el interior. El examen es lugar de discernimiento de las maciones sentidas en la oración. Ignacio está convencido de que Dios se comunica a su criatura (cf. [Ej 15]) y es necesario examinar si realmente esa comunicación experimentada es voz de Dios.

Las a. sexta a novena miran al ambiente del conjunto del día. La

sexta [Ej 78] invita a mantener la unidad del día, de manera que los pensamientos de la jornada vayan acordes con lo que se medita en la oración. El ejercitante está en Ejercicios todo el día, no solamente en los momentos en que trata de adentrarse en la oración. Por eso, cambiará el contenido de la a. según los misterios que se meditan o contemplan. Los pensamientos de la Primera Semana, en que se medita sobre el pecado en sus diversos aspectos, no dejan lugar para la alegría y la resurrección. Todo tiene su momento. Ahora se pretende adentrarse en los sentimientos de dolor y pena y en esa onda deben moverse los pensamientos del día. En cambio, en la Segunda Semana, en que se contemplan los misterios de la vida de Cristo, ayuda "traer en memoria frecuente la vida y misterios de Cristo nuestro Señor, comenzando de su encarnación hasta el lugar o misterio que voy contemplando" [Ej 130]. Durante la contemplación de los misterios de la pasión propone Ignacio que, para inducir al dolor y pena, se traigan a la "memoria los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor que pasó desde el punto que nació hasta el misterio de la pasión en que al presente me hallo" [Ej 206]. Toda la vida de Cristo se ve ahora desde la pasión. Por el contrario, durante la contemplación de las apariciones de Cristo resucitado, el mundo de sentimientos que se suscitan cambia y por eso lo propio ahora será "traer a la memoria y pensar cosas motivadas [que mueven] a placer, alegría y gozo espiritual, así como de gloria" [Ej 229].

También la luz juega su papel en el intento de guardar la unidad del día. En la Primera Semana ayuda privarse de "toda claridad" [Ej 79]. Una cierta penumbra y oscuridad

ambiental parece que son más conformes al contenido de la oración de la Primera y Tercera Semanas. En cambio, en la Segunda Semana se buscará oscuridad o claridad, condiciones climáticas agradables ("buenos temporales o diversos") en la medida en que el ejercitante "sintiere que le puede ayudar para hallar lo que desea" [Ej 130]. En la Cuarta Semana se pretende afectarse y alegrarse del gozo y la alegría de Cristo resucitado. Para ello se ha de "usar de temporales cómodos, así como en el verano de frescura, y en el invierno de sol o calor, en cuanto el ánimo piensa" que le ayuda [Ej 229].

La octava a. es invariable en las cuatro Semanas: "no reír ni decir cosas motivas a risa" [Ej 80]. Porque si en la Cuarta Semana se habla, en la sexta a., de "pensar cosas motivas a placer, alegría y gozo", hay un adjetivo que determina esos sentimientos: "espiritual".

Algunos detalles de lo que nos muestran las a., pueden resultarnos contraculturales, aunque muchas de estas técnicas son hoy empleadas en ambientes no religiosos. En la novena a. hay un ejercicio de refrenarse, que supone un cierto dominio de sí mismo. Habla la a. de "refrenar la vista, excepto al recibir o despedir de la persona con quien hablar" [Ej 81]. El sentido profundo es la necesidad de evitar la dispersión. Y, por ello, también la vista tiene que estar atenta para ayudar a la coordinación de todo el ser, imbuido en Ejercicios.

Más contracultural aún puede resultar la décima y última a. de todo este grupo [Ej 82-89], porque la misma titulación ya resulta chocante: "la décima adición es penitencia". Algunas de las formas en que se manifiesta la penitencia, son ciertamente más de la época y más des-

fasadas con respecto a nuestra cultura. Pero el sentido profundo es de siempre. El cuerpo también ora, decíamos en la cuarta adición. El cuerpo también se ejercita. De las tres maneras en que, según se expresa el texto, se hace penitencia -en el comer, en el dormir y en cilicios y flagelos-, las dos primeras pueden y deben recobrar su sentido profundo, en un mundo donde el culto al cuerpo y una buena dosis de hedonismo invade la cultura. Sentir el hambre -el ayuno- ayuda a sentir la vaciedad propia y la vaciedad de un mundo donde falta mucha solidaridad. Sentir el sueño ayuda a situarse de manera vigilante en la vida. Siempre, por supuesto, se impondrá el sentido común y la adecuada moderación y el estar atento para que "no se corrompa el sujeto". El texto nos dice también la razón por la que se hacen las penitencias externas: en primer lugar, por satisfacción de los pecados pasados, porque la penitencia interna conviene que vaya acompañada por una penitencia externa, de manera que el cuerpo registre la dimensión interna de la penitencia; segundo, para vencimiento propio y para que la sensualidad obedezca a la razón, porque se necesita ejercitar el cuerpo para superar la debilidad humana; y por último para obtener "alguna gracia o don que la persona quiere y desea" [Ej 87]. La penitencia tiene así un carácter de oración gesticular. La penitencia, además, tiene que ser discernida, haciendo cambios en el comer, dormir y otras formas penitenciales, buscando lo que la persona desea. Dios "muchas veces, en las tales mudanzas da a sentir a cada uno lo que conviene" [Ej 89]. La penitencia no debe verse sólo como un gesto negativo, como podría interpretarse si uno se fija sólo en algunas de

las palabras empleadas: "castigo", "quitar", dar "dolor sensible", "lastimarse". Toda ascesis, también la deportiva o cualquiera otra que no sea de componente religioso, hay que considerarla desde una perspectiva positiva, de crecimiento, aunque comporta una dosis de renuncia. La ascesis no se asume por sí misma, es para algo.

Esta décima a. se ha de aplicar también distintamente según la materia de la semana. En la Segunda Semana se dice que "el que se ejercita se debe haber según los misterios que contempla; porque algunos piden penitencia, y otros no" [Ej 130]. Y en la Cuarta Semana, "en lugar de la penitencia mire la temperancia y todo medio" [Ej 229].

¿Cuándo deben explicarse las adiciones? Un *Directorio* ignaciano, de texto original latino (D3), dice que el segundo día, "después de la cena" (D3, 2), pero añade que, si ve que no se aprovecha mucho, "declárense con mayor diligencia las adiciones" (D3, 3).

Pero las diez a. comentadas no son las únicas. Tras la Contemplación para alcanzar Amor, figuran en el texto "tres modos de orar" [Ej 238]. Y se hará la misma a. en los tres modos: "Primeramente, se haga el equivalente de la segunda adición de la segunda semana, es a saber, antes de entrar en la oración repose un poco el espíritu, asentándose o paseándose, como mejor le parecerá, considerando a dónde voy y a qué; y esta misma adición se hará al principio de todos modos de orar" [Ej 239]. Dos elementos se pueden destacar: primero, la necesidad de reposar el espíritu, de pacificarse interiormente. Y además, considerar "a dónde voy y a qué". Se trata de disponerse para el encuentro con Dios. Porque

Ignacio está convencido de que Dios se comunica, pero no olvida la necesidad de que el hombre se disponga a la comunicación. "Disponer" y "disponerse" son verbos muy queridos en el conjunto de los *Ejercicios*. Y sobre los dos polos de la comunicación de Dios y la disposición del hombre se apoya el diálogo entre ambos. Son dos libertades que, desde el abismo de la desigualdad, mutuamente se abren una a otra.

Todavía queda otra serie de Adiciones. En el Examen particular propone "cuatro adiciones para más presto quitar aquel pecado o defecto particular" [Ej 27]. Examen particular que se deberá hacer también durante los Ejercicios y que tendrá como materia precisamente las Adiciones: "El examen particular se haga para quitar defectos y negligencias sobre ejercicios y adiciones" [Ej 90]. Y así durante las cuatro Semanas.

Las a., todas ellas, no hay que entenderlas como un ceremonial litúrgico, ni como algo mágico que necesariamente va a dar el fruto que uno pretende. La libertad de Dios en su comunicación es insobornable. Pero la persona ha de estar atenta con todo el ser, dispuesta siempre a acoger al Dios que viene. En expresión del P. Casanovas, son "un despertador que nos acompaña a todas horas, impulsándonos de continuo a que no perdamos de vista el fin que buscamos"; nos sirven para que no se apodere de nosotros la somnolencia, la negligencia o la rutina.

Manuel TEJERA, SJ

/ *Apartamiento, Cuerpo, Disposición, Ejercitante, Examen, Modo y orden, Modos de orar, Oración, Penitencia, Preámbulos, Silencio.*

Bibl.: ALEIXANDRE, D^v "Prepárate para mañana. Una sabiduría de los dos primeros

días", en *Psicología II*, 17-21; ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 195-214; BALLESTER, M^v "Ya que me quiera dormir", en *Psicología II*, 22-34; CALVERAS, J., "Comentario a la quinta adición", *Man* 8 (1932) 3-27; CASANOVAS, L., *Ejercicios de San Ignacio II*, Balmes, Barcelona 1954, 385-423; CEBOLLADA, R., "'Venir al medio'. La Adición décima y la ascesis en los Ejercicios Espirituales [82-90]", *Man* 69 (1997) 131-145; GARCÍA-MONGE, J. A., "Los Ejercicios corporalmente espirituales", en *Psicología I*, 294-301; GONZÁLEZ BUELTA, B., "Las adiciones de los *Ejercicios* en la cultura actual", *Man* 74 (2002) 206-217; GUILLEN, A., "Las adiciones en los *Ejercicios* en la vida ordinaria", *Man* 69 (1997) 147-155; RESTREPO, A., "Hacer mudanza: un aspecto más del discernimiento ignaciano. La adición décima, nota 3^a [89]", *Reflexiones CIRE* 5 (1979) 21-53; TEJERA, M., "Para adentrarse en la experiencia de Ejercicios: las adiciones [Ej 73-81]", *Man* 69 (1997) 117-130.

ADMISIÓN

I. *La normativa del derecho particular* de la Compañía de Jesús sobre la admisión de los candidatos que solicitan el ingreso en la misma, ofrece una importante singularidad, en relación con otros derechos particulares. Nos referimos al libro que precede a las *Constituciones* y que se titula *Examen Primero y General* que se ha de proponer a todos los "que pidieran ser admitidos en la Compañía de Jesús". En él se encuentran una serie de criterios, normas y modos de proceder en el momento de admitir o de negar la a. a quien solicita el ingreso, tanto de forma general (cuatro primeros capítulos), como de modo particularizado (cuatro últimos capítulos), según el grado en el que pide o puede ser admitido el candidato. Se trata de unas adecuadas pautas de información mutua entre el Superior que admite y el candidato que pide la admisión. Pero no faltan aspectos típicamente normativos, sobre todo, en relación con los impe-

dimentos que pueden ser obstáculos para la admisión (cap. 2 y 3 [*Co* 22-52]).

2. *La normativa específica* acerca de la a., la encontramos perfecta y claramente establecida en la Primera Parte de las *Constituciones*, titulada "Del admitir a probación" [*Co* 138-203]. En esta parte Ignacio sigue la forma usual en el derecho de religiosos. En consecuencia divide toda la materia en cuatro capítulos: 1) "Del que recibe"; 2) "De los que deberían recibirse"; 3) "De lo que impide para recibir en la Compañía"; 4) "Del modo que se ha de tener con los que se admitieren". Una lectura de estos cuatro capítulos, desde una vertiente prevalentemente jurídica, pone de relieve las siguientes notas como características del modo de pensar, de actuar y de legislar de Ignacio: 1^o) De hecho y de derecho, descentraliza la facultad de admitir, ya que, aunque afirma que esa facultad reside en el General, la extiende también a aquellos en quienes la delegue "para mayor servicio de Dios nuestro Señor" (cf. [*Co* 138.141]) y, con un acusado sentido realista y práctico, indica el modo más idóneo de poner al candidato en contacto con el Superior más cercano. 2^o) Establece la obligatoriedad del examen que debe realizarse "en las lenguas que comúnmente suelen ser necesarias", con el fin de que se apliquen unas pautas comunes en toda la CJ, cerrando el paso a posibles diferencias de criterios. 3^o) Distingue con claridad las cualidades exigidas según el grado para que se admita en la Compañía. 4^o) La exposición de los impedimentos para ser admitidos es muy completa y es precisada mediante las oportunas declaraciones, tanto en lo que se refiere a los impedimentos que harían nula la a. ("excluyen del todo" [*Co* 164]), como de los que sólo la harían ilícita ("hacen que sea menos idóneo

quien desea ser recibido" (cf. [Co 177]). De los primeros afirma que "ni el General ni toda la Compañía puede dispensar", pero admite la posibilidad de que, en algún caso excepcional, pueda pedirse la dispensa a la Santa Sede (cf. [Co 176]). 5^a) Aparece en toda esta parte una neta distinción entre la consulta y la decisión. La consulta se hace para lograr un adecuado conocimiento del candidato y es amplia en personas y medios. La decisión última no es colegial, como era en otras órdenes religiosas, sino personal del Superior facultado para admitir o rechazar (cf. [Co 142-143]). 6^a) De una lectura global de esta parte de las *Constituciones*, se deduce la válida intuición ignaciana sobre la necesidad de lograr, aun antes de admitir al noviciado, un conocimiento suficiente y bastante, tanto del candidato por parte de quien debe admitirle a probación, como del candidato sobre la CJ en la que pretende servir a Dios. Está aquí insinuado, y hasta substancialmente delineado, lo que más adelante se denominará en el derecho de la vida consagrada el "postulantado" (cf. CÍC-27, can. 539-541) y en la actualidad "prenoviciado", a tenor de los derechos particulares respectivos (cf. Instrucción *Renovationis causa*, 10-12 y Can. 597 §2). 7^a) Llama la atención la insistencia de S. Ignacio en lo que hoy llamaríamos "discernimiento espiritual" en la a. de los candidatos. Hay una correspondencia lógica con lo que establecerá en la Parte X de las *Constituciones* para que la CJ se conserve y mantenga en su "buen ser" [Co 142-144].

3. *Evolución de la normativa*. Nos basten como notas puramente indicativas las siguientes: 1^a) Las CC GG 7,13,29 y 30, entre otras, dieron normas sobre la a., sin que esas normas supongan, a nuestro juicio, ningún cambio substancial a lo le-

gislado por Ignacio, sino que se trata, más bien, de necesarias puntualizaciones e interpretaciones de algunas de las normas establecidas en las *Constituciones* (cf. Coll. 22,3^o). 2^a) En el *Epítome* 36-62, dentro de su peculiar fuerza legal (Coll. 8), se reordena esta materia, teniendo en cuenta obviamente los cánones 338-352 del *Código de Derecho Canónico (CIC)* de 1917, en cuanto reformaban o derogaban algunas normas de nuestro derecho particular. Los impedimentos para la a. se enumeran en dos capítulos. En el primero (*impedimenta primaria*) se enumeran los que harían inválida la a., tanto por derecho común (*Epítome* 46), como por derecho de la Compañía (*Epítome* 47). El segundo capítulo enumera los impedimentos secundarios que sólo afectarían la licitud de la a., tanto por derecho común, como por derecho de la Compañía (*Epítome* 48-50). A éstos se añade un nuevo tipo de impedimentos que "hacen al candidato menos idóneo" y hasta pueden "excluirlo totalmente", pero que pueden estar compensados por otras cualidades (*Epítome* 51). De manera prácticamente igual se ordena esta materia en el *Compendium Practicum iuris* de 1977.

4. *Derecho vigente*. La primera parte de las NC demuestra el acierto legislativo que suponen, en cuanto dejan intacto, al menos en cuanto fuente legal, lo establecido en las *Constituciones* y sólo las derogan o modifican en determinados puntos, a tenor del derecho común vigente desde 1983. Entre estos puntos anotamos los siguientes: 1^o) el n. 24 explícita la indeterminación en que las *Constituciones* dejaban quiénes, en concreto, tienen la facultad de admitir (cf. [Co 138]). 2^o) en el n. 40 queda modificada la posibilidad de admitir en una casa no constituida legítimamente como

noviciado, a tenor del can. 647. 3º) El *CIC* vigente exige como edad mínima 17 años cumplidos, pero el P. General, por privilegio, puede admitir antes de esa edad (NC 24 §3). 4º) Quizás la modificación más importante sea la oportuna desaparición de los impedimentos invalidantes por derecho de la Compañía (NC 27); sólo quedan algunos que sin licencia del P. General harían ilícita la admisión (NC 28). El nuevo *Compendium Practicum Iuris* (Roma 1997) recoge la normativa canónica, general y particular, en los números 20-31. De especial interés práctico ! resulta el capítulo cuarto (nn. 27-29), sobre quién puede dispensar de los impedimentos.

José M^a DÍAZ MORENO, SJ

* *Candidato, Dimisión, Examen de candidatos, Impedimento, Noviciado, Vocación.*

! Bibl.: ALDAMA, A. M. DE, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1981; ARREGUI, A. M., *Annotationes ad Epitome Instituti, Oeconomum Generalem, Romae* 1934; FINE, E., *IUS regulare quo regitur Societas Iesu*, Giachetti, Prati 1909; IPARRAGUIRRE, I., *Orientaciones bibliográficas*, IHSI, Roma 1973; NADAL, J., *Scholía in Constitutiones SJ* (Ruiz JURADO, M. ed.), Facultad de Teología, Granada 1976; *Societatis Iesu constitutiones et epitome instituti, apud curiam Praepositi Generalis*, Roma 1962.

ADVERSARIO: / *Mal espíritu*

AFECCIÓN DESORDENADA

1 . *La afección desordenada en los textos ignacianos.* La a. es un concepto importante en el texto y en el proceso espiritual de los Ejercicios, pero no se explica directamente en ninguna parte. Se trata de un caso particular del afecto, el de un apego o inclinación que orienta decisivamente la elección del ejercitante,

pero engañándola respecto a la voluntad de Dios sobre él, pues se presenta a sus ojos como un bien y encubre lo que tiene de mal real para quien la experimenta y para los demás. *Dice Ignacio que* "comúnmente, el enemigo de natura humana tienta más debajo de especie de bien cuando la persona se ejercita en la vida iluminativa, que corresponde a los ejercicios de segunda semana, y no tanto en la vida purgativa, que corresponde a los ejercicios de primera semana" [*Ej* 10]. El tema del engaño espiritual (dentro del cual se inscribe la a.) recorre toda la tradición cristiana desde el NT (2Cor 11,14) hasta hoy; Juan de Ávila o Juan de la Cruz, contemporáneos de nuestro autor, hablarán también de este engaño del demonio "debajo de especie de bien". S. Ignacio encuentra este concepto en los textos espirituales de la *Devotio moderna* que conoce y aprecia, muy especialmente en *La Imitación de Cristo* (III, 11, 2; III, 15, 1; cf. I, 15, 2; II, 5, 1; III, 7, 2; III, 54, 1).

La expresión completa y literal "afección desordenada" (en singular o plural) aparece en los *Ejercicios* siete veces, en seis números del texto, de las que dos veces se refieren al conjunto del libro [*Ej* 1.21], cuatro a las elecciones [*Ej* 169.172.179], y otra a las Reglas de distribuir limosnas [*Ej* 342]. Otras expresiones que expresan el mismo concepto, aunque con otros términos, se encuentran en contexto de elección: en la anotación 16 [*Ej* 16], el ejercicio de Binarios [*Ej* 150.153-155.157] y las Reglas en el ministerio de distribuir limosnas [*Ej* 338; cf. *Ej* 184]. Por lo cual se puede afirmar que en el libro de los *Ejercicios* esta expresión parece constituir un verdadero término técnico, cuyo ámbito preciso es la Segunda Semana, y que impide la

actitud de indiferencia necesaria para la recta elección de estado o para cualquier reforma de vida; Ignacio es rotundo: en esta coyuntura decisiva de la elección muchos "no van derechos a Dios, mas quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas" [*Ej* 169]. El discernimiento específico de la a. se ofrece principalmente en las reglas números tres a seis de la Segunda Semana, concretamente las referidas a la ambivalente consolación con causa [*Ej* 331-334]; aunque en los otros textos citados aparecen sugerencias para su discernimiento y manejo.

Fuera de los *Ejercicios*, la expresión no aparece literalmente en las *Constituciones*, ni en el *Diario espiritual*, ni en la *Autobiografía*, sino en algunas cartas ignacianas (cf. [*Epp* VI, 63.110; VII, 672; XI, 408ss.436ss.]).

En el libro de los *Ejercicios* se presentan como a. algunas situaciones, como la de elegir matrimonio antes de preguntarse por la voluntad de Dios, o cuando un oficio o beneficio eclesiástico es preferido a una vida de pobreza actual [*Ej* 169]; también el apego a un dinero lícito (podemos imaginar algo como una herencia, una renta, un sueldo o estipendio, un negocio productivo, etc.) cuando no fue recibido o iniciado "pura o débitamente por amor de Dios" y que actualmente interfiere con una elección de estado diferente [*Ej* 150]. En la correspondencia ignaciana aparece como a. el apego a poblaciones o personas en un sacerdote jesuita en vida apostólica [*Epp* XI, 408]; el miedo personal en otro jesuita formado, que le genera insatisfacción y pusilanimidad, aunque el sujeto la interpreta como desolación espiritual [*Epp* VI, 110]; incluso un proyecto lícito de formación intelectual en un jesuita, por razones distintas del

puro y recto de servicio de Dios o ayuda de las almas [*Epp* VII, 436]. También se habla en estos términos del cariño natural de unos padres que estorban la vocación consagrada de su hijo [*Epp* VII, 672].

2. *Características*. No se alude con esta expresión a una a. alterada desde el punto de vista psíquico; ni se identifica simplemente con la pasión o concupiscencia, en cuanto movimiento involuntario de la naturaleza o inclinación involuntaria al mal; ni equivale al "desorden de las operaciones" [*Ej* 63]. Tampoco parece que se refiera directamente al pecado grave ni leve, ni a tendencias advertidas y consentidas contra Dios que fueran de menor importancia o materia. Las características ignacianas de la a. parecen las siguientes, según los textos citados:

2.1 *Se produce una atracción afectiva* hacia un algo que atrae (personas, poblaciones, oficio u ocupación, situación, objeto material, etc.), que implica una valoración positiva del mismo. Será una inclinación patente y apasionada, o un apego más sutil, tamizada por el uso de mecanismos defensivos que racionalizan y enmascaran la a. a los ojos del sujeto. Pero cuando se mantiene la a., la gratificación indirecta de una pulsión no vocacional muy probablemente produce agitación y quita la "paz, tranquilidad y quietud que antes tenía" [*Ej* 333], incluso con eventual apasionamiento intransigente y agresividad, radicalidad de planteamientos y tensión interior.

2.2 *Este objeto de la afección es en sí mismo bueno o indiferente*, y no lo constituye nada malo o pecaminoso; pues el desorden de la a. se encuentra en lo que, de forma oculta e inadvertida, se espera disfrutar o

l aicanzar juntamente con la cosa. l Recordemos que en Segunda Se- k mana no suele haber tentación de ! algo "grosera y abiertamente" con- fí trario a Dios [Ej 9], sino que apare- y ce el mal espíritu *sub angelo lucis*, y trayendo "pensamientos santos l conforme a la tal ánima justa" [Ej I 332;cf.£;329].

I 2.3 *Esta atracción se vive como con- l solación espiritual*, aunque siempre l con causa; pues la cosa es deseada i no sólo por un amor de Dios que l descende de arriba [Ej 338], sino ¡ también por otro amor, de modo que i confluyen dos motivaciones entre- || mezcladas y se buscan dos fines últi- I mos, uno de ellos con intencionali- | dad oculta a los ojos del afectado. La l a. es desordenada por el "mal fin a l que induce" [Ej 334], porque termina | en una "cosa mala, distractiva, o me- i nos buena" [Ej 333]. Y en el desarro- l lio de la misma el entendimiento es | engañado por el afecto, y así, al decir II de J.A. Polanco, en su *Directorio* en- i cuentra razones para obrar según di- | cha a. (D20, 78): con razones falsas, I aparentes [Ej 315.329.351].

i 2.4 *La afección se refiere a algo cen- ! tral y determinante* [Ej 1.21] de la di- ' rección de una vida, que impide de- ' cisivamente optar según Dios; de ' modo que no se alude con esta ex- ' presión a los innumerables apegos ' que el ser humano experimenta, ' aunque no sean siempre ordenados, ' pues generalmente no determinan ' la dirección de la vida.

I 2.5 Por todo ello, *la a. determina i realmente la dirección de la voluntad ; del sujeto*, que así busca principal- i mente, aunque sin saberlo, su pro- I pió amor, querer e interés [Ej 189] \ en vez de elegir lo mejor y lo que k más conduce, o tanto cuanto le con- p viene (según Ej 23). Como el segun- | do Binario [Ej 154], quiere al mismo tiempo dos cosas incompatibles,

pero últimamente trata de traer a Dios a su a. [Ej 169]. La a. impide la pura intención del divino servicio, pues mezcla dos intenciones; y no busca recta, sino oblicuamente, lo que Dios quiere.

Desde el punto de vista antropológico, la a. es una motivación afectiva determinante en algún tema central de la vida de una persona, en función de la cual ésta toma decisiones importantes. Es una poderosa vinculación afectiva que no obedece fácilmente a las leyes de la racionalidad, pues es un apego simbólicamente cargado de significados ocultos a los ojos del implicado; y así, por ejemplo, una tarea apostólica determinada (y no otra) puede significar para alguien la fuente principal de su identidad personal, que sin dicha misión pierde su seguridad; la renuncia a un cargo eficientemente desempeñado puede significar la pérdida de una relevancia social (demasiado extrínseca) que el sujeto, sin embargo, necesita para mantener la propia estima; un proyecto de formación personal se identifica (idealizadamente) con la clave que eliminará todas las frustraciones personales arrastradas desde antiguo.

Una interpretación actual de la a. parece que la explica mejor si se incluye el carácter inconsciente no tanto de la a. misma, que es la emoción sentida, sino de las causas que la suscitan y de los mecanismos que la sostienen y procesan. De este modo, el sujeto reconoce su justo deseo, incluso percibe su fuerza o desproporción [Ej 16.157], pero ignora generalmente el nombre preciso que su deseo tiene, la necesidad psíquica a que responde y la centralidad que tiene. Y por eso las razones con que discierne su inclinación serán fuertes racionalizaciones en forma de discurso espiritual, y no podrá considerar los verdaderos condiciona-

mientos de esa opción, quizá originada en antiguas experiencias de frustración o carencias. El sujeto tampoco puede reconocer que, para pensar y contar las cosas desde su perspectiva, utiliza mecanismos de defensa tales como la represión, el aislamiento, la compensación, la formación de la reacción, la racionalización, la identificación, incluso el uso defensivo de la sublimación.

3. *"Quitar de sí toda afección desordenada"*. El texto ignaciano y la práctica de los Ejercicios reiteran que no es posible hacer elección recta con previa a., por lo que hay que "quitar" toda afección de este tipo antes de elegir estado o reformar la propia vida [Ej 1]. Pero este propósito puede encontrarse con dos problemas: por un lado, la resistencia enorme que opone la a. a la comprensión intelectual y a la indiferencia afectiva; por otro lado, que parece se origina por necesidades psíquicas naturales que parecen irrenunciables. El libro de los *Ejercicios* ofrece una pedagogía determinada para esta tarea, propuestas que quizá hoy se pueden enriquecer con la mirada o sabiduría que nos ofrece la antropología.

3.1 *La afección se discierne sólo con ayuda de otra persona*. El que da al ejercitante "modo y orden" le puede impedir entrar en elecciones cuando no reconozca en él las disposiciones adecuadas de indiferencia y segundo grado de humildad (DI, 17). El que acompaña usa el consejo y sugerencia [Ej 7.14], la interpretación de sus resistencias y engaños [Ej 10], e incluso algún grado de confrontación [Ej 6].

3.2 *La afección se reconoce y se examina*. Se requiere la conciencia de a., sentir su fuerte presencia, para examinarla y verificar su fuerza

e importancia, mediante el examen minucioso [Ej 338.342].

3.3 *La afección se confronta, viniendo al contrario*. Tras reconocer esa presencia, se propone "afectarse al contrario" [Ej 16], disponerse a renunciar a lo apetecido hasta el punto de cambiar la decisión, al menos metodológicamente, en la dirección contraria a la de la a., haciendo que la indiferencia afectiva sea manifestada en la libertad efectiva respecto al objeto de la a., aunque siga la afección misma [Ej 155].

3.4 *La afección se pone en manos de Dios*. Es Dios quien ordena el deseo, cambiando la centralidad de la motivación [Ej 16], pero con la cooperación necesaria del ejercitante, que puede "pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija" [Ej 157]. La atracción de los valores divinos (el afecto y amor ordenado) hacen llevadera la renuncia humana, pues "en el tiempo de la consolación es fácil y leve" todo [Ej 13].

3.5 *La afección puede ordenarse sin desaparecer*. No depende del ejercitante sentir o no sentir la atracción; quizá no es posible, ni siempre necesario, hacer desaparecer un apego. El ejercitante que se sabe vulnerable a una imagen no realista de sí [Ej 58-60], y pide durante todos los Ejercicios ordenarse en todo [Ej 46], podría reconocer sus pulsiones sin darles entero crédito. La fuente del desorden, que está en las tendencias o necesidades humanas radicalmente centrípetas, no desaparece; pero sí puede cambiar el crédito que se les da, puede disminuir su valor simbólico, y por eso su importancia motivacional.

Ignacio busca favorecer la libertad interna del ejercitante ante la elección; pero no imagina en modo alguno, ejercitantes desafectados.

La solución ignaciana a la afección desordenada no será principalmente la de disciplinar los movimientos sensitivos y afectivos, sino más bien la de integrar y ordenar a la persona entera para que "pueda en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233], pues cualquier cosa que nos puede afectar es susceptible de ser amada en el Creador de todas ellas [Ej 316].

Luis M^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ

/Afecto, Binarios, Deseo, Discernimiento, Engaño, Libertad, Orden/Desorden, Operaciones, Pecado, Primera Semana, Voluntad.

Bibl.: BOJORGE, H^v "Absalón, hijo mío! El duelo de David como ejemplo de afección desordenada", *Boletín de Espiritualidad* 147 (1994) 8-15; CALVERAS, J., "Tecnicismos explañados I. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas", *Man* 1 (1925) 25-42; 118-128; 307-320; *Man* 2 (1926) 21-34; 119-132; 201-215; 322-332; *Man* 3 (1927) 12-29; 112-129; *Man* 5 (1929) 124-141; CORELLA, J., "Dinámica del deseo y afecciones desordenadas en el proceso de los Ejercicios Espirituales", *Man* 66 (1994) 147-160; DOMÍNGUEZ MORANO, C., "Ordenación de la afectividad y mecanismos de defensa", en *Psicología* I, 109-140; *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2004, 139-235; ID., GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, M-ST, Bilbao-Santander 1992; ID., "Qué son las afecciones desordenadas para Ignacio y cómo leerlas hoy desde la psicología", en *Psicología* 1,94-107; MEURES, E., "Sich frei machen von alien ungeordneten Anhänglichkeiten", en *KSEx* 35 (1985) 2-69.

AFECTO

1. *Afecto y afectar en los textos ignacianos.* Un recorrido por los textos ignacianos nos permite una primera aproximación a este concepto. El sustantivo a. aparece diecisiete veces en los textos recogidos en la *Concordancia ignaciana*, diez de ellas en los *Ejercicios* y cuatro en el *Diario*

espiritual. El a. hace referencia a la facultad volitiva, una parte o potencia del alma humana sede de la afectividad y de las pasiones, pero también lugar de la decisión libre y de la práctica de la virtud. S. Ignacio desea en el Prepósito General de la CJ este a. en el grado más perfeccionado posible [Co 724]; y procura que los estudiantes jesuitas, al terminar su larga y árida formación académica, "insistan en la escuela del afecto" durante su tercera probación, ejercitándose en la virtud mediante obras espirituales y corporales de humildad y caridad [Co 516].

Esta facultad humana de la sensibilidad afectiva y de la volición, por lo tanto, se puede y se debe implicar en la relación con Dios (más bien que los razonamientos), de modo que la tradición espiritual ha entendido muchas veces en este sentido (por ejemplo Francisco de Sales o Vicente de Paúl) las "afecciones" espirituales como oración afectiva y directa. Es claro que San Ignacio invita al ejercitante, concretamente en las meditaciones con las tres potencias de la Primera Semana, a orar y ejercitarse "moviendo los afectos con la voluntad" [Ej 50], y procurando llegar a una "exclamación admirativa con crecido afecto" por la misericordia que siente de parte de las criaturas y de Dios mismo [Ej 60]. Un a. que brotará del mismo ejercitante al terminar sus Ejercicios, "ponderando con mucho afecto" cuánto ha hecho Dios por él y cuánto desea aún comunicársele, por lo que le responderá generosamente, "afectándose mucho" [Ej 234].

Esto es lo que Ignacio mismo hace en su oración particular, tal y como queda reflejada en el *Diario espiritual*; en él, por ejemplo, aparece su a. hacia nuestra Señora, o a.

agradecido por su elección confirmada, a. en la "loquela", así como lo experimentará con lágrimas o sin ellas (cf. [De 3.47.286.224]). De modo que el alma humana llena de a. se puede dirigir a Dios con más libertad y generosidad en su oración y en sus obras; y hay autores que favorecen este movimiento interior, como los "doctores positivos", de los que es propio "mover los afectos para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor" [Ej 363]. Las pocas citas encontradas en el epistolario ignaciano con este sustantivo suelen tener este sentido del a. puesto en el servicio de Dios, en la predicación o en el "afecto de caridad" hacia personas [Epp 1,163; IX, 525; XII, 386].

Pero en el mismo *Epistolario* aparece alguna vez aludiendo a esa facultad humana que se puede engañar y llevar tras de sí al entendimiento en ese engaño (cf. [Epp XII, 641]); pues, ciertamente, al tratarse de la operación de una potencia o facultad humana, el a. puede desordenarse. Y en ese sentido de "afecto desordenado" lo utiliza Ignacio en seis citas, todas ellas en la meditación de tres Binarios [Ej 153.154.155.157].

Por lo que hace a la forma verbal, "afectar" aparece dieciséis veces en los textos de la *Concordancia ignaciana*, de las cuales doce en los *Ejercicios*, dos en la *Autobiografía*, una en el *Diario espiritual* y ninguna en las *Constituciones*-, también hemos encontrado tres citas en el *Epistolario*. Puede tener un primer sentido más bien pasivo de verse una persona inclinada a algo, sea desordenadamente (cf. [Ej 16]), sea ordenadamente como es a comulgar con más frecuencia (cf. [Ej 18]); en la *Autobiografía* se emplea en sentido de personas movidas o tocadas internamente por el testimonio de Igna-

cio. Pero el verbo aparece más frecuentemente en un segundo sentido activo de "afectarse", de usar los actos de la voluntad en la oración (cf. [Ej 3; De 63]), de a. en la dirección contraria a la mala inclinación (cf. [Ej 16]), de a. a la indiferencia (cf. [Ej 166]), a la persona o la "vera doctrina" de Jesucristo [Ej 97.169], o a. en el ofrecimiento libre de la propia persona a Dios (cf. [Ej 234]). En este mismo sentido de amor activo hacia personas aparece en el *Epistolario* el verbo "afectar" (cf. [Epp 1,80; II, 252; XII, 398]). De modo que el uso ordinario de este verbo en sentido espiritual es el de un a. empleado y puesto en la dirección ordenada; y únicamente en un pasaje, en una anotación de los *Ejercicios*, se utiliza este verbo tres veces describiendo a la persona "afectada y inclinada a una cosa desordenadamente", lo que equivale a estar "mal afectada", por lo que se la invita a "afectarse al contrario" [Ej 16].

"Afección" es un sustantivo que no se usa en los *Ejercicios*, aunque sí aparece seis veces en las *Constituciones* y dos en la *Autobiografía*. Parece tener el sentido de atracción espontánea y natural, como la "afección carnal" a la familia, o la afección a otras personas, al estudio, a lugares, a lecturas. Los textos utilizan esta palabra en el contexto del desorden que se puede producir posteriormente en el que experimenta tal atracción, si no es capaz de cambiarla de cualidad. Eso es lo que hace el mismo Ignacio peregrino, que renuncia a llevar compañía alguna porque la natural afección que le suscitaría "la quería tener en solo Dios" [Au 35]. Por lo tanto, las *Constituciones* invitan a cambiar aquella "afección carnal" hacia la familia en una afección "espiritual" [Co 61]; previenen contra la afección a autores poco apropiados (cf. [Co

359.465]); alertan respecto al candidato a hermano jesuita que, por su afición al estudio o al sacerdocio, quizá a la larga no estará sosegado en su primera vocación (cf. [Co 150]). También se podría "descender con una terneza de afición a lugares particulares" en la aplicación de los bienes renunciados [Co 258], o tener la inclinación desordenada a dimitir a alguno de la Compañía (cf. [Co 222]). Por lo tanto, "afición" es un amor o inclinación natural que se puede desordenar, pero que se puede también reconducir.

* Parecida ambivalencia encontramos en el uso del verbo "aficionarse" (dos veces en *Ejercicios*, dos en *Constituciones*, dos en la *Autobiografía*, una en un *Directorio* ignaciano), que puede significar la atracción legítima a sus lecturas devotas (cf. [Au 6]), el interés de personas buenas hacia Ignacio peregrino (cf. [Au 43]), el sentimiento favorable hacia el Instituto de la CJ en sus candidatos a hermanos (cf. [Co 148.156]). Pero estar aficionado también alerta sobre la inclinación sospechosa hacia personas a las que uno quiere favorecer, y que por lo mismo es necesario discernir con mucho cuidado mediante el uso de las Reglas de limosna (cf. [Ej 338.342]).

"Afección" parece bastante semejante a "afición"; se refiere al amor que se tiene a una cosa o persona, amor particular que mueve a elegir o a favorecer, es un interés, inclinación o impulso. La palabra aparece once veces en los *Ejercicios*, una en la sección italiana de la *Autobiografía*, y dos en el *Epistolario*; el verbo "affeccionarse" no existe en S. Ignacio. El sustantivo "afección" se usa casi siempre adjetivado como "afección desordenada" [Ej 1.16.21.150.155.169.172.179.342; Epp V, 418], aunque en otros textos pue-

de también tener un sentido positivo de inclinación hacia la religión o la Compañía (cf. [Epp VIII, 501.666; X, 487; XII, 453]); pero la expresión "afección ordenada" no aparece nunca en Ignacio.

2. *Importancia y ambivalencia de la afectividad.* La importancia antropológica y espiritual de estas dos palabras en Ignacio parece relativizarse un tanto si consideramos que utiliza otras muchas expresiones para referirse al mundo afectivo. Pero, por otro lado, el sentido de "afecto-afectarse" adquiere peso al considerar la enorme importancia que la afectividad tiene en la antropología y espiritualidad ignacianas y, concretamente, en el momento de toda decisión. Efectivamente, son muchas las expresiones con que Ignacio se refiere a aspectos afectivos o volitivos de cualquier persona; palabras que Ignacio utiliza y que nosotros debemos tener de alguna manera presentes, pues nos indican que la terminología ignaciana en torno a la afectividad es muy rica y variada; que cada expresión puede acentuar registros distintos de la experiencia interior; y que solamente mirando al conjunto podremos percibir los matices y acentos de cada una de las expresiones de un Ignacio que pule sus escritos y busca la expresión más adecuada para cada matiz.

Vocabulario rico y también importante. Este mundo afectivo, en sentido amplio, tiene un enorme peso en el conjunto de la antropología ignaciana subyacente en los *Ejercicios* o las *Constituciones*. Como tiene una fuerza que admira al lector su presencia en la vida interior del mismo Ignacio, tal y como nos es mostrada en el *Diario espiritual*. Y es que Ignacio, que está muy lejos de tener un mundo interior insensiblemente frío y cerebral, utiliza en

su pedagogía espiritual muchos recursos afectivos, riqueza afectiva que desea y educa en la persona comprometida apostólicamente. Y, por lo que respecta más directamente a nuestras dos palabras ("afecto"-¹⁷afectarse"), esta importancia de la afectividad se acrecienta al percibir la enorme influencia del a. en toda decisión humana, sea ordenada o desordenada espiritualmente. Es en el análisis del proceso de la decisión humana donde se entiende mejor cada expresión y la función de cada operación humana, incluidas las afectivas, en su camino hacia Dios.

Nos hemos referido a una antropología ignaciana subyacente, que los estudiosos perciben reflejada en sus escritos y que deriva, sin duda, de las diversas influencias culturales recibidas por S. Ignacio a través de la catequesis y predicación que él escuchó antes de su conversión, de sus lecturas espirituales tan representativas de la *Devotio Moderna*, de sus conversaciones con otras personas espirituales, y finalmente, de la aportación teórica y sistemática (aunque ideológicamente plural) de sus estudios universitarios. Según el resultado de su síntesis personal, que él no presenta sistemáticamente en ningún escrito, el mundo afectivo es absolutamente constitutivo del sujeto humano y como tal irrenunciable; y, aunque es fuente de posible desorden en las personas, en definitiva no sólo es necesario, sino perfeccionador de las otras operaciones y acciones humanas. La dimensión afectiva y volitiva (sentimental, emotiva, tendencial) es por eso muy característica de la antropología y de la espiritualidad ignaciana; pero de hecho se puede insertar en la relación humana con las cosas (y con Dios mismo) en dos modos di-

ferentes, de los que deriva su potencial ambivalencia: en modo ordenado al fin de la persona y al plan divino, o en modo contrario (o más sutilmente desordenado) a dicho proyecto de Dios.

Decíamos que es en el análisis antropológico de la decisión humana (de su situarse ante Dios) donde se percibe mejor la fuerza e importancia de la afectividad. En la visión ignaciana (escolástica) de la mente humana, que hoy entendemos más complejamente aún, hay un procesamiento antropológicamente complejo de los datos de los sentidos y de la percepción interior hasta que son respondidos en la acción humana. La psicología de hoy entiende mucho mejor la complejidad de los diversos momentos y operaciones, pero puede aceptar fundamentalmente el esquema tradicional.

De modo que la persona humana está ante las cosas externas -como son objetos, personas y situaciones-, pero también ante su mundo interior en forma de imaginación, recuerdo, etc. Inmediata e imperceptiblemente empieza alguna reacción ante esos estímulos hasta responder de alguna manera a ellos; es el funcionar de las operaciones internas y externas. Y aquí se inscriben aquellas palabras y expresiones ignacianas a que nos hemos referido antes. El proceso arranca con la percepción, que sucede a partir de las puertas de los sentidos o del mundo interno (por la memoria, por ejemplo) y que suscita una primera impresión de las cosas que es fuertemente afectiva, pero también intuitivamente cognoscitiva; la persona que percibe empieza a sentir y a conocer. Y el impacto puede producir diversas emociones y sentimientos, como alegría, contento, gozo; o tristeza, temor, agitación.

Podemos decir que se produce una primera moción, muchas veces esa primera moción natural que es la afección del alma humana sin que pueda utilizar todavía la libertad para decir que escoge o deja, ni siquiera la reflexión para entender lo que pasa; todavía no ha empezado el discernimiento propiamente dicho. De estas emociones surge un primer tipo de deseo, que puede ser muy ordenado en la persona espiritual (S. Ignacio usa esta palabra principalmente en este sentido), porque también puede tratarse de un deseo o a. desordenado o malo; ésta irrupción del a. espontáneo previo a la libertad humana mueve a la fuerza que tiene la tendencial en el apetecer humano, punto de arranque de la ambivalencia del a.

Tras esta primera elaboración afectiva del impacto perceptivo inicial puede la persona hacer una elaboración segunda, en la que intervienen elementos racionales y libres, conscientes y reflexivos. En el pensar y reflexionar, en el acabar considerando opciones preferibles, en el emitir juicios sobre la verdad o valor de las cosas con las que entra en contacto, el ser humano puede confirmar su primera respuesta (valorativa y operativa) a aquella intuición, viendo que era buena. Pero también ocurre que otras veces la corrige, pues no todo lo que parece apetecible es sano, ni todo lo que da gusto hace bien [Ej 211.217]. Y al deliberar y juzgar sobre la verdad de las cosas puede generarse una nueva afección, al comprender verdades con más profundidad, y por eso se pueden producir nuevos sentimientos, tales como el dolor o aborrecimiento por los pecados mejor conocidos [Ej 44.63], la compunción, la generosidad gozosa ante el que me ha salvado [Ej 53], el mayor amor ante el más conocido [Ej 104];

incluso uno mismo puede producir imágenes o recuerdos que le muevan afectivamente [Ej 74.78-81].

Pero con la nueva valoración se desencadenan de nuevo las fuerzas conativas hacia lo que uno desea, una inclinación afectiva y conativa que dirige las fuerzas de la voluntad en una dirección. El corazón se suele tornar más activo al ser tocado por el discurso verdadero de la razón y de la fe y, a su vez, mueve a la persona a "procurar", a "pretender", a "preferir" alguna cosa, quizá relativizando las primeras emociones o, al menos, ordenándolas en la dirección mejor. Y la persona "quiere" y "desea", se propone usar activamente su "voluntad" para elegir y decidir. Este es el proceso ordinario, el de "gustar con el afecto y ejecutar con suavidad lo que la razón dicta que es a mayor servicio y gloria divina", y es cómo el Espíritu Santo suele hacerse presente; "aunque es verdad que, para seguir las cosas mejores y más perfectas suficiente moción es la de la razón" inicialmente [Epp XI, 184-185], ya que no siempre el afecto se enciende con la sola contemplación de esas cosas mejores.

Y ya no como acto solo de la voluntad, sino como estado y resultado de una vida referida a Dios, se habla en los escritos de Ignacio del "amor"; y aunque no falten algunas adjetivaciones del amor como sensual, carnal, natural, propio, y amor desordenado a parientes, por ejemplo (cf. [Ej 89.97.150.189]; [Co 62.258.288.516.671]), en los textos ignacianos es mayoritario (casi diez veces más) la referencia a las múltiples expresiones del amor ordenado: de Dios al hombre o del hombre a Dios, de Jesús al discípulo y del ejercitante (o de Ignacio) a Jesús o a las personas divinas; amor a los superiores, o amor de los superiores a los subditos; amor del que da Ejercí-

cios, amor al corregir o amonestar, amor a la virtud, amor de caridad ordenada, amor universal, etc.

De modo que el a. que estudiamos sucede en el mundo emotivo de múltiples sentimientos humanos; la afectividad humana es un componente complejo que aporta vitalidad a cualquier realidad humana, llena de colorido las formas frías, ayuda a manifestar los propios sentimientos y a percibir la riqueza de los ajenos en forma de alegría, cariño, confianza, ilusión. Pero hay algo de pasividad antropológica en la emoción, de sobrevenido y no controlable, que inquieta al que siente su propia afectividad; su fuerza incontrolable se manifiesta a veces en repercusiones fisiológicas que sólo se aceptan en paz cuando se saben fruto del amor ordenado, como experimenta S. Ignacio en su oración íntima (cf. [*De* 6.8.11.47.51 etc.]). Y también es cierto que otro tipo de emociones pueden desasosegar notablemente, como cuando sentimos la agresividad y el rencor, la envidia y los celos, la tristeza y el abatimiento. Y es que estos u otros sentimientos nos hacen sentir pobres y carentes de lo que apetece-mos, o malos, o incapaces.

3. *Afectarse en todo para bien.* Después de considerar el contexto más amplio de la afectividad en la antropología y espiritualidad ignacianas, volvemos más directamente a nuestros conceptos. Las palabras "afecto"- "afectar" no parecen referirse tanto a la emoción primera y espontánea (con las excepciones dichas), sino al apego subsiguiente y más estable que habita al sujeto cuando ha dado por buena una valoración primera. Pero siempre con esa ambivalencia que indicamos: puede tratarse de un a. natural todavía no discerni-

do, incluso elaborado racionalmente como valor humano; o bien se trata de un a. realmente discernido a partir de la valoración racional, por la consideración de las verdades de fe. Descubiertas las cuales, y como fruto de un ejercicio libre de la voluntad, puede la persona "afectar se" en la dirección que ve como verdadera y mejor. De modo que, en cualquiera de sus modalidades, el afecto en S. Ignacio suele influir en las decisiones que se tomen, sean éstas importantes y decisivas, como es la elección de estado de vida, sean más pequeñas o coyunturales, como sería todo lo referido a la reforma de vida. El corazón inclinado y afectado siempre influirá sobre los razonamientos, decisiones y actuaciones siguientes.

Pero si el afecto forma parte del apego natural y de la inclinación que se puede desordenar, también el afecto es imprescindible en las posibilidades de su renovación; la ordenación del ser humano es ante todo afectiva. La afectividad es mucho más que un componente normal de la vida, que S. Ignacio supone y reconoce; puesto que sólo "afectándose" puede la persona caminar en libertad y elegir lo que Dios quiere de ella y, de este modo, realizarse a sí misma (cf. [*Ej* 23]). Por eso Ignacio y otros compañeros son vistos por sus interlocutores como auténticos "maestros del afecto"; Pedro Canisio testimoniará por experiencia propia que los Ejercicios bien practicados transforman el espíritu y los sentimientos, de modo que constituyen una auténtica pedagogía del deseo ambivalente hasta convertirlo en a. ordenado. Lo vemos, por ejemplo, en la implicación afectiva que se pide al ejercitante, en las gracias que pide en las peticiones de cada ejercicio, y en los tiempos de elección.

La experiencia de los Ejercicios es impensable sin la fuerte implicación afectiva del ejercitante; se le pide el uso no sólo del entendimiento sobre el recuerdo o la historia de salvación, sino también se busca el cambio de su afectividad y sensibilidad. Tras la ilustración del entendimiento el ejercitante tiene la tarea de buscar la devoción; en las diversas Semanas se va pidiendo al ejercitante "afectarse" de diferentes modos: doliéndose y culpándose de los propios pecados (cf. [Ej 25.54.82]); moviendo los afectos hacia lo contemplado [cf. Ej 50]; se le pide dolerse con la cruz y gozarse con la resurrección (cf. [Ej 199]); y afectarse mucho en la Contemplación para alcanzar Amor (cf. [Ej 234]). El sentimiento espiritual puede mover la afección sensible, y la virtud no puede darse sin pasión.

En las meditaciones de la Primera Semana se piden sentimientos de vergüenza, confusión y dolor (cf. [Ej 48.55]), y no sólo el conocimiento de la historia de salvación que va sucediendo en el ejercitante; también en la repetición (cf. [Ej 63]), junto al conocimiento, se pide el aborrecimiento del pecado y del desorden propio. En las contemplaciones de Segunda Semana, el objeto de la petición es triple: conocimiento, amor y seguimiento (cf. [Ej 104]), que apunta al cambio integral de la persona en su entender, sentir y hacer. Las peticiones de la Tercera Semana tienen un sentido predominantemente afectivo y empático -dolor con, sentimiento, confusión (cf. [Ej 193.203])- hechos por quien ya tiene el suficiente conocimiento de la persona de Jesús. Las peticiones de la Cuarta Semana, de nuevo, inciden en pedir una experiencia afectiva (alegrar y gozar intensamente) apoyada en una verdad conocida por la fe ("de tanta gloria y gozo de Cristo" [Ej 221]). Y los Ejercicios terminan en

la Contemplación para alcanzar Amor, que pide la gracia de una vida integrada, con un conocimiento creyente que lleve a ser capaz de amar y servir en todo (cf. [Ej 233]); vivir el amor operativo de la primera nota del ejercicio (cf. [Ej 230]), la relación afectiva de unión con Dios y la relación discipular de seguimiento en servicio.

La necesaria presencia del mundo afectivo en la vida cristiana ante Dios se pone en evidencia también en el acto central de "ordenar su vida" en los Ejercicios, que es la elección; ésta se hace en tres "tiempos", que son ocasiones de la gracia y discernimiento que sucede en tres distintas instancias antropológicas: se percibe la atracción divina de la voluntad (cf. [Ej 175]), o bien se discernen los sentimientos de consolación y desolación (cf. [Ej 176]), o se usa la razón iluminada por la fe (cf. [Ej 177-187]). En todo caso, no es la buena aquella elección apoyada solamente en la tercera racional manera, la cual se ha de complementar siempre con la oblación y su confirmación afectiva (cf. [Ej 183.188]).

El ideal ignaciano de creyente supone una afectividad integrada y ordenada en todo, un afecto inclinado, una implicación afectiva libre en la oración y en la contemplación creyente de las cosas. No es extraño, por lo mismo, que Ignacio prefiera ver a los jesuitas en formación llenos de fervor en las letras y en el estudio más bien que remisos o tibios, aunque reconozca la posibilidad del fervor indiscreto (cf. [Ejrp I, 495-510]). Pero a Ignacio no le inmoviliza la amenaza de la afección, y de hecho usa su propio afecto ordenado en las relaciones humanas que establece, manifestando libremente en sus cartas el afecto que siente por sus familiares o benefactores [Epp IV, 268-269] y deseando respecto a sus compañeros dispersos darles "placer

en todo" y no "desplacer a ninguno sin provecho" en lo que manda o avisa [Epp I, 281]. Confiesa a Teresa Rejadell que Dios le da "deseos de hacer todo placer que yo pueda a todos y a todas que en su voluntad buena y beneplácito caminan" (cf. [Epp I, 99ss.]). Y sabemos que su sensibilidad afectiva se desborda en la abundancia de internas mociones espirituales en su oración como al ser informado del fruto apostólico de la CJ (cf. [Epp I, 390]). Y últimamente, Ignacio cree que el a. puede ser instrumento de servicio apostólico, como dice a sus compañeros enviados a Alemania: "tengan y muestren a todos afecto de sincera caridad [...]. Con obras y verdad muestren el amor, y sean benéficos con muchas personas [...]. Háganse amables [...] y no dejen ir a nadie triste en lo posible" [Epp XII, 239ss.].

La pedagogía ignaciana, dentro y fuera de los Ejercicios, es inicialmente una pedagogía del silencio y del desprendimiento, del despojo y de la austera indiferencia, de la conversión y de la penitencia. Pero el ideal que tiene Ignacio del cristiano (sea seglar, consagrado en retiro, o sacerdote en vida apostólica) no es tanto la abnegación cuanto el ejercicio pleno de la virtud; no es tanto el miedo o control de las emociones, cuanto el despliegue de los a. y la libertad afectiva en la predicación y en las relaciones para siempre testimoniar y hacer presente la misericordia de un Dios que, "si a nosotros conviniese, más se inclinaría de su parte a tenernos siempre consolados que afligidos, aun en este mundo" [Epp VI, 161].

Luis M^a GARCÍA DOMÍNGUEZ, SJ

/* *Afección desordenada, Amor, Deseo, Moción, Orden/Desorden, Sentir-Sentimiento, Voluntad.*

Bibl.: CALVERAS, J^v "Tecnicismos explainados I. Quitar de sí todas las afecciones desordenadas", *Man* 1 (1925) 25-42; 118-128; 307-320; *Man* 2 (1926) 21-34; 119-132; 201-214; 322-332; *Man* 3 (1927) 12-29; 112-129; *Man* 5 (1929) 124-141; ID., *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio*, Librería Religiosa, Barcelona 1941; CORELLA, J., "Los grandes deseos en los Ejercicios y sus traducciones para el momento presente", *Man* 66 (1994) 297-310; CHÉRCOLES, A., *La afectividad y los deseos en los Ejercicios Espirituales*, Cij, Barcelona 1995; DOMÍNGUEZ MORANO, C^v *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003, 139-235; DELGADO, R., "Afectarse, afectar, afección, afecto, aficionado", *Man* 64 (1992) 111-120; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, M-ST, Bilbao-Santander 1992; IPARRAGUIRRE, L., "Afección", *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 7-11; LEWIS, J., "La place de l'afectivité chez Saint Ignace", *CSig Sup.* 44 (1997) 23-37; MELLONI, J., *La Mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 71-103; 185-188; MURPHY, L., "Psychological Problems of Christian Choice", *The Way Sup* 24 (1975) 26-35; OLIVEIRA, P. R. de, "Exercícios Espirituais e ordenação dos afetos: como mover os afetos que nos movem", *Itaici* 14 (2004) 7-33; POURRAT, R., "Affections", *Dsp* I, 235-240; Ruiz JURADO, M., "L'antropología di Sant'Ignazio di Loyola", en *Vantropología dei maestri spirituali* (BERNARD, Ch. A. ed.), Piemme, Torino 1991, 239-256; RULLA, L. M^a, "Discernimiento de espíritu y antropología cristiana", *Man* 51 (1979) 41-64.

AGERE CONTRA: / *Abnegación*

AGITACIÓN

"Inquietud", "turbación", "movimiento violento", son sinónimos de "agitación". En un sentido intelectual-espiritual, la a. y la turbación expresan un movimiento extraordinario. La RAE destaca que la a. trata de un movimiento con carácter prolongado e irregular, mientras que define la "turbación" como una alteración del orden o equilibrio pre-

vios. El término, que no es frecuente en el NT, se aplica a Juan Bautista con una ironía que hace destacar aún más la solidez que un carácter poseído por el Espíritu presenta ante las tentaciones: ¿acaso pensaban los israelitas ver una "caña agitada por el viento" (Mt 11, 7)?

En el uso ignaciano, la a. pertenece al ámbito de las realidades del alma, mientras que la turbación también se extiende al mundo de las realidades exteriores. La que se agita es el alma; se agita ante los diversos espíritus. La a. puede ser, por tanto, afín a las mociones espirituales, pero se diferencia de la dimensión noética (la diversidad de pensamientos) con la que puede ser o no simultánea. El texto de los *Ejercicios Espirituales* hace uso consistente del término "agitación". A continuación, resumimos las características generales de la misma.

La a. es un fenómeno que afecta al alma. Es propio del tiempo de la desolación. Consiste en un estado transitorio del alma donde ésta se ve disminuida para hacer un uso ordinario de sus potencias naturales (memoria, entendimiento y voluntad). La a. es inducida ante los diversos espíritus. Sucede cuando ésta se convierte en el campo de batalla para la lucha entre ellos. Durante la a., el alma se debate por alcanzar la paz.

Ignacio considera el tiempo que dura la a. como un periodo de prueba espiritual (cf. [Ej 4.320]). Consecuentemente, no tiene un valor negativo. Ignacio avisa a quien "da los Ejercicios y exhorta al que los hace para que se aprovechen de ella. Al director avisa proponiéndole varias Anotaciones acerca de la a. (cf. [Ej 4.6.17]) y Reglas al final de [IDS Ejercicios] (cf. [Ej 317.320]). El que Usa los Ejercicios debe estar tan aten-

to a la a. como a las consolaciones y desolaciones. Debe interpretar que aquella, siendo de menor entidad, indica que se acercan éstas casi con certeza (cf. [Ej 6; D3, 7]). Al ejercitante le pide que resista.

La a. es una situación excepcional. Precisamente porque el alma se siente privada parcial y transitoriamente de sus potencias, el ejercitante deberá evitar hacer elección durante la a. (cf. [Ej 177]). Ignacio interpreta la a. en términos de la teología escolástica y los diversos tipos de gracias. Mientras que el ejercitante debe comprender que nunca le faltará la gracia para la salvación, debe interpretar su malestar como la ausencia de una gracia transitoria, la de la paz. En el tiempo ordinario el ejercitante tiene una paz que ha recibido gratis, pero que no le pertenece. Durante la a., privado del don de la paz, el ejercitante debe reconocer su indigencia y dependencia de Dios. Ignacio invita al ejercitante a resistir contra la tal agitación.

Debemos distinguir la a. espiritual vista para los Ejercicios de otras dos agitaciones. De la primera nos da noticia el documento *Deliberaciones de 1539*; de la segunda tenemos noticia por la *Autobiografía*. Ambas reproducen usos del término que son contemporáneos a los de Ignacio pero seguramente menos ignacianos.

Las *Deliberaciones* registran el primer uso de "agitación". P. Fabro, J. Codure o quien fuera el autor de estas páginas utilizó el verbo *agitare, agitavimus* en tres ocasiones para referirse a la actividad de los primeros compañeros. En el proceso de sus deliberaciones, "agitarse" parece significar ocuparse, empeñarse, atarearse y aplicarse a la labor de determinar la voluntad de

Dios para este grupo de amigos. Esta actividad intelectual y espiritual probablemente supuso un combate espiritual, pero el documento no menciona una "diversidad de espíritus". Sí menciona diversos medios y sugiere la intensidad con que los compañeros se aplicaron a ellos. Para encontrar una solución a las preguntas que se hacían sobre si permanecerían unidos y, a partir de un momento, sobre si se someterían por la obediencia a uno de ellos, los compañeros empezaron días de oración intensa (oraciones, sacrificios y meditaciones), se comprometieron a mantener en silencio sus opiniones sobre estos temas para no influir a los compañeros, pretendieron no dejarse llevar por afectos propios y opinar y juzgar "como si fuesen extraños". En el contexto de las deliberaciones, además, agitarse parece referirse a la acción de sopesar alternativamente los "pros" y los "contras" según el método de discernimiento que aparece detallado en el tercer tiempo de elección en el libro de los *Ejercicios* y según fue practicado por Ignacio en las *Deliberaciones de la pobreza*.

La *Autobiografía* contiene el segundo ejemplo de agitación. L. González de Cámara refiere que Ignacio llegó a interpretar cierta experiencia espiritual como a. (cf. [Au 17]). Tiempo después de haber sucedido, Ignacio habría llegado a comprender "la diversidad de espíritus que se agitaban" durante su convalecencia en Loyola. Nótese que, como sucedía para las *Deliberaciones*, el uso en esta cita no concuerda exactamente con el de los *Ejercicios*, donde el alma es quien se agita y no los espíritus.

En el *Diario espiritual*, Ignacio reconoce otras a. intermedias. Se trata de a. exteriores pero que irrumpen en la vida mística. El *Diario* registra

que durante su oración acostumbra y prolongándose durante la celebración de la misa, Ignacio percibió el 12 de febrero de 1544 las a. que procedían unas de la sala, fuera de la capilla, y otras de quien junto a él escuchaba la misa, probablemente siendo aquellas las causantes de éstas. Ignacio -afirma primero- mantuvo la calma; en el párrafo inmediatamente posterior, sin embargo, Ignacio reconoce que ha perdido la concentración y compostura precisamente cuando se sentía en presencia de la Trinidad: "Conociendo haber faltado mucho en dejar a las personas divinas al tiempo de dar gracias el día pasado..." [De 23].

Consistente con este carácter intermedio, el pasaje también es interesante por otro motivo. Aquellas agitaciones nos introducen a la imaginación ignaciana. Ignacio imagina la a. en términos del medio interno-externo y compara la a. con un viento de fuera que viene a enfriar su devoción interna: "un parecer que el calor de dentro pugnaba con el viento de fuera, pareciendo claro lo bueno de dentro y lo malo de fuera, y en este medio de la misa con calor y alguna devoción no frialdad, mas agitaciones de los de la sala y de quien oía misa" [De 22]. Quizá la holgura de las maderas en aquella casa descompuesta o quizá el rumor de la conversación en la sala de visitas, muy próxima a la capilla, son la causa exterior que indujo la agitación. Ignacio requeriría el silencio en la casa años después en las "Reglas comunes".

La a. ignaciana refleja el malestar, la inquietud y el aumento de actividad con ansiedad.

José Carlos COUPEAU, SJ

/" *Confusión, Desolación, Espíritus, Inquietud, Moción, Tentación, Turbación.*

ALABANZA

Para Ignacio Dios es el "autor de todo bien" (cf. [Epp VIII, 362.363.583.585; X, 5.7] etc.), "quien da y puede todo bien" [Epp II, 236], es "divina y suma bondad y caridad" y "sapientísimo padre celestial" [Epp VI, 160.162], es "amor eterno con que guía sus escogidos a la felicidad perpetua" [Ibid.], "tan benigno padre nuestro y tan amante de todo nuestro mayor bien" [Epp VII, 409.411], y aún más, "nuestra mayor gloria" [Epp I, 274.276].

Creados a su imagen y semejanza, sentimos una profunda nostalgia de Él y hemos de comenzar un camino de retorno hacia esta nuestra matriz. Es más, a partir "de la grandeza y hermosura de las criaturas" somos llevados a descubrir "por analogía, a su autor" (Sab 13, 5), a glorificarle y darle gracias (cf. Rom 1, 20-22; Sab 13-15). Si recorremos entonces la historia de la salvación y sopesamos las bendiciones del Padre creador, del Hijo redentor y del Espíritu santificador, no podemos no dar espacio a la admiración, no pasar a una convencida proclamación y a una gozosa celebración de la grandeza y de la magnificencia, de la potencia y de la sabiduría, de la justicia y de la santidad de la bienaventurada Trinidad.

No podemos no imitar a la Virgen del *Magnificat* y entonamos el canto de la a. de las *magnolia Dei* (Le 1,46-55).

Estos sentimientos caracterizaron la vida y la enseñanza de Ignacio. Y todavía más, pues aprovechó toda ocasión para remachar que es "lo que siempre debéis hacer anteponiendo la alabanza del Señor sobre todas las cosas" [Epp I, 71.73]; "deseando en todas cosas su mayor

alabanza y gloria y ninguna otra cosa" [Epp IX, 626]; "alabar siempre su santísimo nombre" [Epp I, 282]; "para cuyo servicio, alabanza y gloria, la vida y todas las cosas deben ordenarse" [Epp III, 17.19].

Es lo que hizo él mismo recurriendo a inflamadas expresiones: "Sea para siempre su sumo nombre alabado y ensalzado en todas y por todas las criaturas, a esto tan justo y debido fin ordenadas y criadas" [Epp I, 339.343]; "De todo sea siempre bendito y alabado el criador y redentor nuestro, de cuya liberalidad infinita mana todo bien y toda gracia" [Epp I, 496.510]; "Jesucristo N. S. sea alabado sin fin por todas las criaturas" [Epp VIII, 308.311].

1. "Alabar" y "Alabanza" en los *Ejercicios*. Antes de continuar, veamos qué lugar ocupan en los *Ejercicios Espirituales* el verbo "alabar" y el sustantivo "alabanza". El primero aparece quince veces: cuatro referidas a Dios y una vez unido a "reverenciar y servir" [Ej 23], una vez a "servir" [Ej 20], dos veces a "salvar el alma" [Ej 177.179]. Once veces tiene como complemento el culto y se repite en trece de las dieciocho Reglas para sentir con la Iglesia. Hay que a. la confesión y la comunión [Ej 354], la misa [Ej 355], la vida religiosa [Ej 356], los votos religiosos [Ej 357], las reliquias, las estaciones, las peregrinaciones, las indulgencias, etc. [Ej 358], las disposiciones sobre ayunos y abstinencias [Ej 359] (como había hecho Ignacio: "los ayunos con tanta abstinencia y con tanto quitarle de manjares comunes yo laudé mucho" [Epp II, 233-237]), los ornamentos y los edificios sagrados [Ej 360], los preceptos de la Iglesia [Ej 361], las disposiciones, recomendaciones y comportamientos de los superiores [Ej 362], la doctrina positiva y escolástica [Ej 363], y

también el temor de Dios [Ej 370]. De tal tipo de a. fue objeto el mismo Ignacio cuando, a la vuelta de Jerusalén, algunos compañeros de viaje pidieron a un rico veneciano que lo embarcase en su nave: "muchos se lo rogaron, alabándole, etc." [Au 49]. Asimismo, en Salamanca, Ignacio hablaba "cuándo de una virtud, cuándo de otra y esto alabando" [Au 65]. En el *Diario espiritual* (6 de febrero de 1544) encontramos que también Dios "tanto alaba" la pobreza.

El sustantivo a. se repite diecinueve veces y se refiere siempre al Señor: una vez aparece solo [Ej 369]; una vez está unido al amor [Ej 15]; nueve veces a "servicio" [Ej 46.98.155.157.168.137.183.316.322]; seis veces a "gloria" [Ej 167.180.189.240]; siete veces a "salvación": [Ej 169.181]; una vez a "servicio y salvación" [Ej 169]; dos veces a "gloria y salvación" [Ej 179.189]. Finalmente, quisiera señalar que, la mayor parte de las veces, "alabar" y "alabanza" aparecen en el contexto de las elecciones que hay que tomar.

"Alabar, hacer reverencia y servir" [Ej 23] constituye el fin del hombre. "Tomando el verbo "alabar" en el sentido más general de dar gloria a Dios, podemos decir que el hombre ha sido creado para glorificar a Dios de dos maneras, haciéndole reverencia y sirviéndole, es decir, con actos de culto y de servicio" (Ponlevoy 1888, 56s.). Y recuérdese la conocida distinción entre *laus oris* (boca), *coráís* (corazón) y *operis* (obras). También el cuerpo tiene su parte. Después de haber hablado de la necesidad de cuidar el cuerpo buscando "todos modos que pudiese para esforzarse", en una carta a Francisco de Borja [Epp II, 233.237], Ignacio escribe: "porque al cuerpo tanto debemos

querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánimo, y ella, con la tal ayuda y obediencia, se dispone más al servicio y alabanza" del Señor. Téngase presente incluso que en [Ej 214] el Santo sugiere a quien come "como que vea" al Señor "comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira y cómo habla; y procure de imitarle"; en [Ej 248] invita a "imitar en el uso de sus sentidos a Cristo nuestro Señor" y también, en [Ej 248], "a nuestra Señora". "Imitar" significa "hacer como" y los Evangelios nos cuentan que Jesús, en la mesa "pronuncia la bendición" (Le 24,30) y da gracias (Mt 26, 27; cf. Jn 6,11).

Es verdad -y lo veremos- que el servicio (las obras) garantiza la autenticidad de la a. y de la reverencia ("No entonces las alabanzas de Dios sólo con tu voz, sino que tus obras concuerden con tu voz. Si cantas con la voz, terminarás callándote; canta, al contrario, con la vida, de modo que no calles nunca. Si, por lo tanto, alabas, no cantes sólo con la lengua, sino con el saltorio de las obras buenas" (S. Agustín, *In ps.* 146; PL 37, 1899), pero es la a. la que da fundamento (cf. Denis 1891,132ss) a la una y la otra: si no se tiene el sentido de Dios, no se le podría amar tiernamente ni servirlo filialmente. Es interesante, además, tener en cuenta que, en un manuscrito (Watrigant 1907) anterior a la impresión de los *Ejercicios*, nos topamos con esta formulación: "El hombre es creado por Dios para conocer, y amar, y hacer reverencia, y servir a Dios Señor nuestro". (Clara referencia a Jn 17, 3: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero").

No es menos interesante observar que, según parece, Ignacio había condensado primeramente el fin del hombre en la expresión *Ho-*

mo creatus ad laudem Domini et ad salutem animae suae (MEx I, 429). Así lo leemos en Helyar (París, ca. 1535), **uno de los *textus accommodati*** (cf. MEx I, 418-454).

Los padres José Calveras y Cándido Dalmases, encargados del volumen de MHSI sobre los *Exercitia*; *tía*, proponen la hipótesis de que, I? cuando Helyar lo transcribió, el Principio y Fundamento tenía *forma: man simpliciozem, quam Ignatius postea perpolivit*. En esta importantísima página (*maximi momenti*), la formulación del fin pone de relieve cuatro veces sólo la a. de Dios y la salvación propia: "Homo est creatus **ad laudem Domini et ad salutem animae suae**... creata sunt propter **hominem, ut ipse laudet Deum et salvet seipsum**... quantum poterit **adiuvare ad laudem Domini et ad salutem animae suae**... nisi in quantum iudicavero hoc vel illud esse mihi **melius ad laudem Domini et ad salutem animae meae**..."

Quisiera precisar todavía que el texto de Helyar comienza con la quinta anotación "Primo, debemus ingredi *ad laudem Domini* [...], magno et liberali animo" (MEx I, 429) y que la fórmula se repite en el tercer modo de hacer elección "... **propter laudem Domini et salutem nostram**..." (MEx I, 445). **Sólo una vez** recurre Helyar a otra expresión: "...id quod magis erit ad gloriam divinae maiestatis et salutis animae meae" (MEx I, 444). Pero esto -a mi parecer- demuestra que la gloria coincide con la a. y viceversa.

Y hay más; Puiggrós anota que la fórmula también ha permanecido idéntica en aquellos pasajes del texto *Autógrafo* en los que se enuncia el fin de manera explícita y directa: "solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y sal-

vación de mi ánima" [Ej 169]; "Considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su ánima" [Ej 177]; "Considerar, raciocinando, cuántos cómodos [...] para sola la alabanza de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima" [Ej 181].

2. *Una definición descriptiva*. A decir verdad, debemos reconocer que todo proviene de Dios y es de Dios. Así glorificaremos al Señor, dado que "gloria", según la definición clásica de S. Agustín (cf. *Contra Maximianum Arianum II*, 13; PL 42, 770) es "clara cum laude notitia": convencido y consciente (*clara*) conocimiento (*notitia*) de Dios que lleva a proclamar su bondad con admiración, valentía y gratitud (*cum laude*).

Sor Teresa Rejadell se consideraba "del todo inútil", y por temor a caer en la vanagloria no hablaba de los dones de Dios. Así le seguía el juego al diablo, "el enemigo que procura de traernos en falsa humildad". Una prueba de ello tenemos en el modo en que se expresaba: "soy una pobre religiosa, paréceme deseosa de servir a Cristo N. S.". No se atreve a decir: "Soy deseosa de servir a Cristo N. S., o el Señor me da deseos de servirle", sino que, al contrario, dice: "paréceme deseosa de servir". Si bien miráis -responde Ignacio (cf. [Epp I, 99-107])- "bien entendéis que aquellos deseos de servir a Cristo. N. S. no son de vos, mas dados por el Señor. Y así hablando, el Señor me da crecidos deseos de servirle al mismo Señor. Le alabáis, porque su don publicáis y en él mismo os gloriáis, no en vos, pues a vos misma aquella gracia no atribuíis".

Esta definición descriptiva la encontramos también en el segundo preámbulo de la Contemplación

para alcanzar Amor: "Pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233]. El adjetivo "interna" y el adverbio "internamente" tienen, en el vocabulario ignaciano, una significación especial. Piénsese en el "sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2; cf. Ej 322] y en el "conocimiento interno" [Ej 104; cf. Ej 63.65.203]. Todo se juega sobre el perfil del conocimiento "de tanto bien" (los dones de Dios) y sobre el consiguiente, personal y sentido reconocimiento que, como otra consecuencia lógica, conduce al servicio amoroso.

Es más, téngase presente que el conocimiento y reconocimiento de las *mirabilia Dei*, que al término de los Ejercicios se han hecho más ricas y convincentes, debe implicar también el nivel afectivo. De hecho, Ignacio quiere que se ponderen los dones de Dios "con mucho afecto" [Ej 234] y que, "afectándose mucho" [Ej 234], se alabe al Señor ofreciéndole todo, contentándose solamente con ser poseídos por el Espíritu de amor (cf. [Ej 234]). "Se dice que alaba a Dios -escribe Sto Tomás- quienquiera que reflexiona con afecto sobre las maravillas de Dios" (*STh* II-II, q. 91 a.1 ad.2).

Es una verdad que nuestro autor remacha en sus cartas. Ha tenido un hijo (¿Juan III?) y Dios se ha mostrado "en ello (como lo es) padre de misericordia y Dios de toda consolación. Él sea bendito sin fin" [Epp VI, 570-571]. ¿Se goza de buena o mala salud? "Sea bendito el que con su sangre y vida nos la adquirió eterna [...] y él dé gracia cómo la temporal disposición, buena o mala, de nuestros cuerpos, y todo lo demás, que él en sus criaturas ha puesto, siempre se emplee en su

mayor servicio, alabanza y gloria. Amén" [Epp I, 627-628]. ¿Va bien el estudio? "Dios N. S. sea loado" [Epp IX, 552-553]. ¿Se debe recibir un beneficio? Se ore para que se tenga "en todo el mayor servicio y la alabanza de Dios N. S." [Epp I, 354.356]. ¿La reconciliación de Juana de Aragón con su marido Ascanio Colonna? "Daría grande edificación y causa de alabar a Dios N. S." [Epp IV, 506-511]. ¿Ignacio expone su pensamiento sobre la obediencia? Se acoja "para el mejor progreso espiritual de los estudiantes de la Compañía que hay actualmente, a mayor servicio, alabanza y gloria de Dios N. S." [Epp I, 331.338].

3. "En *todo y por todo*". Es parámetro dentro del que moverse, criterio único [Ej 155] y necesaria "condición" [Ej 157] para toda elección: nada "me debe mover" a tomar o dejar "sino sólo el servicio y alabanza de Dios" [Ej 169] y, si se quiere que la elección sea "pura y limpia" [Ej 172], "sincera y bien ordenada" [Ej 174], "sana y buena" [Ej 175.178.184], hay que "mirar solamente para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima" [E/169].

En el primer Modo de hacer elección se debe tener "por objeto el fin para que soy criado, que es para alabar a Dios nuestro Señor" [Ej 179], cultivar la libertad para que pueda "seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios" [Ej 179], pedir al Señor que obremos de modo que seamos conducidos a elegir lo que "más su alabanza y gloria sea" [Ej 180], tener presente en todo "sola la alabanza de Dios" [Ej 181], orar para que se confirme la elección "siendo de su mayor servicio y alabanza" [Ej 183].

f

L, La "gloria y alabanza de Dios" [Ej 189] deben animar también la Reforma de vida. Es más, aquí -es- I, \$amos en la conclusión de la Segunda Semana- Ignacio aprovecha la I ocasión para introducir un principio general: "No queriendo ni buscando otra cosa alguna sino, en todo [JJLO y por todo, mayor alabanza y gloria de Dios" [Ej 189].

finí La "mayor gloria y alabanza" I Je Dios es el motivo por el que se [ide "perfecta inteligencia" de los mandamientos [Ej 240]. Las lágrimas son un don de Dios si tienen su raíz en "otras cosas directamente pedidas en su servicio y alabanza" [Ej 316]. La consolación en general se da para avanzar "en su servicio y alabanza" [Ej 322]. En fin, se enfrentarán delicados discursos de teología "para mayor alabanza de la su divina majestad" [Ej 369].

mí También las *Constituciones* se adaptan al ritmo de esta insistencia i «ya en las *Deliberaciones* de la cual; i)esma de 1539 tenemos que todo y siempre debe ser por la "alabanza, honor y gloria" de Dios (MCo I, 2)). I El fundador se había decidido a escribir las "para el honor y alabanza" [Co 135] y trata de las distintas actividades apostólicas "a mayor gloria y alabanza suya" [Co 1 §07]. La "gloria y alabanza de Dios" I es "el fin que todos pretendemos" I [Co 137], el "fin que la Compañía I pretende" [Co 266], seguros de que I ésta será conservada y promovida I por el Señor "para su servicio y alabanza" [Co 812] y de que de él recibiremos lo necesario para la CJ por I Sue "mandará proveer en todo I llanto pudiere ser en su mayor alabanza y gloria" [Co 555].

mei Con ocasión de la CG se orará para "que todo sea como conviene" Rifa su mayor servicio y alabanza y gloria" [Co 693]. El superior se con-

ducirá "en la vía de su mayor servicio y alabanza" [Co 618], ayudará a quien está en formación "para mayor alabanza y gloria suya" [Co 103], procurará que se conserve "la natura para su servicio y alabanza" [Co 296], discernirá si conviene que uno permanezca en la CJ para "mayor gloria y alabanza de Dios" [Co 202]. También quien es llamado a examinar una vocación debe proceder teniendo en cuenta la "mayor gloria y alabanza de Dios" [Co 52]. "Todas las buenas obras", incluida la prueba de pedir limosna [Co 82], deben ser "para su mayor servicio y para su más grande alabanza" [Co 161; cf. Co 114.133.152].

4. *El santo de la concreción.* Estas últimas citas nos hablan de la preferencia de Ignacio por la *laus operis*. Dios debe ser alabado con y en la vida. Según la enseñanza de Pablo: "Os exhorto [...] a que os ofrecáis a vosotros mismos como un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual" (Rm 12, 1-2). Creados por y para Dios, debemos servirnos de la creación para conseguir este fin y elegir siempre "aquello que más nos conduce al fin" [Ej 23].

Ignacio no excluye la posibilidad de la oración y del canto de a. en pureza de amor y gratuidad. Por otra parte, es lo que haremos en el paraíso cuando, totalmente inmersos en Dios, nos unamos al coro de los santos. Pero, hombre de la concreción, atento a la enseñanza de Jesús sobre la necesidad de no limitarse a recitar fórmulas, sino de cumplir la voluntad divina, para evitar engaños fáciles y fracturas siempre posibles entre teoría y práctica, el santo privilegia la a. que se traduce en hechos de vida. Baste pensar que a partir de 1536 y hasta el último de sus días (31 de julio de 1556) (cf. [Epp XII, 169.200]) en las

conclusiones de sus cartas se repite la fórmula "estereotipada": "Ceso rogando [a Dios], por la su bondad infinita, nos dé gracia complida para que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos" [*Epp* I, 99] cf. De Guibert (1992, 56). Ignacio sabe, además, que la vida espiritual presenta sus dificultades, que siempre es posible encontrarse con tiempos de tentación y de repliegue sobre uno mismo, que no es fácil caminar siempre en altas cotas de puro amor. Lo había experimentado personalmente: "No hallando reverencia o acatamiento amoroso, se debe buscar acatamiento temeroso, mirando las propias faltas, para alcanzar el que es amoroso" [*De* 187]. Fortalecido por esta experiencia, al final de la Primera Semana propone la meditación del infierno: "para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado" [*Ej* 65]. Es un concepto que vuelve a evocar incluso en las últimas líneas de los *Ejercicios*: hay que tener en grande estima el "servir mucho" al Señor "por puro amor", pero también debemos "mucho alabar el temor de la su divina majestad" [*Ej* 370]. Tanto uno como otro son "cosa pía y santísima". Aunque hay que hacer todo lo que se pueda para llegar "al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios".

La a., por lo tanto, va unida al servicio del Señor. Y quien hace los *Ejercicios* debe manifestar que está disponible a la más radical de las oblaciones y a la apertura total a Dios, con un único límite: "sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza" [*Ej* 98]; debe pedir también cuanto es "contra la carne" [*Ej* 157], pero "sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad" [*Ej* 157]; elegir "de imitar y parecer

más actualmente a Cristo" [*Ej* 167], "si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad" [*Ej* 168]; ofrecer la elección para que sea confirmada, sólo si "es para su mayor servicio y alabanza" [*Ej* 183].

Que la a. deba ser ofrecida con la vida aparece también en la oración que Ignacio pone al inicio de cada ejercicio: "Pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad" [*Ej* 46]. También son significativas las indicaciones del "Preámbulo para hacer elección": "Cualquier cosa que yo eligiere debe ser a que me ayude para el fin" [*Ej* 169] y la invitación que se hace sea para ofrecer la elección "para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza" [*Ej* 183], sea para poner "creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios" [*Ej* 189].

"Buscar y hallar la voluntad divina" [*Ej* 1] significa ver dónde y cómo vivir para conseguir el fin de la existencia; significa, en un último análisis, historizar el servicio y la a. que debemos a Dios (cf. Royón 1992, 288).

Alabar con la vida es una insistencia que también emerge de las *Constituciones*. Refiero sólo dos ejemplos: los hermanos coadjutores deben estar contentos de servir al Señor en los oficios humildes y bajos "persuadidos de servir y alabar así" al Señor [*Co* 118.132]; todos los jesuitas deben adoptar un estilo de vida que implique la guarda de los sentidos, el silencio o el diálogo según los casos, la modestia y la compostura, la estima y el respeto, convencidos de que "de tal modo, considerando los unos a los otros,

Crezcan en devoción y alaben a Dios nuestro Señor" [*Co* 250].

Alabanza, por lo tanto, y servicio. Nunca, sea como fuere, servicio sin alabanza. El utilitarismo y el eficientismo no son criterios avalados por la espiritualidad ignaciana. El ideal de Ignacio es realizar un servicio que, preñado de amor, es expresión concreta de alabanza: "En todo amar y servir a su divina majestad", pero después de haber conocido y reconocido "tanto bien recibido" [*Ej* 233]. Es la a. la que da al servicio aquel suplemento de alma que se necesita para pasar del temor servil al temor filial.

5. *La alabanza como don de Dios.* Ofrecer "culto espiritual" y alabar a Dios no sólo de palabra, sino con hechos de vida, animado por el Espíritu de amor a imitación del Señor Jesús es el ideal que podemos realizar con la ayuda de la divina gracia. Dios -asegura Ignacio- no defrauda nunca: "El Señor Nuestro ayudando y en todo obrando, para que en todas cosas su divina majestad sea alabada y glorificada" (*MCo* II, 125, en De Guibert 1992, 107-108). En las Anotaciones, Ignacio presenta al Creador que abraza "en su amor y alabanza" [*Ej* 15]. Se trata de indudable lenguaje nupcial: el Señor abraza (o incendia y hace consumirse) no sólo infundiendo amor (cf. *Rm* 5, 5 y [*Ej* 330]), sino también animando a la a. (cf. *2Cor* 4/ 15). Piénsese en la Virgen que canta "mi espíritu se alegra en Dios mi salvador" [*Le* 1,47] y también en el Señor Jesús, que "se llenó de alegría en el Espíritu y dijo: Yo te bendigo..." (*Le* 10, 21).

Si además se considera que la consolación nos viene dada también para que se pueda avanzar "en *m* servicio y alabanza" [*Ej* 322], ¿por qué no suponer que, en la con-

solación sin causa, Dios atrae toda el alma además de "en el amor" también en la a. "de su divina majestad" [*Ej* 330]? ¿Quién nos prohíbe que pidamos ser inundados de sentimientos y de arrebatos de a. para empezar a cantar: "Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y poder por los siglos de los siglos" (*Ap* 5,13)?

Aunque, para ser fieles a la espiritualidad ignaciana, no podemos dejar de subrayar que el Espíritu Santo, que entra con ímpetu en nuestras vidas y nos hace cantar las a. de Dios (piénsese en la invocación del salmista: "Señor, abre mis labios y mi boca proclamará tu alabanza" (*Sal* 51,17) y en la enseñanza de Pablo: "Llenaos más bien del Espíritu. Recitad entre vosotros salmos, himnos y cánticos; cantad y salmodiad en vuestro corazón al Señor" (*Ef* 5, 16-20); recuérdese que en cuanto se derrama el Espíritu también los paganos hablan en lenguas y glorifican al Señor (*Hch* 10, 45-46), lo hace para un mejor servicio: Dios abraza o inflama "en su amor y alabanza", pero para disponer ("abrazándola y disponiéndola", sabemos que el gerundio indica simultaneidad) "por la vía en que [el alma] mejor podrá servirle adelante" [*Ej* 15]. El amor y la a. son dones de gran valor de los que se puede gozar sumergiéndose en la contemplación de Dios. En la concepción de Ignacio, sin embargo, no son dones sólo para la contemplación, son para la contemplación en la acción, para el servicio, para el compromiso apostólico, para dar fuerza al realizar la voluntad divina.

6. *"No cederé a otro mi gloria".* Vivimos en un mundo en el que todos tenemos la experiencia del desorden, tanto fuera como dentro de nosotros (cf. Daniélou 1969), y debe-

mos tener el coraje de reconocer que "los desequilibrios que sufre el mundo contemporáneo se conectan con aquel desequilibrio más profundo que está enraizado en el corazón del nombre" (*GS* 10), que "rechazando a menudo reconocer a Dios como su principio, el hombre ha infringido el orden debido en relación con su fin último y, al mismo tiempo, toda su orientación hacia sí mismo o hacia los otros hombres y hacia todas las cosas creadas" (*GS* 13).

6.1 Reconocer a Dios. Tiene que ver con nuestro tema. Por lo tanto, es urgente poner orden en la propia vida y, sobre todo, en el propio corazón. Es la finalidad de los Ejercicios. "Preparar y disponer el ánimo para quitar de sí todas las afeciones desordenadas" [*Ej* 1] para que podamos sintonizar con la voluntad paterna y "disponer la vida" [*Ej* 1] en orden al fin para el cual hemos sido creados: "alabar, hacer reverencia y servir" [*Ej* 23].

Por esto, después de haber presentado una panorámica del proyecto del Padre (Principio y Fundamento) y después de haber llevado a re-celebrar la Alianza (Primera Semana), Ignacio nos introduce en el seguimiento de Cristo, el hombre-Dios que revela el inimaginable amor trinitario y glorifica al Padre realizando toda su voluntad. Siervo de Yahvé "obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz" (*Flp* 2, 8), que ha demostrado que hay que alabar a Dios con la vida, que siempre y en todo hay que reservar a Dios el primer puesto. "Yo, Yahvé, ése es mi nombre, mi gloria a otro no cedo, ni mi prez a los ídolos" (*Is* 42, 5-8), leemos en los Cantos del Siervo. Y aún más: "Yo, yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay salvador" (*Is* 43,11.13); "Yo, Yahvé lo he hecho todo" (*Is* 44, 24); "No cederé a otro mi gloria" (*Is* 48,11).

Son temas recurrentes también en el NT (cf. *ICor* 8, 6; *E/4*, 5-6; *ITm* 2, 5; 6, 14-16) y todos hemos de "dar gracias siempre y por todo a Dios Padre" (*Ef*5, 18-20). Lo hacemos en las celebraciones litúrgicas y, de modo especial, en la Eucaristía, el sacramento que es, por naturaleza, acción de gracias.

Es el orden esencial y salvífico a que atenerse. Ignacio, caballero que había tenido un alto sentido del honor, estratega que sabía prever y planificar, organizador pero también activo trabajador, ha inculcado siempre, y con la fuerza propia de los enamorados, sentimientos de viva gratitud y hasta de pasión por la "mayor gloria y alabanza de Dios N. S." [*Ej* 189].

Es el significado de la meditación de Dos Banderas [*Ej* 137-148]: el diablo que intenta llevarnos a la soberbia, a la autosuficiencia y a la adoración de los ídolos (cf. *Mt* 4, 9), y Cristo que quiere promover la humildad y el sentido de Dios. A Él, Creador, Redentor, Santificador, se le reserva siempre el primer puesto, a Él solo hay que amar con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (cf. *Me* 12, 30), y a Él solo hay que adorar (cf. *Mt* 4,10).

7. Conclusión. La a. ha sido el ideal de Ignacio, como también se extrae de una carta a su hermano Martín García de Oñaz [*Epp* I, 77-83]. Después de haber declarado que no le había escrito antes por "no tener probabilidad o conjeturas suficientes para pensar que mis cartas podrían causar algún servicio y alabanza a Dios N. S.", el santo precisa: "tanto puedo en esta vida amar a persona, cuanto en servicio y alabanza de Dios N. S. se ayuda". Es lo que desea intensamente ("deseo mucho y más que mucho") también para los parientes y para

II **todos:** "cupiese [en ellos] impense
 || {intensamente] este tal y tan verda-
 | **dero amor**" por Dios y crezcan sus
 p fuerzas "en servicio y alabanza de
 | **Dios N. S.**". Es su oración constan-
 if **te:** "Plega a la suma bondad todo se
 lí **ordene** en su santo servicio y conti-
 m **nua alabanza**".

•i : Mejor, como ha escrito en otra
 U **parte** [Epp I, 72]: "Plegué a nuestra
 l[Señora, que entre nosotros pecado-
 I; **res** y su Hijo y Señor nos interceda,
 H; y **nos** alcance gracia, con nuestro la-
 •p **bor** y trabajo, nuestros espíritus fla-
 • **eos** y tristes nos los convierta en
 m) fuertes y gozosos en su alabanza".

B.: Pietro SCHIAVONE, SJ

j | : / Acatamiento/Reverencia, Creador, Divina
 M- Majestad, Gloria de Dios, Magis, Oración,
 •; Principio y Fundamento, Reglas "sentir con la
 n Iglesia", Servicio, Sólita.

K. Bibliob.: ABRAHAM, J. M., "Praise in Igna-
 i ; tian Spirituality", *Ignis* 34/1 (2005) 19-32;
 K ID., "Praise in Ignatian Spirituality II", *Ig-
 m nis* 34/11 (2005) 5-24; BREEMEN, P. VAN,
 m- / "Homo creatus est..." Essai de traduction
 I en langage actuel de quelques éléments du
 m Principe et Fondement", *CSlg* 5 (1981) 147-
 • 157; DANÉLOU, J., "Signification du Trinci-
 K pe et fondement" dans le contexte actuel de
 m la vision de l'homme et du monde d'au-
 j j : j ord'hui", en *II Cursus Internationalis Exer-
 citiorum spiritualium in hodierna luce Eccle-
 siae (Romae 6 oct-6 dec. 1969)*, Curia
 Societatis Iesu, Roma 1969; DENIS, A., *Com-
 mentarii in Exercitia Spiritualia S. P. N. Igna-
 tii*, Godenne, Mechliniae 1891; GUIBERT, J.
 DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*.
 I; Bosquejo histórico, Sal Terrae, Santander
 j 1955; LEWIS, J., "Le Principe et Fondament
 i des Exercices", *CSlg* 6 (1982) 187-203; ID.,
 i *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de*
 j j : *San Ignacio*, Sal Terrae, Santander 1987;
 •l MARCHETTI, O., *Gli esercizi spirituali di S. Ig-
 nazio I, Il pensiero ignaziano*, La Civiltà Cat-
 tolica, Roma 1945; PONLEVOY, A. DE, *Corn-
 il mentaire sur les Exercices Spirituels de Saint*
 | *Ignace*, Imprimerie de l'Eure, Évreux 1888;
 | PUIGRÓS, L., "El hombre es criado para
 I alabar, hacer reverencia y servir a Dios N.
 | S. y mediante esto salvar su ánima", *Man* 3
 I (1927) 3-11; ROYÓN, E., "La 'misión' en la
 || dinámica de los Ejercicios", en *Ejercicios*

*Espirituales y mundo de hoy. Congreso Inter-
 nacional de Ejercicios hoyóla, 20-26 septiembre
 de 1991* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST,
 Bilbao-Santander 1992, 279-298; VIARD, C.,
 "Créés pour louer", *Christus* 26 (1979) 213-
 223; WATRIGANT, H., "La 'Méditation fun-
 damentale' avant saint Ignace. (Essai histo-
 rique et critique)", *Bibliothèque des Exercices*
 9 (1907).

ALCALÁ DE HENARES

Con certeza Ignacio llegó a A. en
 1526, probablemente hacia mar-
 zo. Permaneció en esta ciudad uni-
 versitaria hasta el 21 de junio de
 1527, es decir, poco más de un año:
 "quasi año y medio" apunta la *Auto-
 biografía* [Au 57], la fuente primaria
 para conocer datos de esta estancia.
 Fue allí, sin duda, para proseguir los
 estudios iniciados en Barcelona,
 concretamente para estudiar Artes,
 por consejo de su maestro Jerónimo
 Ardévol y de un doctor en Teología.
 Con toda probabilidad lo que movió
 a ambos a guiar a Iñigo a la ciudad
 del Henares fue la Universidad crea-
 da por el Cardenal Cisneros, que
 abrió sus puertas en 1508. Era un
 centro nuevo por su metodología
 positiva (la atención a la Escritura
 estaba apoyada por la *Políglota Com-
 plutense*, aparecida en 1517) y por su
 sano eclecticismo y apertura a to-
 das las corrientes ortodoxas: to-
 mismo, escotismo y nominalismo.
 Para Cisneros esta universidad era
 un instrumento de reforma de la
 Iglesia a través de un clero ilustrado.

Ignacio llegó a A. con 35 años,
 ya que había comenzado tarde su
 estudios. Hizo más difícil su apro-
 vechamiento el hecho de que posi-
 blemente -al menos al principio-
 no se matriculara, sino que siguiera
 clases por libre, y sobre todo, quizá
 con el deseo de ganar tiempo, la
 acumulación de materias difíciles y

dispersas: "Términos de [Domingo] Soto [Lógica], la Física de Alberto [Magno] y el Maestro de las Sentencias [Pedro Lombardo, Teología]" [Au 57]. El resultado fue que aprendió poco y con poco fundamento [Au 64].

Fueron además muchas las ocupaciones de Ignacio, al margen de las académicas. Es significativo que en los números de la *Autobiografía* en los que narra su estancia en A. [Au 56-63] dedica poco más de una línea a sus estudios y el resto a otras actividades. En un primer momento vivió en el Hospicio de Santa María la Rica, fundado en el siglo XIII por D. Pascual Pérez y su mujer D^a Antonia. Pronto fue admitido en el Hospital de Nuestra Señora de la Misericordia, conocido como "Hospital de Antezana" por haber sido fundado en 1483 por D. Luis de Antezana y D^a Isabel de Guzmán y aprobado por Bula de Sixto IV (23-5-1484). Por la fecha de su fundación (cf. [Au 56]) le llama "hospital nuevo". Aquí le admitió el prioste [mayordomo de una hermandad o cofradía, *DRAE*] Lope de Deza (aunque el P. Fidel Fita cree que fue D. Juan Vázquez) para que atendiese a los pobres del hospital, dándole a cambio alojamiento y comida. Tras el segundo de los procesos que sufrió en A., Ignacio se trasladó a una casa (cf. [Au 59]), cuyo emplazamiento desconocemos. Al ser puesto en libertad tras el tercer proceso, Ignacio se alojó en casa de D^a Mencía de Benavente, (cf. *Anuales Complutenses* 855-856, compuestos por un prebendado de la Iglesia de San Justo en 1562 y editados por la Institución de Estudios Complutenses en 1990).

Más tarde le acompañaron a A. los tres compañeros que había reunido en Barcelona: Calixto de Sa, Lope de Cáceres y Juan de Arteaga

(sobre su vida tras separarse de Ignacio después de los meses pasados en Salamanca en los que también le acompañaron [Au 80]). A ellos se añadió en A. Juan Rey nalde, paje francés del Virrey de Navarra -D. Martín de Córdoba-, que estaba convaleciendo de una herida en Antezana, al que por su corta edad llamaban "Juanico" (cf. [Au 58]); tras dejar a Ignacio se hizo fraile (cf. [Au 67]). Los tres primeros compañeros vivieron algún tiempo en casa de D. Diego de Eguía, sacerdote navarro, más tarde jesuita, que les ayudó con limosnas. Los *Anuales Complutenses* (f. 850) informan que durante algún tiempo Cáceres y Arteaga se alojaron en casa del escudero Hernando de Parra y Calixto y Juan en la del panadero Andrés de Ávila.

Ignacio y sus compañeros vestían un sayal, por lo que en A. eran conocidos como "los ensayalados". Inicialmente Ignacio al menos iba descalzo (cf. [Au 59]). Juntos o separados explicaban el catecismo por las calles a los niños y atendían a un público variado en el patio de Antezana. La *Autobiografía* resume así la actividad apostólica de Ignacio en Alcalá: "se ejercitaba en dar ejercicios, en declarar la doctrina cristiana y con esto se hacía fruto a gloria de Dios" [Au 57]. A esto añade el influjo de las conversaciones que Ignacio sostenía y los diversos espíritus que se manifestaban: "gusto de cosas espirituales" y "tentaciones". Era también variado su auditorio. Durante los meses alcaláinos frecuentaron su trato algunos profesores de la Universidad (los Doctores Jorge Naveros, Manuel Miona, Bernardino Ripalda, padre del autor del Catecismo, entre otros); personas nobles como D^a Leonor de Mascarenhas (dama de la Emperatriz y más tarde aya de Felipe II) y D^a Te-

resa Enríquez, "la loca del Sacramento", esposa del Contador Mayor del Reino -D. Gutierre de Cárdenas- y madre del Duque de Maqueda, D. Bernardino de Cárdenas y Pacheco (en la [Au 60] se la llama Teresa Cárdenas); los hermanos Diego y Miguel de Eguía, impresor que introdujo las obras de Erasmo en España y mujeres del pueblo: Isabel Sánchez, "la rezadera", y María de la Flor, que había ejercitado la prostitución con estudiantes, entre otras.

No ha de extrañar lo que ocurrió: "hacían rumores en el pueblo, máxime por el mucho concurso que se hacía donde quiera que él [Ignacio] explicaba la doctrina" [Au 57]. Tampoco es raro que despertase sospechas en la autoridad eclesiástica la similitud de las reuniones en el patio de Antezana con los conventículos de los alumbrados: el secretismo con que asistían a ellas algunas mujeres, los fenómenos externos que acompañaban a algunas (raptos, desvanecimientos) y algunas de las enseñanzas de Ignacio (por ejemplo, la afirmación de que no todo pecado contra el sexto mandamiento era mortal). Todo ello originó que Ignacio fuese procesado tres veces en sus meses alcalaíños. Los procesos nos permiten conocer mejor la actividad apostólica de Ignacio en A. y concretar lo que significaba "dar ejercicios" (cf. [Au 57]): instrucción sobre los mandamientos, confesión y comunión semanal, los artículos de la fe, oración con los cinco sentidos y las tres potencias del alma, es decir, lo básico de los *Ejercicios* para rudos de que habla la anotación 18. Quizá no era muy exacta teológicamente alguna de las oraciones que enseñaba, pero ciertamente no era heterodoxa: "Dios mío, Padre mío, Creador mío, gracias y alabanzas te hago por tantas

mercedes como me has hecho y espero me has de hacer. Suplicóte por los méritos de tu pasión me des gracia para que sepa examinar bien mi conciencia".

En ninguno de los tres procesos se pudo probar a Ignacio alguna heterodoxia. Le obligaron a cambiar su atuendo, tiñendo primero de diversos colores el sayal que vestían él y sus compañeros y obligándoles después a vestir como los demás estudiantes. Lo más decisivo fue que prohibieron a Ignacio hablar de cosas de fe hasta que hubiese estudiado tres años. La sentencia le dejó insatisfecho y decidió apelar al arzobispo de Toledo -D. Alonso Fonseca- de quien eclesiásticamente dependía A., entonces en Valladolid para bautizar a Felipe II. Fonseca no rectificó la sentencia y encaminó a Ignacio hacia Salamanca, ofreciéndole plaza en el Colegio del Arzobispo, fundado por él y dándole cuatro escudos (cf. [Au 63]). Así terminó la etapa alcalaína del peregrino.

Sin duda Ignacio no consiguió el objetivo que le llevó a Alcalá. Académicamente aprendió poco. Al menos esta experiencia y los meses posteriores en Salamanca le convencieron de que el estudio requiere al hombre entero [Co 340] y por eso en París organizó su vida de otra manera. En la capital francesa no se dedicará a mujeres de poca cultura (que abundaron, aunque no ocuparon todo su apostolado alcalaíno) con apariencias de alumbradismo, sino se centrará en universitarios a los que propondrá los *Ejercicios* en su versión íntegra. La experiencia alcalaína le enseñó que mendigar diariamente y vivir en hospitales no es lo más útil para estudiar, de ahí que decidiese vivir en Colegios de lo mendigado en verano (cf. [Au 74-76]). Puesto que en A. le impidieron "hacer bien a los prójimos" por no tener estu-

dios, vio que su primera ocupación debía ser capacitarse, estudiando, para el apostolado sacerdotal, vocación que quizá se le aclaró en Alcalá.

En estos meses creció en tres direcciones. Creció, en primer lugar, en conocimiento del mundo al que quería ayudar. Tuvo su primer contacto con la universidad, con movimientos religiosos nuevos (mesianismo, erasmismo, alumbradismo) y con la Iglesia jerárquica a través de la Inquisición. En segundo lugar, maduró su proyecto apostólico. Aunque ya en Manresa hablaba de cosas espirituales con algunas personas (cf. [Au 26.34]), en A. comienza a dar Ejercicios, aunque limitados por el auditorio que se le acerca. También había vivido antes en hospitales (cf. [Au 18.19]), pero en A. fueron su morada la mayor parte del tiempo. Aunque luego abandonará esta costumbre para poder estudiar, ésta será una de las pruebas de los novicios (cf. [Co 66.67.74]), una de las finalidades de la CJ según la *Fórmula* de Julio III y una de las consignas que dará a Laínez, Jayo y Fabro cuando vayan a "la jornada de Trento" (1546). A Alcalá le siguieron los compañeros de Barcelona, que en estos meses van vestidos con un hábito específico. Aunque luego Ignacio no querrá hábito para los jesuitas, esta decisión de sus primeros años (que no había tomado antes) indica que en A. tiene ya en mente crear un grupo apostólico que continúe su camino. Creció finalmente en su evolución personal. Quizá se concretó en estos meses su vocación específicamente sacerdotal al comprobar que sólo así podría ayudar a las almas como él quería, con misión eclesial. Y ciertamente pasó "oprobios y menosprecios" [Ej 146], tan centrales en su forma de seguir a Jesús. Ignacio salió de A. más hecho espiritual y humanamente, ya que no intelectualmente.

Fueron muchas y variadas las relaciones que entabló en Alcalá. Además de las ya mencionadas, en estos meses coincidió (con algunos tuvo más trato; con otros, mera coincidencia local y temporal) con varios futuros jesuitas: Laínez. Salmerón, Bobadilla, Nadal, Manuel Miona, los hermanos Diego y Esteban de Eguía (hermanos de Miguel, el impresor), Martín de Olave y S. Francisco de Borja.

En A. dejó buenos amigos y A. dejó buen recuerdo en Ignacio. Por eso, ya General de la CJ, quiso que allí abriese la Orden su primer colegio (1545). Colocó al frente de él a Francisco Villanueva, aún no sacerdote. En los primeros 55 años de existencia de este colegio ingresaron en la CJ 770 vocaciones universitarias, entre ellas un Rector y varios catedráticos. Los frutos de los meses alcalafinos de Ignacio se prolongaron en el tiempo.

Rafael M^a SANZ DE DIEGO, SJ

Z' *Alumbrados, Cárceles, Ejercicios Espirituales (Historia), Hospitales, Ignacio de hoyóla, Inquisición, Letras.*

Bibl.: ESCANDELL BONET, B., "La Reforma de Cisneros y su influencia en el pensamiento de Ignacio" en *San Ignacio de hoyóla en Alcalá de Henares* (SANZ DE DIEGO, R. M^a ed.), 73-125; LONHURST, J. E., "Saint Ignatius at Alcalá", *AHSI* 26 (1957) 252-256; MARCHÁMALO MAIN, M./ MARCHÁMALO SÁNCHEZ, A./ SANZ DE DIEGO, R. M^a, *Guía ignaciana de Alcalá de Henares*, Institución de Estudios Complutenses (CSIC) y Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús,

Madrid 2001; MARTÍNEZ DÍAZ, G., "De nuevo en Castilla: De Alcalá a Valladolid", en *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla* (GARCÍA VELASCO, J. I. ed.), Provincia de Castilla SJ, León 1991, 99-112; ROTSAERT, M., *Ignatius van Loyola te Alcalá (1526-1527), en de vroomheidsstromingen in Castilië*, Katholieke Universiteit te Leuven, Leuven 1974; ROYÓN, E., "Ignacio de Loyola en Alcalá: algo más que un estudiante", en o. c. (SANZ DE DIEGO, R. M^o ed.), 127-144; SANZ DE DIEGO, R. M^o; "Un momento en la gestación del proyecto apostólico de Ignacio: Alcalá de Henares (1526-27)", *CONFESIONES* 114 (1991) 195-211; SANZ DE DIEGO, R. M^o; "San Ignacio de Loyola en Alcalá de Henares (1526-1527). Andanzas de un universitario atípico", en *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia* (9-13 de septiembre de 1991) (PLAZAOLA J. ed.), f • Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao | 1992, 883-900; SERRANO SANZ, M., *San Ignacio de Loyola y Alcalá de Henares. Estudio histórico-tóxico*, Imprenta de Juan Iglesias, Madrid | 1895; SUQUÍA GOICOECHEA, Á., "Loyola'ko (Iñigo eta Alkala-ko Unibersitate) en o. c. | < (PLAZAOLA J. ed.), 179-197.

j ALEGRÍA

1. Liso del término. Estamos ante un tema de la espiritualidad ignaciana más recurrente de lo que se podría pensar. El término a. aparece seis veces en los *Ejercicios*, seis veces en la *Autobiografía*, una vez en el *Diario espiritual* y otra en el *Directorio* autógrafo. De estas catorce veces, la mayoría de ellas aparece acompañada de otra palabra: cuatro veces con "gozo" [*Ej* 78.229.329]; **dos** con "consolación" [*Ej* 329; *Au* 33]; dos con "placer" [*Ej* 78.229]; **dos** con el adjetivo "espiritual" [*Au* 29; *DI*, 18]; y una con "interior" [*De* 55]. En la definición de consolación aparece latinizado, "leticia" [*Ej* 316]. Como verbo, aparece dos veces en los *Ejercicios* [*Ej* 221.229] y **una** en el *Diario espiritual* [*De* 63]; y **como** adjetivo ("alegre"), aparece **una** vez en los *Ejercicios* [*Ej* 206],

dos en la *Autobiografía* [*Au* 8] y otras dos en las *Constituciones* [*Co* 547.621]. A estas referencias hay que añadir las del gozo ("gozar" y "gozoso"), términos muy cercanos que aparecen más veces que la alegría: en los *Ejercicios*, diez veces como sustantivo y cuatro como verbo; en el *Diario*, siete veces como verbo y una vez como sustantivo; en las *Constituciones*, sólo una vez y como sustantivo.

2. *La alegría como principal característica de la consolación.* En una primera aproximación, la a. es una vivencia afectiva que se experimenta como un ensanchamiento existencial y que penetra todos los ámbitos de la persona, incluso afectándola físicamente, en tanto que vigoriza y agiliza su mismo organismo. En la a., todo aparece como con una aureola de claridad y resplandor. Su fuerza impulsora parece ensanchar a la persona y hacerla salir al encuentro de los demás y de los acontecimientos de un modo positivo y esperanzador. Desde el punto de vista espiritual, es una de las manifestaciones más claras de la consolación ignaciana, y forma parte de su dinamismo como una de las resonancias integrales del paso de Dios por la persona y de su permanencia en ella. En la primera regla de discernimiento de Segunda Semana aparece como la primera característica de la consolación: "Propio es de Dios y de sus ángeles en sus mociones dar verdadera alegría y gozo espiritual" [*Ej* 329]. En contraposición, lo propio del mal espíritu "es militar contra tal alegría y consolación espiritual" [*Ej* 329]. Así pues, S. Ignacio identifica prácticamente la consolación con la a., aunque sin limitarla a ésta, ya que la consolación es una inflamación de amor en Dios que puede tener diferentes manifestaciones, tal como la

emoción con lágrimas, "todo aumento de fe, esperanza y caridad", así como la paz y la quietud [*Ej* 316]. También aparece en otra de las definiciones de consolación que se da en el *Directorio* autógrafo: "Débase declarar qué cosa sea consolación, que es tanto como alegría espiritual, amor, esperanza de las cosas de arriba, lágrimas y todo movimiento interior que deja el ánimo en el Señor nuestro consolada" (DI, 18). La a., pues, forma parte de una constelación de manifestaciones de un estado interior que está atraído y ensanchado por Dios. En definitiva, se trata de un sentimiento interno que es no sólo expansivo sino incluso extático, en tanto que saca de sí "llamando y atrayendo a las cosas celestiales". Por otro lado, observamos que las diversas definiciones de a. son cualificadas con un adjetivo: "alegría interna", "alegría espiritual", "alegría verdadera"... Es decir, la consolación es a., pero no cualquier tipo de alegría. ¿Cuál es la diferencia entre una auténtica y una falsa alegría? Dos son los criterios ignacianos para discernirlo: por un lado, que la causa de la a. no sea la gratificación que provocan las cosas, las personas o las *situaciones por sí mismas*, sino que conduzcan a más allá de ellas mismas, esto es, a Dios, y, por otro, la referencia a la alteridad, con el consiguiente descentramiento de sí. Ambos rasgos los hallamos tanto en la experiencia de Ignacio (*Autobiografía* y *Diario espiritual*) como en el proceso de los *Ejercicios*.

3. *La alegría en la experiencia de Ignacio*. En el relato autobiográfico, la a. aparece con más frecuencia de lo que se podría pensar. En el discernimiento que Ignacio empezó a hacer por primera vez en su lecho convaleciente de Loyola, lo que le

hace descubrir que hay estados de ánimo que provienen de Dios y otros que no, es precisamente la perdurabilidad de la alegría: después de haberse deleitado en hacer hazañas mundanas, que se quedaba "seco y descontento" [*Au* 8], mientras que cuando pensaba en imitar a los santos y aún después de tales pensamientos, "quedaba contento y alegre" [*Au* 8]. Más adelante, la a. está ligada a momentos de revelación: "Se le presentó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había creado el mundo" [*Au* 29]. Esta revelación del acto originante activa en Ignacio un estremecimiento de gozo. La creación como expresión del goce de Dios *ad extra* produce como respuesta el gozarse de la criatura. La a. aparece en otros episodios ligados a la experiencia de sentir la alteridad de Jesús. Así, estando en Jerusalén, cuando el guardián de Getsemaní fue a buscarle de malos modos porque se había separado del grupo de peregrinos, sintió la a. de ser maltratado como Jesús en aquellos mismos lugares [*Au* 48]. Tuvo la misma experiencia en Italia cuando fue detenido por unos soldados sospechando que fuera un espía: "En esta ida tuvo el peregrino como una representación de cuando llevaban a Cristo, aunque no fue una visión como las otras. Y fue llevado por tres grandes calles; y él iba sin ninguna tristeza, antes con alegría y contentamiento" [*Au* 52].

Entre las diversas causas de a. que tuvo Ignacio a lo largo de su vida, las que tal vez llaman más la atención son las que están relacionadas con el desvelamiento del misterio trinitario. Los primeros atisbos los tuvo estando en Manresa: todas las cosas se le iluminaron bajo esta clave trinitaria "y esto con

tantas lágrimas y sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una procesión que de allí salía, nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer, ni después de comer podía dejar de hablar sino en la santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación" [*Au* 28]. Veintidós años más tarde, en Roma, tiene una experiencia similar que le desborda de alegría: "Conocía, sentía o veía que, al hablar al Padre, veía que era una persona de la santísima Trinidad, me afectaba a amar toda ella, cuánto más que las otras personas eran en ella esencialmente; otro tanto sentía en la oración del Hijo; otro tanto en el Espíritu Santo, gozándome de cualquiera en sentir consolaciones, atribuyendo y alegrándome en ser de todas tres" [*De* 63]. Dos días antes, el martes 18 de febrero de 1544, también tuvo una experiencia honda de la Trinidad, que no se limitó al tiempo de oración, sino que se extendió durante toda la jornada, incluso cuando salió a la calle: "Este día, andando por la ciudad con mucha alegría interior, un representármeme la santísima Trinidad en ver cuándo tres criaturas racionales, cuándo tres animales, cuándo tres otras cosas, y así a la larga" [*De* 55]. Se trata, pues, de una experiencia de resonancia integral, de abundancia y de desbordamiento en la que participa todo su ser y en la que "conocer", "sentir" y "ver" el misterio intratrinitario le llena de una plenitud indecible, tanto más porque viene de días de tristeza y de aridez. El fenómeno de las lágrimas es exponente de que también el cuerpo participa de esta conmoción. La Trinidad, revelando el fondo de Dios, revela el fondo del ser humano: un máximo de personalización en un máximo de co-

munió. La relación recíproca de las tres Personas, *perijoresis*, comporta un movimiento de comunión y de expansión que contiene los rasgos extáticos de la a., como un salir de sí comulgante y confiado hacia lo otro de sí. En esta a. experimentada por Ignacio encontramos, pues, los dos rasgos que mencionábamos al comienzo: vivir todas las cosas desde Dios y el descentramiento hacia la alteridad. Tanto es así, que se le había oído decir que, pensando un día en qué cosas podrían causarle tristeza, se le ocurrió que sólo podría ser que el papa aboliese la CJ, "y aun con esto, yo pienso que si en un cuarto de hora me recogiese en oración, quedaría tan alegre y más que antes" (*Mem* 182).

4. *La alegría en la persona de Ignacio*. No se suele identificar a S. Ignacio como una persona alegre. Sin embargo, los primeros compañeros mencionan la a. que desprendía su mirada. Así lo atestigua González de Cámara: "Tenía por naturaleza unos ojos tan alegres, que, según me contó el Padre Laínez, queriendo un endemoniado de Padua identificarlo por algunas señales exteriores y diciendo grandes alabanzas de él, empleó esta paráfrasis: 'Un españolito pequeño, algo cojo, que tiene los ojos alegres'" (*Mem* 180). Pero también dice Cámara que S. Ignacio contenía su mirar y llevaba los ojos siempre bajos, algo que también exigía a los demás. Con todo, muchas veces no podía retener esta alegría: "Solía nuestro Padre de ordinario, cada vez que encontraba a algún Hermano, considerar en él el precio de su alma y a Cristo Nuestro Señor que la redimió; y recibía con este pensamiento tanta consolación, que siempre la exteriorizaba con la sonrisa y alegría exterior" (*Mem* 25). Y tam-

bien: "Cuando quería agasajar a alguien, le manifestaba una alegría tan grande, que parecía meterlo dentro de su alma" (*Mem* 180). En 1548 Ignacio escribía al melancólico y austero Francisco de Borja, todavía entonces Duque de Gandía, que buscara los dones espirituales más que las penitencias corporales. Y después de mencionar la intensificación de la fe, la esperanza y la caridad, habla del "gozo y reposo espiritual, lágrimas y consolación intensa, elevación de la mente [...], sin los cuales todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras y justas para el mayor servicio divino" [*Epp* II, 237]. Así pues, la a. es considerada por Ignacio compañera indispensable del camino hacia Dios.

5. *La pedagogía de la alegría en los Ejercicios*. Los Ejercicios son una pedagogía para alcanzar la "verdadera alegría", en cuanto que hacen pasar del solipsismo de una falsa satisfacción centrada en la posesividad de las cosas o en la autocomplacencia de falsas imágenes sobre uno mismo, a una a. que tiene su fuente y su destino en Dios y en el bienestar de los demás. Para lograrlo, las cuatro Semanas proponen un ritmo alterno de sobriedad y entusiasmo, en un *crescendo* de contención y de expansión en función de los temas que se van presentando. Durante la Primera Semana hay que dominar los pensamientos de a., "no queriendo pensar en cosas de placer ni alegría, como de gloria, resurrección, etc.; porque para sentir pena, dolor y lágrimas por nuestros pecados impide cualquier consideración de gozo y alegría" [*Ej* 78]. La a. no puede ser ingenuidad ni evasión inconsciente de la propia verdad, sino resultado de la experiencia del amor gratuito de Dios que

viene a salvar del infierno creado por el propio autocentramiento: "exclamación admirativa con crecido afecto [...] cómo la tierra no se ha abierto para sorberme" [*Ej* 60], agradeciendo la experiencia de sentirse salvado y perdonado [*Ej* 61].

Esta contención se distiende en Segunda Semana y se convierte en gozo ante la irrupción de la alteridad de Dios por la encarnación, y prosigue en la contemplación de los misterios de la infancia y otros pasajes evangélicos, que sirven para educar en la verdadera a. a través de la pobreza y la humildad de Jesús [*Ej* 144], donde la ausencia de posesiones y la pérdida de autoimagen permiten arraigar en la verdadera a. de las bienaventuranzas [*Ej* 278] y estar a la escucha de la llamada de Dios.

Durante la Tercera Semana se vuelve a decir que "se evitarán traer pensamientos alegres, aunque sean buenos y santos, como son de resurrección y de gloria" [*Ej* 206]. Se trata de experimentar a fondo el fracaso de los propios proyectos, de participar de la pérdida y soledad de Jesús en Getsemaní, así como de empatizar con la tristeza y soledad de María y los discípulos tras su muerte. En la pedagogía hacia la "verdadera alegría", hay que pasar por el vacío de toda causa mundana de a. y sostenerse en él.

Este radical despojo prepara el estallido de la Cuarta Semana, con la irrupción de lo Totalmente Otro. En ella se pide "gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [*Ej* 221]. Esta a. por Cristo resucitado, la radical Alteridad, incluye también el gozo por la a. de María [*Ej* 299] y del resto de los primeros discípulos. Todo ello es el efecto del descentramiento lo-

grado a lo largo de los Ejercicios: no se trata de una euforia causada por algún éxito personal, sino que está radicalmente referida a la alteridad y crece con el contemplar toda la realidad desde Dios, como don recibido [Ej 233]. La a. se convierte en el clima de toda la Semana, como el movimiento espontáneo del corazón que el mismo organismo también está llamado a gozar, rodeándose de claridad, de frescura en verano y de calidez en invierno [Ej 229]. Dicho de otro modo, la a. de la Cuarta Semana es una a. empática y participativa, no proyeccionista, evasiva o aislacionista, que lleva los signos del Espíritu: "amor, alegría (*jara*), paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, suavidad y domino de uno mismo" (*Gal* 5, 22-23). Es ella la que permite participar del oficio mismo del Resucitado, que es el de consolar [Ej 224], esto es, alegrar a los demás. No se trata de otra cosa que de introducirse en la reciprocidad de la Contemplación para alcanzar Amor, donde la gratitud del don recibido [Ej 233] se convierte en ofrenda [Ej 234], circularidad que sella y da veracidad al carácter extático de la a., expresión de la sobreabundancia del corazón que participa del carácter expansivo del ser de Dios.

Javier MELLONI, SJ

* *Consolación, Contenido, Cuarta Semana, Esperiencia de Dios, Hilaridad, Tristeza.*

Bibl.: BUSTO, J. R., "'Alegraos según compartís los padecimientos de Cristo' (*1Pe* 4, 13)", *Man* 65 (1992) 139-152; CALVERAS, J., *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales*, Biblioteca de Ejercicios "Manresa", Barcelona 1950; MILLER, J., "La quatriéme semaine des Exercices", *Christus* 51 (2004) 100-107; THIÓ DE POL, S., "Demandar lo que quiero". *Peticiones del libro de los Ejercicios*, EIDES 36, Barcelona 2003, 26-27.

ALMA

En la antropología ignaciana "alma" o "*ánima*" representa mucho de lo que se significa con "hombre". De todos modos, no son totalmente sinónimos. "Ánima" designa la realidad humana desde el lado de su interioridad y se contrapone en esa acepción a "*cuerpo*". Aunque con las matizaciones correspondientes, puede decirse que, en general, el a. es equiparable a lo que se etiqueta como "subjetividad". Ánima es el hombre en tanto que sujeto, es la instancia interior que hace del hombre una realidad personal y, por lo tanto, responsable. Es verdad que la espiritualidad ignaciana tiende a ser particularmente introspectiva y muestra virtudes en su comprensión del escenario dinámico intrapsíquico. Pero, más allá de lo exhaustivo en su modo de abordar la complejidad de la subjetividad humana, se cumple aquí lo que es extensible a toda la antropología ignaciana: lo subjetivo está abocado necesariamente a la experiencia de Dios. El a. es capaz de Dios, le es posible como gracia la posibilidad de la comunicación con el Misterio. La expectativa de los Ejercicios es, en efecto, que "el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante" [Ej 15]. No se duda de que se dé el encuentro; en todo caso, lo que la espiritualidad ignaciana pretende es potenciarlo, porque "cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor, y cuanto más así se allega, más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma bondad" [E/20]. "Ánima" designa aquel espacio donde acontece

la experiencia de fe y donde, como fruto de ella, se elabora internamente la proyección hacia la historia y el mundo que el discernimiento de esa experiencia sugiere. Va a ser en el a. donde se realice la asimilación del horizonte de gracia al que apunta el encuentro del Creador con su creatura, según lo adelantaba, a modo de bosquejo, el Principio y Fundamento. Constituye, en síntesis, la dimensión espiritual humana. Con este significado, a. es uno de los términos de mayor presencia en los textos ignacianos, como es evidente en los *Ejercicios* (cf. [Ej 1.2.6.15-18.20.23.25.38.40.41.43.47.124.152.166.169.175.177.179-181.185.189.229.238.313.316.317.326.330-333.335.336.339.348-351.365.367]). A ello hay que sumar, también en los *Ejercicios*, las apariciones más esporádicas de dos "cuasi-sinónimos": "ánimo" [Ej 12.216.353.361] y "sujeto" [Ej 14.15.18.83. 84.89].

El a., en tanto que subjetividad abierta a lo trascendente, está siempre presente a una encrucijada, resultado de los "tres pensamientos" que según [Ej 32] coexisten dentro de ella. Por un lado, "mi mera libertad y querer" es la instancia de la cual brota el pensamiento que es "propio mío". Por otro, "de fuera" proceden dos pensamientos contrapuestos: "el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo". He ahí una síntesis del dilema espiritual humano para Ignacio. En esta descriptiva básica de la subjetividad se erige la libertad como la máxima manifestación interior del hombre. Al fin y al cabo, la libertad es la que posibilita la respuesta a la voluntad de Dios. Los Ejercicios, de hecho, pretenden que la libertad del ejercitante no acabe en alienación -así lo indica el título: "Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y or-

denar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [Ej 21]. Si lo humano tiene posibilidades diversas de expresión, la libertad es una de las de mayor calado para la espiritualidad ignaciana. Por eso, lo que queda "fuera" es apelación a esa libertad, es interpelación. La existencia humana está así marcada por la necesidad de responder. El a. ha de elegir, es radicalmente respondiente.

Sin embargo, el dilema espiritual se plantea también antes: en la disposición para elegir, en el "desde dónde" y en el "cómo" realizar la elección. El a. ha de hallar esa disposición, porque carece de ella. De ahí que tenga que ejercitarse. Precisa de una ejercitación espiritual que le permita transparentarse a Dios. La espiritualidad ignaciana entiende que el a., en su ejercitarse, ha de respetar algunos principios:

1. *Dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo de la experiencia.* Los Ejercicios están elaborados como un proceso espiritual que bascula entre dos planos, uno objetivo y otro subjetivo, de modo que el a. desplegará su experiencia por relación a ambos. Tales planos aparecen insinuados en la anotación segunda de *Ejercicios*. A un lado está el "modo y orden" al que se debe ceñir el que da los Ejercicios, su "narrar fielmente", su discurrir "solamente por los puntos con breve y sumaria declaración"; en una palabra, "el fundamento verdadero de la historia". A otro, el "discurriendo y racionando por sí mismo" del ejercitante, su "alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia" (cf. [Ej 2]). El resto de los *Ejercicios* es coherente con el encuadre que aquí se ha establecido.

1.1 *El componente objetivo de la experiencia.* La objetivación de la ex-

perencia del a., en efecto, se realizará a través de insistencias como la de adecuarse al método. La consigna dada al ejercitador, como se ha recogido, es que proporcione "modo y orden". Los Ejercicios heredan el gusto por la "metodización" de la vida espiritual característica de los siglos XV y XVI, procedente de la Devotio Moderna, y se suman al interés por la praxis estructurada y reglada de la espiritualidad. Ejemplos próximos a Ignacio eran las obras de García de Cisneros y Gómez García, el *Exercitatorio de la vida espiritual* y el *Carro de dos vías*, publicadas en 1500. Pero la objetivación de la experiencia espiritual se logra también a través de la presentación al ejercitante de contenidos concretos sobre los que tener la experiencia. Se trata de la "historia de tal contemplación o meditación", copada fundamentalmente por la temática del pecado y por el evangelio, con una concatenación cuaternaria de Semanas. Éstas, aunque son propiamente para Ignacio variables en su duración, no se prolongan ilimitadamente. Se prevé para todas ellas juntas la frontera temporal de "treinta días". La Semana representaría una etapa, autónoma en sus contenidos (pecado e hitos fundamentales de la vida pública de Jesús junto con su pasión, resurrección y ascensión) y en sus objetivos (la búsqueda de "las cosas según la materia subyecta", tal y como aparecen especificadas en las peticiones de cada Semana). La subjetividad queda referida así a un núcleo cristológico. Acorde con [Ej 135], lo cristológico representa en Ignacio no sólo un modelo ético, inspirador de virtudes. Es algo más: se trata de un principio estructurante de la propia experiencia teologal. Las eventualidades del encuentro persona-gracia son iluminadas desde las eventualidades de la propia vida de Jesús. El

crucificado desenmascara la identidad del pecado y catapulta al ejercitante a la pregunta por un qué hacer totalmente nuevo. La respuesta, cuyo tono será marcadamente crístico, empieza a esbozarse en la Segunda Semana. El ejercitante accede a los hitos de la historia de la salvación, se interna en el misterio de Cristo y trata de elegir la forma de su colaboración en el proyecto de Jesús. La Pasión y la Resurrección, como punto focal de la obra salvífica de Dios, facilitan una profundización de esa decisión. En la Cuarta Semana la elección personal del ejercitante queda incrustada en la misión de la Iglesia.

1.2 El componente subjetivo de la experiencia. Con lo anterior no es eliminado, ni mucho menos, el lado subjetivo de la experiencia del ánima. Ignacio no renunció a él por muy reales que fueran en el contexto religioso europeo de principios del siglo XVI los riesgos de malinterpretarse. Lo subjetivo se muestra ya en la atención que ponen los *Ejercicios* al capital motivacional con el que cuenta el ejercitante al inicio de los Ejercicios. En efecto, para Ignacio es determinante "entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad" [Ej 5]: la implicación subjetiva es ya entonces determinante para el resto de la experiencia, aunque nunca la forzaré. El ejercitante pone sobre el tapete "todo su querer y libertad" en una disponibilidad que llega a abarcar su realidad histórica, esto es, "su persona como de todo lo que tiene". Pues bien, lo así comenzado continuará teniendo registros subjetivos. Han de surgir consolaciones y desolaciones, y agitación de espíritus (cf. [Ej 6]). La experiencia espiritual se desarrollará en el área de "el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2]. El ejercitante entrará

en dos fases críticas. En la anotación novena se insinúa la primera: el estar "tentado grosera y abiertamente". En la décima, en cambio, se habla de ser "batido y tentado debajo de especie de bien" [Ej 9.10].

El a. está emplazada entre esos dos planos objetivo y subjetivo. Lo objetivo servirá de inductor y de hermenéutica de lo subjetivo; lo subjetivo se mostrará como el director, el que imponga el ritmo de aplicación y de asimilación de lo objetivo. El encuentro con la gracia estará sometido a esa polarización oscilante entre ambos planos. Con un resultado: la experiencia final de Ejercicios consistirá ni más ni menos que en la "posibilitación" de un seguimiento (no cualquiera, sino el de Cristo: polo de la objetividad), que es asumido como proyecto existencial (no cualquiera, sino el mío: polo de la subjetividad).

2. *Temporalidad y significado.* Es muy propio de la espiritualidad ignaciana el valor que le concede al tiempo en la experiencia espiritual del ánimo. Lo que acontece espiritualmente en el a. no es comprensible en el presente inmediato a la experiencia. Más bien, la experiencia cobra perfil y significado en el transcurso del tiempo, en el después de su acontecer. A esa evidencia llegó el mismo Ignacio en el discernimiento aún tosco que realiza en los primeros pasos de su conversión en Loyola (cf. [Au 8]). No extraña, por eso, que Ignacio introduzca en los *Ejercicios* el examen de la oración (cf. [Ej 77]). Una vez que la meditación o contemplación correspondiente ha sido realizada, se invita al ejercitante a que abandone la actitud -tenida hasta entonces- de protagonista inmediato. Se inicia así el tiempo del "después", en el que el ejercitante asume el papel de un observador que mira "cómo me

ha ido en la contemplación o meditación". De la inmediatez se pasa consiguientemente a la "mediatez", al distanciamiento. Todo en el examen se basa, por lo tanto, en una mirada a lo orado desde la lejanía. Sin embargo, esa mirada no es una retrospectiva neutral, un atestado que recoge puntualmente hechos del pasado. El ejercitante no sólo observa el "cómo me ha ido", sino que también sopesa la evolución del ejercicio para, en último término, establecer un puente con el futuro, con el "adelante", por medio de la corrección o de la confirmación de lo realizado en la contemplación o meditación. Así que, en vez de retrospectiva, habría que hablar de "perspectiva". Sobre todo por efecto del examen, el ejercitante accede paulatinamente a una conciencia de sí en la que pasado, presente y futuro están encadenados, forman una sucesión lineal. Sólo con perspectiva es posible acceder al sentido auténtico de la experiencia y, por ende, a la que más tarde se realizará a partir de la Segunda Semana: la elección.

Dos corroboraciones de que este modo de concebir la experiencia del a. es algo más que un momento esporádico en los *Ejercicios*. Una de ellas se recaba en el examen particular de la Primera Semana [Ej 24.31]. Dado que su práctica no se ciñe exclusivamente a los Ejercicios, sino que los traspasa, y dado que fue frecuentemente realizada por Ignacio, bien se puede decir que el examen constituye casi un talante espiritual. La propuesta es la realización de un ritmo diario de dos evaluaciones en tres momentos sucesivos (mañana, mediodía, después de cenar), de tal manera que no son independientes la una de la otra, sino englobantes. Así es: "El tercer tiempo, después de cenar se

hará el segundo examen, asimismo de hora en hora, comenzando desde el primer examen hasta el segundo presente" [Ej 26]. Incluso es preciso comparar un día con el previo, o una Semana con la precedente (cf. [Ej 29.30]). Este seguimiento, efectuado desde diferentes puntos de auto-observación distanciados en el tiempo, redundará en "guardarse con diligencia de aquel pecado particular o defecto, que se quiere corregir y emendar" [Ej 24], pero también en algo más. A través del examen emerge un sujeto que se hace presente al tiempo -a su pasado, a su presente, a su futuro-. A ese sujeto no le preocupa un punto aislado del presente, sino le importa más el desde dónde del pasado y el hacia dónde del futuro. En una palabra: al ejercitante se le enseña a mirarse interiormente en perspectiva.

La segunda corroboración se apoya en el discernimiento. Si en alguna práctica de los Ejercicios queda patente la importancia de la "perspectivación", precisamente es en el discernir. La realización del discernimiento depende para Ignacio, acorde con lo que nos presenta en las reglas de Primera y Segunda Semana (cf. [Ej 313.336]), de la capacidad de enfocar en perspectiva la experiencia propia. Tal capacidad varía de una a otra Semana. Para la aplicación de las reglas de Primera Semana es decisivo que se pueda distinguir entre "personas que van de pecado mortal en pecado mortal" y "personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo" [Ej 314.315]. Esta percepción dinámica hará factible la semántica de las mociones. Sólo así se hallará una clave de interpretación, al menos en lo que importa al discernimiento de Primera Semana.

Esa "situación en perspectiva" es de otro talante en las reglas cuarta, quinta y sexta de la Segunda Semana. Ahora no se hace una "perspectiva" de toda la vida, sino de la experiencia concreta, localizada en el ahora. La descriptiva practicada allí de la acción del ángel malo es una descriptiva que sólo es factible desde una visión en perspectiva. Ignacio se refiere a la acción del "ángel malo" mostrándola como un "entrar" y un "salir", como un "traer pensamientos" y -"después, poco a poco"- un "salirse trayendo al ánima" [Ej 332]. La captación en instantánea de esta sucesión de percepciones es una tarea de observación: "Debemos mucho advertir el discurso de los pensamientos; y si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel; mas si en el discurso de los pensamientos que trae, acaba en alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena [...], clara señal es proceder de mal espíritu, enemigo de nuestro provecho y salud eterna" [Ej 333]. Ignacio maneja una analítica del "discurso", del "principio, medio y fin" de los pensamientos. Es la propia de un espectador al que se manifiesta en procesión su experiencia. Es una observación en perspectiva. Y sólo la perspectiva parece ayudar al a. a realizar el desciframiento del significado de los "espíritus".

En esa tarea de "adoptar perspectiva" se genera un saber decisivo para el discernimiento. Los saberes son conocimientos derivados de la praxis, no apriorísticos, acumulados después de contrastes y evaluaciones. Si Ignacio desarrolla un *logos* sobre la gracia en su acceso al a., lo elabora desde los datos que han ido surgiendo en el avatar de ese acontecimiento, no antes. Es un conocimiento que brota del estar en

movimiento. Por lo tanto, no estamos ante una versión gnóstica de la evolución espiritual. Hay que recordar que Ignacio deja con los *Ejercicios* una guía para una aventura espiritual que exige, por principio, la implicación en ella. Los *Directorios*, al menos en el sentido más estricto que les quería dar Ignacio, eran manuales de uso, no teorizaciones sobre la gracia. El ejercitante accede a un saber que fluirá de su práctica del examen, de la distinción entre consolaciones y desolaciones, y de la discreción de espíritus. Se genera así un acervo de experiencia, una de cuyas funciones principales será el hacer posible al ejercitante su propia orientación. Que el a. acceda a la experiencia supone para Ignacio, por eso, una capacitación, una autonomización cada vez mayor. Al fin y al cabo, los *Ejercicios* se componen de "algunas cosas que observaba en su alma y las encontraba útiles, le parecía que podrían ser útiles también a otros" [*Au* 99]. Lo "útil" no pretende ser un modelo de perfección concreto ante el que sólo quepa el esfuerzo de una imitación a la letra. Lo "útil" es más bien una ayuda que posibilite dar cauce a la experiencia. En este sentido, conviene subrayar que, cuando Ignacio accede por fin a elaborar su *Autobiografía*, no anida en él la intención de dejar un patrón, un modelo específico de perfección, extrapolable sin más en sus supuestas fases y nudos de desarrollo a cualquier potencial futuro jesuíta. Ese fue su descubrimiento personal en el tiempo aún primerizo de su conversión. Las "lecciones" que recibe de Dios suponen para él un acervo de experiencia que le ayuda a dar solución a las encrucijadas del presente. Precisamente una de las líneas directrices de la formación jesuíta era la probación; sólo el con-

traste y la consiguiente evaluación es lo que permite la orientación hacia el futuro (cf. [*Co* 147]).

3. *La singularidad de la experiencia.* El a. es sujeto de una experiencia espiritual que es captada por la espiritualidad ignaciana respetando su singularidad al máximo. Ese principio está presente tanto en los *Ejercicios* como esporádicamente en otros escritos ignacianos. En Ignacio la convicción fuerte es que la gracia se adecúa al a., de que aquélla reconoce su individualidad (cf. [*Ej* 18.89.252]). De ahí que la percepción ignaciana de lo que es la providencia esté estrechamente relacionada con la noción de una pedagogía: Dios es un pedagogo que impele a hacer pasos proporcionados al hombre. Los *Ejercicios* dejan entrever en qué medida se ha de jugar constantemente con una variable independiente para llevarlos a buen puerto. Esa variable no es otra que el ejercitante y sus circunstancias. Uno de los empeños más insistentes de Ignacio fue recordar justamente eso al que da los *Ejercicios*: es necesario sopesar la singularidad del ejercitante, la constelación de sus determinantes. El instructor no puede desentenderse de los presupuestos biográficos del ánima. Como indica [*Ej* 18], "según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios". Ignacio tiene en cuenta tipologías personales que responden a capacidades diferentes de asimilación experiencial, de aprovechamiento. La razón es que funciona algo así como la intuición de que el ejercitante vive un determinado momento procesual en su historia de fe cuando accede a los *Ejercicios*. Se atiende no al tiempo físico, sino al *kairós* individual. Los Ejerci-

cios no suplen en ningún momento al ejercitante, sino que arrancan allí donde el a. está procesualmente ubicada. La atrapan en movimiento, en una determinada constelación. Los Ejercicios muestran la capacidad de constituirse en catalizadores de ese proceso y de facilitarle su propio desarrollo. Que esto es esencial lo prueba la preocupación por determinar el punto de partida del ejercitante. El doble factor tipología/motivación, que tan delicadamente debe tener en cuenta el instructor, es justo el que hay que ponderar para descubrir el desde dónde del candidato. Así es, "no se den [los Ejercicios] a quien es rudo o de poca complisión cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse de ellas" [Ej 18]. Pieza maestra de ese sentido de la adecuación son las Adiciones referentes a la práctica de la penitencia (cf. [Ej 82.89; De 23.45]; D26,54). Ignacio no tiene reparo alguno en recordar al instructor lo obvio de la extremosidad de una ascesis mal entendida: nunca "se corrompa el sujeto" [Ej 83]. En cualquier caso, parece tener una confianza plena en que la proporción entre sujeto y ascesis encontrará su equilibrio cuando afirma que "como Dios nuestro Señor en infinito conoce mejor nuestra natura, muchas veces en las tales mudanzas da a sentir a cada uno lo que le conviene" [Ej 89].

Algunos de los *Directorios* advierten del peligro que se corre cuando se obvia una visión así. Según su interpretación, los Ejercicios no absolutizan valores, sino que aseguran el equilibrio entre la ordenación trascendente del hombre y su realización immanente. Por eso, los Ejercicios no se resumen en un acopio planificado de postulados de la revelación, en un catecismo que expusiera sin más la objetividad de

la alabanza, reverencia y servicio para con Dios. Persiguen más bien dar rienda a la elaboración de una respuesta propia, conformada al individuo y en consonancia con su fin teocéntrico. Lo objetivo ha de ser proporcional a lo subjetivo. La obra ignaciana subraya así la necesidad de que la historia de la salvación tenga una retraducción, un acoplamiento a la individualidad. J. A. de Polanco lo resumía en su *Directorio* proponiendo una proporcionalidad fundamental: el proyecto definitivo del seguimiento por el que opte el ejercitante no debería ser asumido en función de su valor absoluto, sino en función de su valor relativo y proporcionado al ejercitante. En concreto, "si se trata del estado de vida, proponga [el instructor] en primer lugar si es que le conviene al mismo que se ejercita abrazar el camino de los consejos (pues lo que es simplemente mejor, no es lo mejor para cada cual)" (D20, 82). El mismo principio está más explicitado en el *Directorio* de Pereyra, cuando entiende que "cuando nuestro Señor ha dado esta indiferencia, comúnmente llama a la tal alma a lo más perfecto; y a esto comúnmente le mueve la razón, aunque es verdad que no se sigue: 'esto es mejor y más perfecto, luego mejor para mí', si no interviene la vocación del Señor; porque aquel estado es mejor al hombre a que Dios le llama, aunque en sí no sea más perfecto; y con esto respirará el que se veía apretado" (DIO, 97). Gagliardi insistía en lo mismo al apuntar que "cuantas son las almas, tantos son los varios dones de la vocación y de los influjos divinos. Es, pues, suma habilidad y prudencia dirigir el espíritu de cada uno con el único fin y modo de que, unido directamente con Dios, aprenda de Él lo que de cada uno quiere" (D46, 51).

Detrás de este planteamiento hay una sensibilidad particular por la individualidad. En una Instrucción anónima sobre los Ejercicios ya se indicaba que "el modo de dar los Ejercicios es múltiple y [depende de] las diversas clases de personas" (D12,17). Muchos *Directorios* más se alinean en este sentido. Son frecuentes en ellos las taxonomías de tipos de ejercitantes, que en algunos casos eran realmente pormenorizadas. Exhaustivo es el listado de Hoffeo, en el cual llega a considerar ni más ni menos que nueve condiciones de potenciales ejercitantes (cf. DI 7, 2-11); véase también (D12,16-20; D18, 19-27; D43,68-83). Polanco resumirá los tipos de ejercitantes en cuatro y formula con mayor precisión su criterio de clasificación. Atiende muy especialmente al momento en el que se encuentra el ejercitante y no habla para nada, como si se tratara de una frontera por sobrepasar obligadamente, de la necesidad de la elección (D20,9-19).

La diferenciación de tipos venía acompañada también del análisis de otro factor que hay que tener en cuenta: el potencial motivador del ejercitante. Todo apuntaba a reconocer de qué manera se sopesaban las circunstancias del que iba a hacer los Ejercicios. Al que los da se le exige que no generalice. Ha de ponderar lo concreto y particular del aquí y el ahora del que los va a recibir. La labor de acompañamiento nunca se podrá desentender entonces de individuar.

En las *Constituciones* se corrobora lo mismo a propósito de la comprensión que Ignacio tiene del superiorato. Sobre éste era proyectado, de hecho, el modo de desenvolverse propio del que da los Ejercicios. El gobierno se rige por el principio de la adaptación máxima a las necesidades y ritmo del subdito. De entre

las atribuciones del P. General resalta precisamente la de que "como al general toca mirar que las Constituciones de la Compañía en todas partes se observen, así el mismo podrá dispensar en los casos particulares que requieren dispensación, atentas las personas, lugares y tiempos y otras circunstancias, con la discreción que la luz eterna le diere, mirando el fin de ellas, que es el mayor servicio divino y bien de los que viven en este instituto. Y esto así en lo que toca a las experiencias de los que están en probación, como en las otras cosas donde se juzgare ser tal la intención de los que ordenaron las Constituciones, a gloria de Dios nuestro Señor." [*Co* 746]. En absoluto sorprende tampoco lo indicado en el así llamado "proemio de las Declaraciones y avisos sobre las 'Constituciones'" (cf. [*Co* 136]). Ignacio contempla allí la necesidad de elaborar, en consonancia con las *Constituciones*, algunas ordenanzas "que se pueden acomodar a los tiempos, lugares y personas, en diversas Casas y Colegios y oficios de la Compañía, aunque reteniendo, en cuanto es posible, la uniformidad entre todos" [*Co* 136; cf. *Co* 91. 63.79.142.395.455].

En suma, en la espiritualidad ignaciana, el Dios pedagogo que opera de acuerdo al principio de que "aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios N. S. más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales" [*Epp* II, 236] y que sabe lo que necesita su criatura, insinúa de nuevo el grado de irrepetibilidad con la que es necesario comprender al a. y su experiencia espiritual. Ésta evolucionará por un derrotero que básicamente es inédito, según una medida y una cadencia en sí intransferibles. El P. Valentino, cuando proponía a los ejercitantes que contras-

taran conjuntamente su experiencia, observaba "la múltiple operación del Espíritu, que en la meditación de una misma materia conduce por diversos caminos al mismo fin, como por diversas líneas al mismo centro, acertando todos en el blanco de la verdad y la virtud" (D16, 43).

Al mismo tiempo, Ignacio trasvasa al a. una responsabilidad que no puede tener paliativos. Con todo el derecho puede afirmarse que Ignacio es hijo de la pregunta soteriológica fundamental de su época y le concierne sobremanera, "salvar el ánima". Toca a la libertad ir optando bajo la gracia para asumir un proyecto de vida, cuyo valor soteriológico para el individuo es único. Al individuo se le abre la tarea de atinar con aquella cristalización concreta de salvación que le es propia.

4. *La experiencia abierta y plural del ánima.* La espiritualidad ignaciana es reacia a fijar excesivamente las vicisitudes de la experiencia espiritual del ánima. El hecho lo resume aquella apreciación de Polanco de que "de acuerdo con la medida del fin (consideradas también las otras circunstancias) convendrá dar en cada semana mayor o menor número de Ejercicios, y dedicar más o menos días en cada una de ellas" (D20, 41). Los Ejercicios son dúctiles. Su proceso es elástico. Es el ejercitante quien comanda el ritmo de progresión en ellos. Las Semanas muestran tener, por eso, una naturaleza esencialmente pedagógica y propedéutica. Fue González Dávila quien se guardaba de prometer a los ejercitantes que iniciaban los Ejercicios "en tan breve tiempo una absoluta santidad"; más bien confesaba que "abrimos sólo el camino, por el cual puede el hombre conocerse a sí mismo, y con el auxilio de la divina gracia entablar aquella vida, que le conduzca rectamente a la

felicidad eterna, para alcanzar la cual ha sido creado" (D31, 53).

El *Directorio oficial* zanja la cuestión de la aplicabilidad a los *Ejercicios* del modelo clásico de las vías. Con eso realzaba la idiosincrasia de su estructuración interna. Si es verdad que en los Ejercicios se dan fases concatenadas, también es cierto que tales fases están siempre potencialmente abiertas a una revisión y profundización, que inducen la capacitación y la autonomía del ejercitante para que se pueda situar en los retos propios de cada estadio espiritual clásico, y que se subordinan radicalmente a la acción imprevisible del Espíritu. Los Ejercicios, por lo tanto, pueden llegar a ser una plataforma válida para situaciones de crecimiento espiritual diversas. Son un instrumento polivalente con el que, como indica Doménech, "las diversas personas perciben frutos diferentes de una misma meditación y de un mismo punto, según le place al Espíritu conceder a cada cual; y así, uno cosechará el principiante, otro el aventajado, otro en fin el perfecto" (D14,9). Es decir, los Ejercicios asisten al ejercitante, acuden allí donde realmente se encuentra y le posibilitan su avance. No quieren adelantarse a su experiencia. El ritmo del proceso es fijado por la asimilación que realiza el que los hace, no por un programa (cf. [*Ej* 17.76]). Y, en ese sentido, puede admitirse que en la concepción final ofertada por el *Directorio oficial*, los Ejercicios son asimilados a un instrumento, que induce procesos abiertos de finales en cierto modo imprevisibles. Cada ejercitante se enfrenta no a una homogenización, sino a la resolución particular e irrepetible de su propio andar. Ahora bien, Ignacio deja claro que la pluralidad no se equipara a un campo de opciones infinito, en el que cada opción, vista desde el sujeto, es equipolente

Detrás de este planteamiento hay una sensibilidad particular por la individualidad. En una Instrucción anónima sobre los Ejercicios ya se indicaba que "el modo de dar los Ejercicios es múltiple y [depende de] las diversas clases de personas" (D12,17). Muchos *Directorios* más se alinean en este sentido. Son frecuentes en ellos las taxonomías de tipos de ejercitantes, que en algunos casos eran realmente pomenorizadas. Exhaustivo es el listado de Hoffeo, en el cual llega a considerar ni más ni menos que nueve condiciones de potenciales ejercitantes (cf. DI 7, 2-11); véase también (D12,16-20; D18, 19-27; D43, 68-83). Polanco resumirá los tipos de ejercitantes en cuatro y formula con mayor precisión su criterio de clasificación. Atiende muy especialmente al momento en el que se encuentra el ejercitante y no habla para nada, como si se tratara de una frontera por sobrepasar obligadamente, de la necesidad de la elección (D20,9-19).

La diferenciación de tipos venía acompañada también del análisis de otro factor que hay que tener en cuenta: el potencial motivador del ejercitante. Todo apuntaba a reconocer de qué manera se sopesaban las circunstancias del que iba a hacer los Ejercicios. Al que los da se le exige que no generalice. Ha de ponderar lo concreto y particular del aquí y el ahora del que los va a recibir. La labor de acompañamiento nunca se podrá desentender entonces de individuar.

En las *Constituciones* se corrobora lo mismo a propósito de la comprensión que Ignacio tiene del superiorato. Sobre éste era proyectado, de hecho, el modo de desenvolverse propio del que da los Ejercicios. El gobierno se rige por el principio de la adaptación máxima a las necesidades y ritmo del subdito. De entre

las atribuciones del P. General resalta precisamente la de que "como al general toca mirar que las Constituciones de la Compañía en todas partes se observen, así el mismo podrá dispensar en los casos particulares que requieren dispensación, atentas las personas, lugares y tiempos y otras circunstancias, con la discreción que la luz eterna le diere, mirando el fin de ellas, que es el mayor servicio divino y bien de los que viven en este instituto. Y esto así en lo que toca a las experiencias de los que están en probación, como en las otras cosas donde se juzgare ser tal la intención de los que ordenaron las Constituciones, a gloria de Dios nuestro Señor." [Co 746]. En absoluto sorprende tampoco lo indicado en el así llamado "proemio de las Declaraciones y avisos sobre las 'Constituciones'" (cf. [Co 136]). Ignacio contempla allí la necesidad de elaborar, en consonancia con las *Constituciones*, algunas ordenanzas "que se pueden acomodar a los tiempos, lugares y personas, en diversas Casas y Colegios y oficios de la Compañía, aunque reteniendo, en cuanto es posible, la uniformidad entre todos" [Co 136; cf. Co 91. 63.79.142.395.455].

En suma, en la espiritualidad ignaciana, el Dios pedagogo que opera de acuerdo al principio de que "aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios N. S. más se comunica mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales" [Epp II, 236] y que sabe lo que necesita su criatura, insinúa de nuevo el grado de irrepetibilidad con la que es necesario comprender al a. y su experiencia espiritual. Ésta evolucionará por un derrotero que básicamente es inédito, según una medida y una cadencia en sí intransferibles. El P. Valentino, cuando proponía a los ejercitantes que contras-

taran conjuntamente su experiencia, observaba "la unión del Espíritu, que en la meditación de una misma materia conduce por diversos caminos al mismo fin, como por diversas líneas al mismo centro, acertando todos en el blanco de la verdad y la virtud" (D16, 43).

Al mismo tiempo, Ignacio traspasa al a. una responsabilidad que no puede tener paliativos. Con todo el derecho puede afirmarse que Ignacio es hijo de la pregunta soteriológica fundamental de su época y le concierne sobremanera, "salvar el ánima". Toca a la libertad ir optando bajo la gracia para asumir un proyecto de vida, cuyo valor soteriológico para el individuo es único. Al individuo se le abre la tarea de atinar con aquella cristalización concreta de salvación que le es propia.

4. *La experiencia abierta y plural del ánima.* La espiritualidad ignaciana es reacia a fijar excesivamente las vicisitudes de la experiencia espiritual del ánima. El hecho lo resume aquella apreciación de Polanco de que "de acuerdo con la medida del fin (consideradas también las otras circunstancias) convendrá dar en cada semana mayor o menor número de Ejercicios, y dedicar más o menos días en cada una de ellas" (D20, 41). Los Ejercicios son dúctiles. Su proceso es elástico. Es el ejercitante quien comanda el ritmo de progresión en ellos. Las Semanas muestran tener, por eso, una naturaleza esencialmente pedagógica y propedéutica. Fue González Dávila quien se guardaba de prometer a los ejercitantes que iniciaban los Ejercicios "en tan breve tiempo una absoluta santidad"; más bien confesaba que "abrimos sólo el camino, por el cual puede el hombre conocerse a sí mismo, y con el auxilio de la divina gracia entablar aquella vida, que le conduzca rectamente a la

felicidad eterna, para alcanzar la felicidad eterna, para alcanzar la

CU&YV\A sido exeadó" (£&! ,53V

El *Directorio oficial* zanja la cuestión de la aplicabilidad a los *Ejercicios* del modelo clásico de las vías. Con eso realizaba la idiosincrasia de su estructuración interna. Si es verdad que en los Ejercicios se dan fases concatenadas, también es cierto que tales fases están siempre potencialmente abiertas a una revisión y profundización, que inducen la capacitación y la autonomía del ejercitante para que se pueda situar en los retos propios de cada estadio espiritual clásico, y que se subordinan radicalmente a la acción imprevisible del Espíritu. Los Ejercicios, por lo tanto, pueden llegar a ser una plataforma válida para situaciones de crecimiento espiritual diversas. Son un instrumento polivalente con el que, como indica Doménech, "las diversas personas perciben frutos diferentes de una misma meditación y de un mismo punto, según le place al Espíritu conceder a cada cual; y así, uno cosechará el principiante, otro el aventajado, otro en fin el perfecto" (D14,9). Es decir, los Ejercicios asisten al ejercitante, acuden allí donde realmente se encuentra y le posibilitan su avance. No quieren adelantarse a su experiencia. El ritmo del proceso es fijado por la asimilación que realiza el que los hace, no por un programa (cf. [Ej 17.76]). Y, en ese sentido, puede admitirse que en la concepción final ofertada por el *Directorio oficial*, los Ejercicios son asimilados a un instrumento, que induce procesos abiertos de finales en cierto modo imprevisibles. Cada ejercitante se enfrenta no a una homogenización, sino a la resolución particular e irrepetible de su propio andar. Ahora bien, Ignacio deja claro que la pluralidad no se equipara a un campo de opciones infinito, en el que cada opción, vista desde el sujeto, es equipolente

a las otras. El reto de la libertad es que tiene que encontrar aquella posibilidad de opción que corresponda *defacto* a la persona. Con ello nace el imperativo del acertar.

La apertura y la pluralidad de la experiencia espiritual del a. son explicables, dado que, según el marco que le asignan los *Ejercicios*, el acontecimiento del encuentro entre el Creador y su criatura está vedado al que los da. No puede inmiscuirse en su interior, sino en todo caso permanecer en la antesala. Su función consistirá en facilitar la hermenéutica de los términos en que ese encuentro se ha desarrollado. Pues bien, al desplazar Ignacio hacia un espacio en sí inexpugnable para extraños el acontecimiento persona-gracia, le está preservando de cualquier manipulación y, al mismo tiempo, reconoce que se desenvolverá libremente. Posibilita así la aparición de una respuesta de seguimiento que no es única en su formato final, sino plural. Y ello porque en su base hay una palabra soberana de Dios dirigida a la libertad soberana de su criatura. De ambas nacerá una respuesta sellada por una índole singular. En definitiva, a pesar de su referente fundamental cristológico, la experiencia espiritual es genuina para cada ánima. Con ello se muestra hasta qué punto es impracticable una visión única, uniforme de la evolución del encuentro persona-gracia.

Francisco J. Ruiz PÉREZ, SJ

Z' Consolación, Creadorfcreatura, Discernimiento, Ejercitante, Espíritu, Pensamientos, Examen, Hombre, Liberalidad, Operaciones, Pensamientos, Sujeto.

Bibl.: BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritu de Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; BIERNATZKI, W. E., "U Anthropologie des exercices spirituels",

CSIg 13 (1989) 108-119; GARCÍA, L., *El hombre espiritual según San Ignacio*, Razon y Fe, Madrid 1961; KUNZ, E., "Bewegt von Gottes Liebe". Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise", en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 75-95; MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001; RAHNER, K., *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971; RAMBLA, J. M^a, "El hombre de las Constituciones como prolongación del hombre de los Ejercicios", *Man* 69 (1997) 359-372; Ruiz JURADO, M., "L'antropologia di Sant'ignazio di Loyola", en *L'antropologia dei maestri spirituali* (BERNARD, CH, A. ed.), Edizioni Paoline, Milano 1991, 239-256; VERHEECKE, M., "Réflexions théologiques et anthropologiques sur les exercices de Saint Ignace (suite)", *CSIg* 11 (1987) 219-232.

ALUMBRADOS

El alumbradismo es un fenómeno religioso exclusivamente español. Fue distinto del begardismo, del erasmismo y del luteranismo, aunque en su momento fue confundido con estas corrientes espirituales por el vulgo e incluso por algunos inquisidores. La razón de la confusión es la coincidencia de algunas de sus manifestaciones. Sin embargo, sus características básicas le diferencian de ellas.

Hasta 1523 fue un camino o vía de perfección, nacido en el ámbito cisneriano, que no despertó sospechas. Se situaba en la onda de los recogidos franciscanos, pero estos se separaron de este camino en el capítulo provincial de 1524. En líneas generales puede describirse como un movimiento religioso, que afectaba a creyentes poco o nada letrados -aunque hay algunas excepciones- que aspiraban a un ideal de un amor puro, se apartaban de toda manifestación de interés o de temor

y rechazaban las formas religiosas externas, al mismo tiempo que propiciaban la oración personal. Más tarde, los diferentes grupos que surgieron fueron añadiendo otras características. Destacan entre ellas las desviaciones sensuales y sexuales bajo el pretexto de que ya estaban "dejados" o entregados y abandonados a Dios.

No se trata de una doctrina fija, mantenida por todos los que la seguían con formulaciones idénticas. Su primer perseguidor, el inquisidor Alonso de la Fuente, los calificaba como "secta escurridiza". Además, lo que sabemos de ella tiene como origen fundamentalmente las acusaciones que se dirigieron a algunos alumbrados. Con estas salvedades, de forma más sistemática se puede describir este movimiento basándose en lo que negaban (más claro) y en lo que afirmaban.

Negaban, en general, las mediaciones humanas entre Dios y sus criaturas y más en concreto, la oración vocal, el culto a las imágenes, los votos, las penitencias y la obediencia a los superiores eclesiásticos. También parece que negaban los méritos de las obras buenas, la licitud de las Órdenes religiosas y el temor al infierno. Afirmaban dogmáticamente pocas cosas y no sistemáticamente ligadas, aunque esta impresión puede deberse a las fuentes que se manejan. Entre estas afirmaciones estaba la encarnación del Padre junto con el Hijo, la necesidad de la muerte de Jesús para que los hombres puedan ir al cielo (aunque Adán no hubiese pecado) y la necesidad de fe incluso en el cielo. En lo moral sostenían que, una vez alcanzada por la oración de quietud la experiencia de Dios y una vez llegados al "dejamiento" en Él, ya no contaban méritos, tentaciones ni pecados. Junto a esto ne-

gaban la perfección de la vida monástica y exaltaban el matrimonio. En pocas palabras: propugnaban la experiencia religiosa personal, directa e inmediata como clave de su religiosidad por encima de la autoridad de la Iglesia y de la misma Escritura.

La primera noticia fidedigna de ellos se tiene en 1523. El movimiento se extendió en vida de Ignacio por el Reino de Toledo y más tarde -ya muerto el santo- por Extremadura, Alta Andalucía y Sevilla.

El amplio resumen anterior pretende enmarcar las posibles relaciones de Ignacio con los alumbrados. En Arévalo, Nájera y Alcalá, Ignacio se relacionó con personas que más tarde fueron acusadas de ser alumbrados. Puesto que Ignacio no conocía su relación con el alumbradismo, puede afirmar, en carta a Juan III de Portugal (15-3-1545), que "a estos [a los alumbrados] nunca les conversé ni conocí" [*Epp* I, 297] (cf. FNI, 51-54).

Cuando Ignacio llegó a Alcalá (1526) estaba muy reciente el "Edicto contra los Alumbrados del Reino de Toledo", publicado el año anterior. Era inevitable que su género de vida (era un seglar devoto, sin estudios teológicos y bastante atípico en sus costumbres y en su porte), su apostolado (las reuniones con mujeres devotas, tan semejantes a los conventículos de los a.) y algunas de sus enseñanzas (especialmente impulsar a una vida de contacto personal con Dios) despertasen sospechas primero en Alcalá y luego en Salamanca. Sin embargo, los procesos contra Ignacio evidenciaron que el camino ignaciano se apartaba en muchas cosas del alumbradismo. Pese a todo la posición de Ignacio (pobre e iletrado) y las difusas fronteras del alumbradismo indujeron a confusión.

Más tarde, ya desde Salamanca, despertó sospechas el libro de los *Ejercicios*. Los motivos eran variados. Por un lado se dudaba de la ortodoxia de alguna distinción acerca de lo que es pecado mortal y venial en los pensamientos contra el sexto mandamiento. Preocupaba también a los inquisidores el término "indiferencia", que veían como cercano a la quietud y "dejamiento" de los a., con los que nada tiene que ver. Era también motivo de sospecha la insistencia en la discreción de espíritus y la aspiración a que la criatura se encontrase directamente con el Creador. Puesto que las objeciones no tenían más fuerza que las apariencias y era claro que los *Ejercicios* se apartaban sin duda de Erasmo, Lutero, los begardos y los a., las sentencias fueron siempre favorables a Ignacio.

Pese a todo, las sospechas de alumbradismo no se diluyeron completamente. El Inquisidor dominico Alonso de la Fuente, en su empeño por acabar con el alumbradismo, veía relación entre a. o iluminados con los jesuitas (llamados a veces "teatinos") y con el libro de los *Ejercicios*. Esta relación se pudo deber a la inexperiencia o ingenuidad en algunos directores de Ejercicios o en algunos directores espirituales, tanto en España como en Perú (cf. el proceso en torno a María Pizarro en 1570). También en la oposición de Melchor Cano a la CJ y a los *Ejercicios* entraban ingredientes de alumbradismo, que salpicaron asimismo a S. Juan de Ávila, S. Juan de Ribera (pretendidos inspiradores del iluminismo) y a S. Francisco de Borja, Fray Luis de Granada, Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz y Bartolomé de Carranza. Fueron también acusados Juan de Valdés y el editor Miguel de Eguía. Parte de los ataques que se hicieron

al libro de los *Ejercicios* iban por este camino. Por eso el P. Aquaviva encargó al P. Francisco Suárez defenderlos y defender a la CJ de estas acusaciones. El resultado fue su obra *De religione Societatis Iesu*.

El alumbradismo fue una herejía cristiana, que estimuló buena parte de las respuestas y controversias de la literatura espiritual del Siglo de Oro. Coincidió en el tiempo con el luteranismo y el erasmismo. Aunque hoy distinguimos con precisión sus semejanzas y diferencias, en su tiempo fue inevitable la confusión. Tampoco era fácil comprobar si los diferentes grupos iluministas que fueron apareciendo pertenecían a un mismo movimiento. No es extraño que con tantas indefiniciones se diesen sospechas de puntos de contacto de Ignacio con los a., pese a ser dos caminos de vida cristiana y de reforma de la Iglesia sensiblemente diferentes. Aunque les uniesen el anhelo de unión con Dios y de vida interior personal, los diferenciaban sin duda la aceptación de la autoridad eclesiástica, central en Ignacio.

Rafael M^a SANZ DE DIEGO, SJ

/* Alcalá de Henares, Arévalo, *Ejercicios Espirituales (Historia)*, Inquisición, Salamanca.

Bibl.: AA. VV., *Trabajos del Segundo Congreso de Espiritualidad de Salamanca*, Juan Flors, Barcelona 1963; ANDRÉS, M., *LOS recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*, FUE, Madrid 1975; ID., "Corrientes teológicas y erasmistas en la primera mitad del siglo XVI", en *Ignacio de hoyéla y su tiempo. Congreso internacional de historia (PLAZAOLA, J. ed.)*, Mensajero - Universidad de Deusto, Bilbao 1992, 305-328; ID., *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid 1994; BATAILLON, M., *Erasmo y España*, FCE, México, 1996, 166-176; CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Sarpe, Madrid 1985; FERNÁNDEZ, L., "Íñigo

de Loyola y los Alumbrados", *Hispania Sacra* 35 (1983) 585-680; GARCÍA-VILLOSLADA, R., "La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI en *Historia de la Iglesia en España*, 111/2, BAC, Madrid 1980, 146-159; HUERCA, A., *Historia de los Alumbrados 1570-1630* (5 vols.), FUE, Madrid 1978-1994; LLORCA, B., *La Inquisición Española y los Alumbrados (1509-1667)*, UPS, Salamanca 1980; MÁRQUEZ, A., "Alumbrados o iluminados" en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* I (ALDEA, Q./ MARÍN, T./ VIVES, J. eds.), Instituto Enrique Flórez-CSIC, Madrid 1972, 47-50; ID., *LOS Alumbrados, orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus, Madrid 1980; ORTEGA COSTA DE EMMART, M., "San Ignacio en el 'Libro de los Alumbrados'. Nuevos datos sobre su primer proceso", *Arbor* 107 (1980) 163-174; ROTSAERT, M., *Ignace de Loyola et les nouveaux spirituels en Castille au début du XVI siècle*, CIS, Roma 1982; SUÁREZ, R., *LOS Ejercicios Espirituales de San Ignacio, una defensa* (GIMÉNEZ MELIÁ, J. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 2003.

AMADÍS DE GAULA

Iñigo fue un apasionado lector, "muy dado a leer libros mundanos y falsos, que suelen llamar de caballerías" [Au 5]. Este juicio tan negativo de este tipo de literatura contrasta, sin embargo, con lo que se dice más adelante en el mismo relato autobiográfico, camino del monasterio de Montserrat, donde deseaba consagrarse a María: "Y como tenía todo el entendimiento lleno de aquellas cosas, *Amadís de Gaula* y de semejantes libros, veníanle algunas cosas al pensamiento semejantes a aquellas; y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante del altar de Nuestra Señora de Monserrate" [Au 17]. Es decir, que no eran libros tan perniciosos como la primera cita sugiere.

Dentro de la ambivalencia que aquí se constata es donde hay que

considerar el tema caballeresco en la vida de Ignacio. Si bien es cierto que las lacras y las vanidades del mundo cortesano-caballeresco marcaron la vida del joven ñigo (cf. [Au 1]), no se podrá decir, sin embargo, que el mundo caballeresco era sólo violencia o ansia de fama y prepotencia. Las *Siete Partidas*, que era el código fundamental de los territorios de la Corona de Castilla, describen las cualidades que deben poseer los caballeros: "entendidos, sabidores, bien acostumbrados, mañosos, leales, mesurados, conocer los caballos e las armas" (Partida II, título XXI). Además, las Órdenes caballerescas, como la de Santiago o la de Calatrava, muestran los grandes ideales cristianos que puede albergar el mundo de la caballería. Cuando éste se vive con autenticidad, se constata enseguida una base religiosa y ascético-espiritual, hasta el punto de encontrarse estrechamente relacionado con el ideal monástico. La Regla benedictina llama al monje "guerrero de Dios" y la Regla se entiende como ordenamiento de guerra (espiritual) a la que el monje se obliga. El inspirador de esta unión entre lo cristiano y lo guerrero es ciertamente la imagen paulina del *miles Christi* (cf. *2Tim* 2, 3; *E/6*, 10-20).

La cristianización del mundo caballeresco supuso no sólo la defensa de la cristiandad frente al poder musulmán, desplegada en las cruzadas, sino también la protección del débil frente al fuerte, del huérfano y de la viuda. El caballero cristiano tenía muy viva la imagen del "buen samaritano". Todo ello ha contribuido a hacer del ideal caballeresco un arquetipo de nobleza y de cortesía, alrededor del cual va a surgir un modo de ser y una cultura, reflejada hasta hoy en el caballero y en el *gentleman* modernos.

Esto muestra, a la vez, el error que supone identificar la formación cortesano-caballeresca del joven ñigo con la de un soldado profesional, como se ha hecho generalmente, llamándolo incluso "capitán", ñigo fue sólo soldado de ocasión.

Al desarrollo del mundo caballeresco contribuyeron obras literarias como *Los cuatro libros del esforzado y muy virtuoso caballero Amadís de Gaula* de Garci Rodríguez de Montalvo (Zaragoza 1508). Las divergencias narrativas, ideológicas y lingüísticas, constatadas en el texto, llevan a la conclusión de que el autor utilizó un material que por el año 1350 ya circulaba en Castilla. La refundición de Montalvo distribuyó los materiales preexistentes en cuatro libros, eliminando o abreviando algunos episodios y agregando la última parte de las *Sergas de Esplandián*, hijo de Amadís, en las que aparece claramente el ideal del caballero en sentido cristiano. En su reelaboración, Montalvo se enfrenta, al recoger la tradición arábiga, céltica y germánica, a temas dispares: la caballería mítica centro-europea y la cristiana, lo cortesano y lo religioso; un conjunto de seres extraordinarios en tensión que se manifiestan a través de sueños, profecías, combates de monstruos, etc.; y, en particular, la experiencia del "amor cortés". En la cortesía amorosa ya no se combate por los débiles, ni por la religión, sino por la amada, ese "dios" que más o menos es Oriana para Amadís; así, por ejemplo, cuando el héroe pierde, debido a los celos, la cordura, opta por hacer penitencia (tema que se halla también en *Don Quijote de la Mancha*, penitente por amor a Dulcinea en la cueva de Montesinos).

En el contexto del "amor cortés" se encuadra igualmente lo que cuenta el convaleciente ñigo: "Y de

muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído el corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ellas dos y tres y cuatro horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio" [Au 6]. En efecto, el amante caballero se esforzaba por sobresalir en torneos y cacerías para agradar a su dama. Se ponía a su servicio, sometiéndose a ella de modo semejante a como un vasallo lo hace con su señor. Ante un ser de naturaleza tan superior, "porque la señora no era de vulgar nobleza; ni condesa ni duquesa, mas era un estado más alto que ninguno destas" [Au 6], el amante no puede sino rendirle un culto de servicio y humildad, exaltando sus perfecciones.

Cierto, dos amores se enfrentaron en el corazón de ñigo: el de los santos y el de los caballeros. Con todo, esta alternativa de elección no se ha de entender como si el primero, en todo, fuese contrario al segundo. Se hallan entre ellos, pese a sus grandes diferencias, actitudes comunes como el servicio, la humildad, la reverencia o el acatamiento. No cabe duda de que expresiones como "en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233], arrancan de actitudes y comportamientos que proceden del amor cortés, y que con la conversión y las experiencias místicas recibirán una orientación espiritual.

Otro momento que encuentra un contexto caballeresco en el A. es el conocido episodio del moro; cuando ñigo, convertido en peregrino, se acerca al monasterio de Montserrat para consagrarse a la Virgen, pero no muy lejos de allí se

encuentra con un moro que le negaba la virginidad de María [Au 14-16], es decir, cometía un insulto tal que, según el código del honor caballeresco, debería repararse con la sangre. Dos modos de entender la fe cristiana se enfrentan en su interior: el común de aquel tiempo, que impone la fe con la fuerza de las armas, y el que acababa de descubrir a la manera de un Francisco de Asís. No pudiendo salir de la duda de cuál de ellos era el más correcto, dejó suelta la muía; si ella se dirigiese por donde se fue el moro, él lo buscaría "y le daría de puñaladas". Según la mentalidad caballerescas de entonces, el instinto del animal manifiesta en determinadas circunstancias lo que Dios quiere. Así, por ejemplo, Don Quijote dejaba también suelto a Rocinante, para que él lo condujese a las aventuras más importantes.

Una vez llegado al monasterio de Montserrat, hace en modo privado el ritual de la investidura caballerescas: la vela de armas ante el altar de la Virgen [Au 17-18]. En el A. se encuentra la investidura del caballero en varios lugares, pero es al final del libro cuarto, en la investidura de Esplandián, cuando se describe con más detalles. La escena tiene lugar, como en el caso de Ignacio, en un lugar mariano. La princesa Urganda viste las armas a Esplandián. Otras princesas hacen lo mismo con los cuatro donceles que le acompañan. Viene enseguida la vela nocturna. "Todos tenían las manos y las cabezas desarmadas, y Esplandián estaba entre ellos tan hermoso, que su rostro resplandecía como los rayos del sol, tanto que hacía mucho maravillar a todos aquellos que le veían fincado de hinojos con mucha devoción e grande humildad, rogándola [a María] que fuese su abogada con el su glorioso

Hijo, que le ayudase y enderezase en tal manera, que siendo su servicio, pudiese cumplir con aquella tan grande honra que tomaba, y le diese gracia por la su infinita bondad" (*Amadís de Gaula*, libro 4, CXXXIII).

Apenas puede dudarse que el pasaje de la *Autobiografía* aluda a este episodio del *Amadís*. Se trata, pues, de un acto profundamente religioso y de grandes exigencias, una ceremonia de consagración de toda la vida. La investidura caballerescas era ciertamente un rito de iniciación según el cual el caballero novel comenzaba una vida nueva, de hombre escogido, para realizar los ideales caballerescos de liberalidad, grandeza, heroísmo, justicia, lealtad. ñigo, que ya en el periodo de su convalecencia había determinado hacer una "gran mutación" [Au 12], rubrica ahora este cambio y lo profundiza en sentido cristiano. "Y así se determinó de velar sus armas toda una noche, sin sentarse ni acostarse, mas a ratos en pie y a ratos de rodillas, delante del altar de Nuestra Señora de Montserrat, adonde tenía determinado dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo" [Au 17]. Con esta clara referencia a la metáfora paulina del revestimiento de Cristo (cf. *Col 3*, 9-10; *E/4*, 22-24), Ignacio expresa cómo su vida, ya desde ahora, quiere ser una conformación plena a Cristo.

Rogelio GARCÍA MATEO, SJ

Z¹ *Acatamiento, Autobiografía, Gloria, Honor, Ignacio de hoyóla, hoyóla, Montserrat, Servicio, Vanagloria.*

Bibl.: CACHO BLECUA, J. M., "Del gentil-hombre mundano al caballero 'a lo divino': los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola" en *Ignacio de hoyóla y su tiempo* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1992, 129-159; GARCÍA MATEO, R., "El mundo caballeresco en la vida de Ignacio de Loyola.

Revisión de la imagen militarista" en *Ignacio de hoyóla. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 2002, 30-48; LETURIA, R DE, *El gentilhomme Iñigo de hoyóla en su patria y en su siglo*. Labor, Barcelona 1949, 57-102; RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G., *Amadís de Gaula* (2 vols.). Cátedra, Madrid 1988.

AMBERES-BRUJAS-LONDRES

Cuando siendo estudiante en París Ignacio necesitó dinero para pagar sus estudios, un fraile español del que no se sabe el nombre le aconsejó ponerse en contacto con los mercaderes españoles de Brujas, Amberes y Londres que estaban deseosos de ayudar con limosnas a los estudiantes de su nación. Viendo el éxito de esta primera vez en Flandes, viajó Ignacio de nuevo un segundo y tercer año. Estos viajes tuvieron lugar en 1529 el primero, y en agosto y septiembre de 1530 y de 1531 el segundo y tercero respectivamente. A partir de entonces no fueron ya necesarios estos viajes para recaudar fondos puesto que sus benefactores españoles en Flandes "le enviaban desde allá la limosna..., con la cual vino a tener comodidad de entretenerse a sí y a ayudar aun a otros" (*Summ. Hisp., FNI*, 179).

Estas tres ciudades son mucho menos importantes en la vida de Ignacio y en su espiritualidad que Manresa, París, Jerusalén, Venecia y Roma. La razón principal es que Ignacio pasó poco tiempo en Amberes, Brujas y Londres, posiblemente no más de unos cuantos días en cada una de ellas. La segunda razón es que son muy escasos los datos históricos fiables de su estancia en Flandes y en Inglaterra. Excepto en el caso de Amberes no se conoce en casa de quién estuvo Ignacio, y es-

tamos seguros tan sólo de unas cuantas personas con las que Ignacio se encontrara verdaderamente.

No obstante, los viajes a Flandes y a Inglaterra en los años 1529-1531 podrían haber sido uno de los orígenes en la decisión de Ignacio de incluir la peregrinación en las seis experiencias probatorias principales para los candidatos a la Compañía de Jesús [*Co* 67]. Ciertamente Ignacio consideraba que la peregrinación "sin dinero e incluso pidiendo de puerta en puerta" era un medio excelente de formación.

Amberes

Durante tres años consecutivos, de 1529 a 1531, Ignacio fue huésped de Juan de Cuellar (t 1580), un mercader de Segovia y su mujer, Clara, que era flamenca, en una casa alquilada en la esquina oeste de Lange Nieuwstraat y Eikenstraat, en Amberes. Juan de Cuellar murió en 1580 en Saint-Omer y fue enterrado enfrente de su casa en la Jacobskerk (iglesia de Santiago), en donde una desgastada lápida de mármol guarda viva su memoria. No se sabe nada sobre otras personas a las que Ignacio conoció en Amberes.

La casa de Juan de Cuellar fue comprada en 1652 por el alcalde Jan van Weerden, quien cambió su nombre original *Den Roosencrans* (El Rosario) por *Sint Ignatius*. En 1660 colocó una estatua de Ignacio en la fachada, junto a la inscripción *S. Ignatio - S.I.F. - in hac domo - olim hospitato - Sac.* (Al sacerdote San Ignacio, fundador de la Sociedad de Jesús, quien en un tiempo se hospedó en esta casa). Cuando en 1736 compró la casa el calvinista Albert Stier (t 1759), de Ámsterdam, retiró la estatua y la inscripción y convirtió la fachada en una de estilo Luis

XV. Después de la muerte de su último dueño el Conde Charles della Faille de Leverghem (t 1902), un empresario alemán compró la casa, la demolió y la reemplazó por un feo edificio de oficinas. El 29 de mayo de 1993 los jesuitas de Amberes colocaron una sencilla placa conmemorativa en la callejuela que conduce a la entrada de la Jacobskerk a través de la torre.

Brujas

En Brujas Ignacio conoció al mercader español Gonzalo de Aguilera (ca. 1510-1595), quien llegó a esta ciudad flamenca alrededor de 1529. Se hizo amigo de Ignacio, vio en él a un pobre de Cristo y se ocupó de él. A pesar de las varias conjeturas no se sabe a ciencia cierta en dónde vivió este Gonzalo, quien más tarde se casó con Ana de Castro, aunque su casa le fue señalada al bollandista Jan Pien (1678-1749) en 1731, el cual desgraciadamente no escribió la localización exacta. Muy probablemente el joven mercader español era todavía un inquilino sin su propia casa cuando conoció a Ignacio. Entre 1531 y 1534 Gonzalo bajó a Paris a visitar a Ignacio. Muchos años después se encontraba entre los que promovieron la fundación de una casa de jesuitas en Brujas, lo que ocurrió en 1570.

Durante la estancia de Ignacio en Brujas Gonzalo le presentó a Juan Luis Vives (1492-1540) y a su mujer Margarita Valldaura. El humanista y educador de Valencia había llegado a Brujas en 1521, después de haber estado enseñando durante dos años en la universidad de Lo vaina. Entre 1523 y 1528 vivió en Inglaterra, en donde fue profesor de Mary, hija de Enrique VIII y de Catalina de Aragón. Al no aprobar Vives el divorcio del Rey se vio

forzado a volver al continente sin su pensión anual. Por esta razón no estaba en situación de dar dinero al estudiante de Paris. Pero le invitó a comer en su casa en donde hablaron de las reglas eclesiásticas respecto al ayuno y a la abstinencia: "Una comida sin carne, bien preparada, puede ser tan sabrosa como una con carne/" En esto Vives compartía la opinión de Erasmo, quien cuestionaba la sabiduría de dichas reglas. Pero a Ignacio no le gustaba la postura de su contemporáneo Vives que parecía degradar la contrición y la penitencia, aunque estaba de acuerdo con él en otros puntos. No obstante, Ignacio prohibió a los miembros de su orden leer las obras de Vives y también las de Erasmo. Los primeros historiadores jesuitas redactaron su propia versión de este encuentro y lo fecharon en Cuaresma, lo cual parece poco probable ya que las fechas de las clases de Paris no le habrían permitido ir a Flandes en esa época. Vives consideraba a Ignacio como un hombre santo y posiblemente le proporcionara los nombres y direcciones de benefactores potenciales en Inglaterra.

Londres

En 1531 Ignacio cruzó el Canal en dirección a Inglaterra, tal como lo menciona en su *Autobiografía*: "Una vez fue él [Ignacio] incluso a Inglaterra y se trajo más limosnas de las que normalmente traía otros años" [Au 76]. Jerónimo Nadal y Juan de Polanco especificaron más tarde que este viaje tenía como destino Londres. Los historiadores de los siglos XIX y XX, mostrando demasiada imaginación, cuentan que Ignacio visitó el monasterio de los frailes agustinos de Austin, la Abadía de Westmister, la *Chesterhouse*

de Londres, e incluso que llegó a conocer a Tomás Moro en Chelsea y a Richard Witford en el monasterio de Syon cerca de Isleworth. Sin embargo, no existe ninguna evidencia para estas pretensiones.

Paul BEGHEYN, SJ

/ Autobiografía, Ignacio de Loyola, Varis.*

Bibl.: BEGHEYN, R, "Ignatius op bezoek in Antwerpen", *SJ* [Holanda] 24 (1993) 191; BROUWERS, L., "Sint Ignatius te Brugge", en *Dezeuüeten te Brugge 1570-1773, 1840-heden*, Mechelen 1986, 1-16; MCCOOG, T. M., *The Society of Jesús in Ireland, Scotland, and England 1541-1588*, Leiden - New York - Koln 1996, 12-13; MEDINA, R de B., "Íñigo de Loyola y los mercaderes castellanos del Norte de Europa. La financiación de sus estudios en la Universidad de París", *Hispania Sacra* 51 (1999) 159-206; MORENO GALLEGO, V., "Notas historiográficas al encuentro de Loyola y Vives" en *Ignacio de Loyola y su tiempo* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1992, 901-907; PETERS, W. A. M. "Richard Whitford and St. Ignatius' visit to England", *AHSI* 25 (1956) 328-350.

AMBICIÓN

1. *Delimitación del término.* De raigambre latina (*ambitio*, *ambire*, que significa dar vueltas en torno a algo con el deseo de conseguirlo), la a. es el "deseo ardiente de conseguir poder, riquezas, dignidades o fama" (DRAE). Alude, por tanto, al deseo -calificado como ardiente- de sobresalir y dominar sobre los demás, apoyado en la acumulación de riquezas y coronado con la proyección social del prestigio ante los demás por la ocupación de cargos y dignidades, con la consecuencia de fama o notoriedad reconocida que de todo ello deriva.

1. *En un análisis conceptual* de la a., es preciso distinguir entre su ob-

jeto (poder, dignidades y fama, puesto que las riquezas serían más bien el objeto de la avaricia o codicia) y el deseo de él, en el que, si es ardiente, consiste precisamente aquélla. El objeto, como tal, no es, en sí mismo, ni bueno ni malo; es indiferente. Pero, al ser especialmente apetecible por ser el medio, por excelencia, de satisfacer el impulso fundamental del ser humano a la autoafirmación y al predominio sobre los demás, para lograrla es, también en sí mismo, sospechoso; puesto que puede generar un deseo desordenado de él, capaz de llevar, por su propia fuerza, si no es discernida y encauzada, a estimarlos por encima de otros bienes, incluso objetivamente superiores. Por ello, Ignacio lo enumera, concentrado en la palabra "honor", entre las cosas criadas a las cuales "es menester hacernos indiferentes [para poder desear y elegir] lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [*Ej* 23]. La indiferencia respecto del objeto es condición indispensable para poder moderar adecuadamente el deseo del mismo y ordenarlo positivamente a este fin y para poder ser libres para elegir lo más conducente a él. Si esta moderación y ordenación no se dan, el deseo ardiente de honor, de poder y de fama, en que consiste la a., llevará a buscarlos, sin reparar en medios, lícitos o ilícitos, para ello, ni en las consecuencias, beneficiosas o dañosas, que su consecución puede implicar para el sujeto mismo del deseo: haciéndole esclavo de éste, y para los demás con quienes se relaciona: subordinándolos al propio interés. A ese nivel, además, el mismo deseo, si no es dominado, lleva irremediadamente, por su propia fuerza, a la vana y deformada estimación de sí mismo, la soberbia, que, a su vez, es la plataforma des-

de la que la persona se proyecta, totalmente descontrolada, hacia todos los desórdenes o, en el lenguaje ignaciano, "a todos los vicios" [*Ej* 142].

2. *Base escriturística.* La Sagrada Escritura culmina su valoración del deseo desordenado de poder y de fama, como valoración del mismo Dios, en la frase lapidaria de María en el canto del *Magnificat*: "Derribó [el Señor] a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes" (*Le* 1, 52). Todo el canto de María hace eco al de Ana, la madre de Samuel (*ISatn* 1-10). En ambos resuenan otros muchos pasajes del AT, especialmente de los profetas y los salmos, en los que aparece la preferencia declarada del Señor por los humildes y desvalidos, los desprovistos de poder e influencia (*anawin*) que ponen su confianza exclusivamente en Él, y su rechazo de los engraidos y confiados en sí mismos y en su propia fuerza y poder. Jesús, por su parte, acuña en su enseñanza sobre la a. de poder y honores la frase "todo el que se enaltece será humillado y el que se humilla será ensalzado" (*Mt* 23,12; *Le* 14,11; 18,14); y enseña, en consecuencia, a sus discípulos: "el mayor entre vosotros será vuestro servidor" (*Mt* 23,11) y "si uno quiere ser el primero, debe ser el último de todos y el servidor de todos" (*Me* 9, 35), "pues el más pequeño entre vosotros, ése es mayor" (*Le* 9, 48). Ambicionar los primeros puestos es declaradamente opuesto a la enseñanza de Jesús (cf. *Le* 14, 8). Él mismo, pasando de las palabras a las obras, se situó en medio de sus discípulos, no ya como uno más entre ellos, sino "como el que sirve" (*Le* 22, 27). Por eso, en el momento cumbre de su vida mortal, "sabiendo que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre", y "sabiendo que el Padre le había puesto todo en sus manos", realizó el gesto

profético, por insólito y totalmente impropio de parte de quien está por encima, de lavar los pies a sus discípulos, en señal de servicio humilde de amor fraterno, "para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros", de forma que "sabiendo esto, dichosos seréis si lo cumplís" (*Jn* 13, 1-17). A esta enseñanza y modo de actuar de Jesús se remite Pablo cuando exhorta a los cristianos de Filipos: "No hagáis nada por ambición, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando a los demás como superiores a uno mismo, sin buscar el propio interés sino el de los otros" (*Flp* 2,3-4). Pero se remite, sobre todo a su ejemplo, para fundamentar esta recomendación: "el cual [Cristo], siendo de condición divina no codició el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de esclavo", y "por eso Dios lo exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo nombre" (*Flp* 6-7, 9).

3. *Aproximación ignaciana.* En esta enseñanza ("vera doctrina de Cristo nuestro Señor" [*Ej* 164]), y en este modo de ser y de proceder de Jesús funda Ignacio el núcleo de su concepción del seguimiento de Cristo: a saber, en la identificación con Él en su "condición de esclavo", apartándose, por tanto, de todo tipo de ambición; y queriendo y eligiendo, por el contrario, "por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, [...] más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo" [*Ej* 167]. Para Ignacio, ésta es "la verdadera vida que muestra el sumo y verdadero capitán [Cristo]" [*Ej* 130] o, en palabras muy semejantes, "la vía que lleva a los hom-

bres a la vida" [Co 101]. Llegar a "este tal grado de perfección tan precioso en la vida espiritual" [Co 103] que Ignacio propone, como posible horizonte de vida, a cuantos hacen los Ejercicios completos, no es algo que se pueda conseguir con fuerzas humanas, ni tampoco por propia elección. Es Dios quien llama a Él y "recibe" en Él. Por eso, es gracia singular, que Ignacio aconseja pedir intensamente en el triple coloquio de la meditación de Dos Banderas [Ej 147], que se ha de repetir en la consideración de las Tres Maneras de Humildad, "pidiendo que el Señor nuestro le quiera elegir en esta tercera mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad" [Ej 168]. Quien pide, se abre a recibir gratuitamente, como un don y gracia, lo que pide: en este caso, la libertad de toda a. de poder, dignidades y honores, "por su debido amor y reverencia".

En el modo de ver las cosas, propio de Ignacio, en esta materia, es necesario distinguir, como él distingue, entre: primero, el deseo fundamental de identificación con Cristo en este punto y la disposición espiritual básica que de él deriva; y, segundo, el grado o modalidad de vida que Dios quiere para cada uno, en un esquema semejante al del binomio "pobreza espiritual-pobreza actual". El sincero deseo y la disposición fundamental de identificarse plenamente con Cristo en su condición de esclavo son comunes a todos los que quieren seguirle, como lo es la exigencia de la pobreza espiritual. La medida y el modo de la identificación real con Cristo en esa su condición es cosa que Dios determina para cada uno, y es precisamente el objeto de la elección que se ha

de hacer en los Ejercicios. Este deseo sincero y la disposición espiritual fundamental que de él surge, opuestos derechamente al deseo de poder, dignidades y supremacía sobre los demás, en que consiste la a., no son objeto de elección; son absolutamente necesarios para quien, en cualquier estado y condición de vida, quiera de verdad seguir a Cristo y asemejarse a Él. Son también absolutamente necesarios para poder usar de los honores y del poder que realmente se pueda tener en la vida, de modo que se haga de ellos medios de servicio a los demás y no de dominio o supremacía sobre ellos ni de encerramiento en el propio interés. Así, en la espiritualidad ignaciana, la superación de la a., como deseo de poder y de gloria, pasa de ser un problema moral a ser una opción a fondo por el modo de ser de Cristo en la condición de esclavo, por la que él optó. Esta opción fundamental e incondicional, recibida como gracia, es necesaria, "para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir" [Ej 135]. Su concreción en la vida de cada uno depende de la elección de Dios para él, que hay que tratar de descubrir humildemente en la oración, especialmente en la contemplación de la vida de Jesús, para asemejarse más a Él [Ej 135].

4. *En la espiritualidad de la Compañía de Jesús.* En la espiritualidad de la CJ, como concreción privilegiada de la espiritualidad ignaciana genérica, la exclusión de la a. "con grande diligencia" [Co 478.817] -"cerrarle la puerta" es la expresión consagrada- está intensamente presente. Más aún, la a. llega a ser considerada como la "peste", en lo que se refiere al deseo de cargos y como "madre de todos los males en cual-

quiera comunidad o congregación" [Co 720.817] en general, en su funcionamiento ordinario.

4.1 Del candidato que llama a las puertas de la CJ se espera que sea "persona ya deshecha del mundo" [Co 53]; es decir, de aquéllas que, al contrario de "los mundanos que siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo los enseña [lo que constituye precisamente la ambición]; [...] aman y desean intensamente todo lo contrario: es a saber, [...] pasar injurias, falsos testimonios, afrentas, y ser tenidos y estimados por locos (no dando ellos ocasión alguna de ello), por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo" [Co 101]. Y, por eso, se le pregunta, ya antes de ser admitido, "si se halla en tales deseos tan saludables y fructíferos para la perfección de su alma" [Co 101]; y "donde por la nuestra flaqueza humana y propia miseria no se hallase en tales deseos en el Señor nuestro, sea demandado si se halla con deseos algunos de hallarse en ellos" [Co 102]. Se le pregunta también al candidato por su disposición de aceptar las señales típicas de la humillación y abajamiento en sus diversas manifestaciones, vengan de dentro o de fuera de la Compañía (cf. [Co 102]). Se requiere pues, en él, que en lo profundo de su deseo, sea persona que ha cerrado la puerta a toda ambición. Por eso, "su mayor y más intenso oficio debe ser buscar en el Señor nuestro su mayor abnegación y continua mortificación en todas cosas posibles; y el nuestro ayudarle en ellas" [Co 103]. En cumplimiento de este "nuestro" oficio, la CJ lo pone, en el tiempo de la probación, a servir en hospitales, "por más se abajar y humillar, dando en-

tera señal de sí, que de todo el mundo y de sus pompas y vanidades se parten, para servir en todo a su Criador y Señor crucificado por ellos" [Co 66] y en casa, a ejercitarse "con entera diligencia y cuidado en diversos servicios bajos y humildes" [Co 68] -"así como la cocina, limpiar la casa y todos los demás servicios" [Co 83]-, "donde se ejercita más la humildad y caridad" [Co 282].

4.2 Por ser algo que puede ser muy próximo a la a. o estar conectado con ella, y para cerrarle completamente la puerta, en todo el proceso del discernimiento vocacional, en el momento de la admisión, y en la determinación del grado de cada uno en la CJ, ésta trata de depurar y asegurar en el candidato las actitudes radicales de humildad e indiferencia, que eviten que pretenda (ambicione) en ella grados estimados como signos de superioridad sobre los demás (cf. [Co 111.116-118.130.132]). Insiste además, con el mismo fin, en que "después que uno hubiere sido incorporado en la Compañía en un grado, no debe pretender pasar a otro, sino procurar perfeccionarse en el primero" [Co 542; cf. Co 116]. La razón que se da para justificar estas disposiciones se expresa con palabras prácticamente idénticas y recurrentes en diversos lugares: "creyendo en esto servir y alabar a su Criador y Señor, haciendo todas cosas por su divino amor y reverencia" [Co 114.118.132].

4.3 En el curso de los estudios, que, después de haber puesto "el fundamento debido de la abnegación de sí mismos y aprovechamiento en las virtudes que se requiere", se toman para "ayudar las ánimas propias y de sus prójimos a conseguir el último fin para que fueron criadas" [Co 307], se pueden tomar los grados académicos correspon-

dientes. Pero al hacerlo, "por apartarse de toda especie de ambición o deseos no bien ordenados", no se ocuparán lugares preferentes [Co 390; cf. Co 478] en señal de ostentación, como estaba entonces en boga en los usos universitarios.

4.4 Momento en que la a. se puede desatar con especial fuerza y efectos más perniciosos es la elección del prepósito general. Por ello, y para cerrarle aquí especialmente la puerta, prescriben las *Constituciones* que, en el tiempo de preparación inmediata para la elección, "cada uno, bajo pena de excomunión *latae sententiae*, sea obligado a manifestar al vicario, o a alguno de los más antiguos profesos (que lo comunicará con él), si supiese que alguno ha pretendido este cargo o le pretende, directamente o indirectamente, procurando o dando señales para ello. Y quien fuese convencido de ello, sea privado de voz activa y pasiva como inhábil para elegir y ser elegido, y no se admita en congregación [general] esta ni otra vez alguna" [Co 695.696]. El riesgo de la posibilidad de a. en esa elección es, además, una de las razones que movieron a Ignacio a establecer el carácter vitalicio del cargo del prepósito general, ya que "se apartarán más lejos los pensamientos y ocasiones de la ambición, que es la peste de semejantes cargos, que si a tiempos ciertos se hubiere de elegir" [Co 720].

4.5 Finalmente, considerando que "será también de suma importancia para perpetuar el bien ser de la Compañía excluir de ella con grande diligencia la ambición, madre de todos males en cualquiera comunidad o congregación, cerrando la puerta para pretender dignidad o prelación alguna directa o indirectamente dentro de la Compañía" [Co 817]; en este número las *Constituciones* establecen que todos los profesos harán voto de

no pretenderla jamás y de descubrir a los superiores a quien vean que la pretende, siendo incapaz e inhábil para prelación alguna aquél a quien se pudiese probar que la ha pretendido. Del mismo modo, harán voto "de no pretender fuera de la Compañía prelación o dignidad alguna, ni consentir a la elección de su persona para semejante cargo, en cuanto dependen de ellos, si no fuesen obligados por obediencia de quien puede mandarlos bajo pena de pecado" [Co 817]. Corresponde al General dar su permiso y aprobación para que alguno pueda aceptar dignidades fuera de la Compañía; pero no los dará, si la obediencia de la Sede Apostólica no le obliga a ello (cf. [Co 756]). Es sabido con qué energía se opuso siempre Ignacio al nombramiento de algunos de sus compañeros como obispos, y a la intención papal de nombrar cardenal a Francisco de Borja. Solamente en el caso del nombramiento de jesuítas para el patriarcado y obispado de Etiopía, "no se pudiendo resistir, [...] se ha pensado en esta ayuda para aquella empresa y otras semejantes cuando no hubiese modo de resistir" [Co 818].

Para dar cumplimiento a lo dispuesto por las *Constituciones*, en cuanto a estos votos que han de hacer los profesos, ya la CG 1 (1558) aprobó una fórmula para ellos (y otros dos más), para ser emitidos como votos simples, después de la profesión y en ceremonia distinta. El papa Pablo V, en 1618, declaró reservada al Sumo Pontífice la dispensa de estos votos; reserva, que fue confirmada y renovada después por Urbano VIII, en 1632. La CG 34 (1995) hizo algunas puntualizaciones sobre el voto de no ambicionar ni aceptar prelaturas fuera de la CJ, limitando su extensión a los cargos de obispo

y de vicario general y vicario episcopal, y excluyendo del voto los cargos de vicario judicial (u oficial) y de juez diocesano (por implicar más trabajo y servicio que dignidad), así como todas las prelaturas laicales. Recogió y confirmó una disposición anterior de la CG 27, según la cual los actos de a., incluidos en estos votos, son solamente los actos externos (es decir, no los pensamientos y deseos puramente internos). Estableció también el modo de proceder en la práctica, cuando a un jesuita se le propone autorizadamente un nombramiento episcopal, tratando de conjugar armónicamente todos los elementos que pueden entrar en juego en tal circunstancia. Finalmente, recogió la facultad concedida por el papa al prepósito general de la CJ, pocos años antes, de dispensar de su voto a los profesos para poder aceptar los cargos de vicario general y vicario episcopal, por motivos importantes.

Todos estos pormenores y concreciones jurídicas no deben ocultar la razón fundamental dada por Ignacio para que los miembros de la CJ se mantengan alejados de toda prelación o dignidad fuera de ella. Tal razón arraiga en un rasgo muy característico de la espiritualidad propia de la CJ y deriva de él: a saber, "mirando cada uno por servir a las almas conforme a nuestra profesión de humildad y bajeza" [*Co* 817; cf. *Co* 63.577.580]. Esta "profesión de humildad y bajeza", que afecta a todo el modo de ser y de vivir del miembro de la Compañía, pide que su vida entera y especialmente su servicio apostólico sean realizados desde abajo, en humildad, y no desde puestos o situaciones de preeminencia en la Iglesia o en la sociedad. Nada más contrario a ella, por tanto, que ambicionar tales

puestos y aun admitirlos, si no es por orden de quien lo puede legítimamente mandar.

Urbano VALERO, SJ

/ Avaricia, Dos Banderas, Candidatos, Examen de las Constituciones, Mundo, Pobreza, Tres Maneras de Humildad, Vanagloria, Votos.

AMIGOS EN EL SEÑOR

Escrita quizás desprevénidamente, la expresión se encuentra en una carta de íñigo -como firma en esos días: "de bondad pobre, íñigo"-, a Juan de Verdolay, antiguo conocido suyo en Barcelona, el 24 de julio de 1537.

1. *Origen de esta expresión.* Ignacio está en Venecia, donde se ha re-encontrado con sus compañeros, llegados de París en enero de ese año, y donde ha sido ordenado sacerdote un mes antes con otros seis de ellos. En su carta quiere informar a su amigo Verdolay y ponerlo al tanto acerca del grupo de sus compañeros y de los proyectos que tienen entre manos. Han estado todos durante ese año esperando la oportunidad para ir a Jerusalén, pero "no ha habido nave ninguna, ni la hay, por esta armada que el turco hace"; así que han acordado, entre tanto, repartirse por Italia hasta el año siguiente para trabajar, predicando, enseñando, interpretando la Escritura, confesando, etc. La frase con que íñigo presenta al grupo es ésta: "De París llegaron aquí, mediado enero, nueve amigos míos en el Señor, todos maestros en artes y asaz versados en teología, los cuatro de ellos españoles, dos franceses, dos de Saboya y uno de Portugal" [*Epp* 1,119]. La expectativa y la incertidumbre sobre su futuro, debida a la dificultad de encontrar manera de viajar a Tierra

Santa, prevalece en el grupo de los compañeros. "No sé adelante lo que Dios N. S. ordenará de mí" [*Epp* XII, 321], le confía a su amigo. Sin embargo, al día siguiente partirán de dos en dos para trabajar en lo que cada uno pueda; entre tanto, permanecen todos firmes en sus propósitos: "En lo que comienzan irán adelante".

La expresión a. no se vuelve a encontrar en ningún otro escrito de Ignacio, ni en las *Constituciones*, ni en su *Diario*, ni en su abundante correspondencia. Tampoco la recogió la naciente CJ como fórmula para expresarse a sí misma. Pero algún uso debió de tener en el ambiente familiar de los primeros jesuitas, como nos lo da a suponer una nota fechada el 1 de agosto de 1546, con la que el entonces secretario de la CJ comunica el regreso de P. Fabro a Roma y su inesperada, muerte: "Siendo llamado por ordenación de su Santidad y de la Compañía para venir al Concilio de Trento el sobre-dicho Mtro. P. Fabro, habiendo ocho años circum circa que fuera de Roma peregrinaba en santa obediencia por diversas partes; entrando en Roma sano [...], cayendo malo de unas tercianas dobles, el primero de agosto, domingo y día de S. Pedro, siendo confesado y comulgado, y tomado la extremaunción, al mediodía, presentes muchos amigos en el Señor y la Compañía, con muchos signos de la su vida pasada y de la que esperaba eterna, dio la ánima a su Criador y Señor" (*MFab* 481-482). ¿Quiénes eran esos a. que rodearon el lecho de Fabro? Probablemente no eran jesuitas, pues estos parecen ser mencionados a continuación como "la Compañía". Pero es por lo menos significativo que de manera tan espontánea se llame así a un grupo de personas muy ligadas al Padre Fabro y a la Compañía.

En su carta a los Padres y Hermanos de Padua sobre la pobreza, S. Ignacio utiliza una expresión parecida para afirmar que la amistad con los pobres, preferidos de Dios, nos hace "amigos del Rey eterno" (cf. [*Epp* I, 572-577]); y en el texto de los *Ejercicios* podríamos también descubrir una referencia lejana en la meditación de Dos Banderas, cuando Jesús hace un sermón "a todos sus siervos y amigos, que a tal jornada envía" [*Ej* 146]; como si recordase Ignacio el pasaje del evangelio de Juan donde Jesús llama a sus discípulos "mis amigos" (*Jn* 15,15).

2. *Recuperación actual: mística de la amistad.* Pero la expresión a., utilizada para referirse a los primeros compañeros y cofundadores de la CJ, se perdió, olvidada entre los volúmenes de *MHSI*, durante casi cuatrocientos cincuenta años. La recuperó el P. Pedro Arrupe, que la dio a conocer a la CJ y la consagró como fórmula, en la práctica, a través de continuas referencias en su copioso magisterio. Las CC GG 32 y 34 la adoptaron luego, para describir a la CJ: "el jesuita realiza su misión en 'compañía'⁷. Pertenecce a una comunidad de amigos en el Señor, que, como él, han pedido ser recibidos bajo la bandera de Cristo Rey" (CG 32, d2,15). "Los jesuitas de hoy nos unimos porque cada uno de nosotros ha escuchado la llamada de Cristo, Rey Eternal. De esta unión con Cristo fluye necesariamente el amor mutuo. No somos meramente compañeros de trabajo; somos amigos en el Señor" (CG 34, d26,11). Esta cita de la CG 34, en su decreto sobre las "Características de nuestro modo de proceder", está fundamentada teológicamente como "la gracia fundamental que nos une a Jesús y entre nosotros mismos" (*Ibid.*, 4); unión y comunión con la persona de Jesús, de la que

fluye necesariamente el amor mutuo. "Desde los primeros años de su conversión, Ignacio se sintió fuertemente llamado a 'ayudar a los prójimos', a emplearse 'en todo servicio de su Rey eterno y Señor universal'. Al grupo de compañeros, 'amigos en el Señor', les fue dada a sentir en su discernimiento la forma concreta de vivir en la Iglesia su vocación apostólica: fundar una orden religiosa" (CG 34, d7, 3).

Finalmente, la expresión quedó oficialmente asumida en diversos números de las *Normas Complementarias de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, aprobadas y promulgadas por la CG 34: "El jesuita realiza su misión en 'Compañía', pues se vincula a una comunidad de amigos en el Señor que, como él, han deseado ser recibidos bajo la bandera de Cristo Rey" (NC 311 §1). "Lo que más ayuda a crear y aumentar la comunión entre todos los miembros de la Compañía es la actitud mental y afectiva con que nos estimemos y aceptemos mutuamente como hermanos y amigos en el Señor; porque también aquí 'la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar para ello más que ninguna exterior constitución'" (NC 313 §2). "Foméntense comunidades compuestas de Sacerdotes, Hermanos y Escolares en las que, compartiendo la fe, los trabajos domésticos, el descanso, la oración, el discernimiento apostólico, la Eucaristía, los Ejercicios Espirituales, etc., nos hagamos auténticos 'amigos en el Señor' y nos sintamos corresponsables unos de otros en el seguimiento común de Jesús, y complementarios en la misma misión" (NC 326 §3).

El actual P. General, Peter-Hans Kolvenbach, en su continua

comunicación con la Orden a través de documentos, cartas y homilías, se refiere constantemente a la CJ como una comunidad de "amigos en el Señor". De manera muy especial lo hizo en su carta del 12 de marzo de 1988 sobre la vida comunitaria, en la que reflexiona acerca de "las exigencias que comporta el vivir unidos como hermanos, como amigos en el Señor enviados en misión, a la manera de los apóstoles" (Kolvenbach 1998, 125). Después de constatar que se percibe por doquier como si a la CJ se le hubiera estado preparando para una toma de conciencia de la necesidad de una vida comunitaria apostólica más explícita, afirma que "todo parece llamarnos a revivir la experiencia comunitaria de aquellos primeros compañeros que nos precedieron en la voluntad de crecer compartiendo una misma misión, la de Cristo, asumiéndola a una como amigos que tienen al Señor por compañero común" (Ibid., 125). "No somos funcionarios o voluntarios de una organización multinacional, ni huéspedes más o menos contribuyentes de nuestras casas -dice crudamente y agrega-: La última Congregación General descarta incluso el calificativo de 'compañeros de trabajo': somos amigos en el Señor (CG 34, d26, 11)" (Ibid., 130). Anota, en verdad, que es una expresión procedente de la pluma de Ignacio verosímilmente una sola vez y hasta anterior a la fundación de la CJ; y que sometida a todas las comunidades de la CJ, para comprobar hasta qué punto se reconocen en ella, la reacción no ha resultado en modo alguno unánime, ya que un número importante de jesuitas comparte el pudor de Ignacio respecto al término "amigo" -aunque él viviera en amistad auténtica con sus compañeros-. Sin embargo,

el P. General no duda en afirmar: "Nada nos impide llamarnos 'hermanos', 'compañeros', incluso 'amigos'; basta con que esos términos signifiquen para nosotros, como para el Maestro Ignacio, 'las muchas formas de presencia y prestación mutuas', en cuanto 'mediadores, unos a otros, de la presencia del Señor' (CG 34, d8, 21)" (Ibid., 131). Y concluye bellamente, refiriéndose a la celebración eucarística: "Al hacer memoria de Cristo Jesús, celebramos un misterio, porque es cierto que 'en Él somos amigos', en Él formamos comunidad. Nuestra manera de celebrar (elección de lugar, actitud corporal, respeto litúrgico que nos hace vivir al ritmo de los misterios de la vida de Cristo) debe ser tal que confiese el misterio de 'comunidad' que celebramos" (Ibid., 133).

Es, por lo demás, sorprendente que una frase utilizada solamente una vez por el fundador y antes de la constitución oficial de la CJ -como constata el P. General- haya adquirido recientemente tan gran significación y se haya introducido ampliamente en el lenguaje ordinario de la CJ. Cabe atribuirlo a una lúcida intuición del P. Arrupe, que desentrañó de ella una invaluable riqueza para expresar la dimensión afectiva del vínculo de comunión con que Ignacio quiso consolidar vigorosamente el cuerpo de la CJ mediante la "unión de los ánimos". El fundador, con la mayor espontaneidad, había expresado lapidariamente en aquella carta la vivencia de sus años en París, cuando se iba conformando el grupo en torno a Jesucristo y su servicio, bajo la inspiración evangélica del deseo de imitar y reproducir en el siglo XVI el "colegio apostólico" de Jesús con sus discípulos.

3. Los primeros: jesuitas y amigos.

Dada la sobriedad y aparente frialdad

de Ignacio en sus expresiones, resulta difícil descifrar tanto las características como las notas afectivas de aquella amistad que ligó a los compañeros fundadores durante el tiempo de gestación de la Compañía; con todo, podemos intuir las si acudimos a otras memorias más expresivas de aquella época fundacional.

Fabro, en su *Memorial*, recuerda cómo llegó a una relación muy estrecha con Ignacio. Debido a las dificultades que él tuvo al comienzo de sus estudios de filosofía. Fabro fue encargado por Juan de la Peña, tutor de ambos, de servirle como repetidor. Rápidamente sintonizaron, e Ignacio se fue convirtiendo poco a poco en el consejero y maestro espiritual de Pedro. Comenzó un intercambio que habría de identificar más tarde, la comunión de los compañeros de Jesús. Cada uno daba al otro lo que tenía, recordará más tarde Fabro: "Habiendo ordenado [Peña] que yo instruyese al varón santo, ya mencionado, conseguí gozar de su conversación en lo exterior y muy pronto también de la interior; viviendo juntos en el mismo aposento, participando de la misma mesa y de la misma bolsa; y siendo él mi maestro en las cosas del espíritu, dándome manera de ascender en el conocimiento de la voluntad divina y en el conocimiento propio, terminamos por ser uno en los deseos, en la voluntad y en el firme propósito de elegir esta vida que ahora llevamos los que somos y los que serán de esta Compañía, de la que no soy digno" (*MFab* 493).

Años más tarde, el mismo Fabro, al llegar a Évora, de paso para Roma, a donde lo había llamado Ignacio para ir al Concilio de Trento, encontró a Simón Rodrigues y a Araoz, a quienes no había visto por años, y pasaron juntos algunos días

evocando los recuerdos comunes. Enternecedor es el recuento que hace Fabro del momento en que se despidió de Araoz, en carta dirigida al mismo desde Ratisbona en 1546, a dos meses escasos de su muerte: "Después de que corporalmente nos apartamos y despedimos el uno del otro, yo noté y sentí aquella parada que vos hicisteis estando cerca del ganado de las ovejas, esperando a que pudiédesdes despedir vuestra vista de mí. Yo de mi parte, aunque caminase, no dejé algunas veces y muchas de mirar atrás, pero yo no hice parada hasta que vi el tiempo de absconderme de vos *cum impetratione divinae benedictionis, quo tempore, id est, postquam ab te abstractos fui* ['durante ese tiempo, es decir, después de que me separé de vos'] no dejé de ver cómo vos dejastes de parar" (MFab 422).

La amistad entre Ignacio y Javier no podría ser más expresivamente descrita que en aquella frase que aquel escribió a Javier y que le hizo derramar lágrimas, como el mismo Javier lo recuerda en su respuesta: "Verdadero Padre mío: Una carta de vuestra santa caridad recibí en Malaca ahora cuando venía de Japón; y en saber nuevas de tan deseada salud y vida, Dios nuestro Señor sabe cuan consolada fue mi ánima; y entre otras muchas santas palabras y consolaciones de su carta, leí las últimas que decían: 'todo vuestro, sin poderme olvidar en tiempo alguno, Ignacio⁷; las cuales, así como con lágrimas leí, con lágrimas las escribo, acordándome del tiempo pasado, del mucho amor que siempre me tuvo y tiene, y también considerando cómo de los muchos trabajos y peligros del Japón me libró Dios nuestro Señor por la intercesión de las santas oraciones de vuestra caridad" (MXav I, 668).

Muchos otros pasajes y anécdotas podrían recogerse para describir las expresiones concretas de la amistad en el Señor que unía a los primeros jesuítas, para quienes el amor personal a Jesucristo constituía "el vínculo principal" [Co 671] que los unía y conservaba a todos en un entrañable cuerpo apostólico. D. Laínez, Polanco y Ribadeneira relatan la manera como se mantenían los compañeros firmes en sus propósitos mientras adelantaban sus estudios en París asistidos por el Señor, tanto en su aprovechamiento académico "como en tenernos especial amor los unos a los otros, y ayudarnos *etiam* temporalmente en lo que podemos" (FN I, 104; cf. I, 184; IV, 233-235).

Más tarde, en los primeros años de la naciente CJ, Ignacio exhortaba a todos los compañeros dispersos por razón de sus estudios o de las misiones apostólicas a que, habiéndose ligado entre sí con tan apretado lazo para gloria de Jesucristo, aunque por él tuvieran que estar separados corporalmente y vivir bajo distinto techo, se esforzarán para que el amor al Señor, como un aglutinante, los mantuviese siempre unidos y bien entrelazados (cf. [Epp I, 295-296.659-660]).

En resumen, a. expresaba algo que se había hecho connatural entre los compañeros de París: "Habiendo experimentado la amistad que les regalaba el Señor y que los había entrelazado a todos en una sorprendente comunión, aprendieron un singular modo de proceder [...] y así llegaron a ser diez, todos, aunque de tan diferentes naciones, de un mismo corazón y voluntad [...]. Y el voto que tenían hecho (el cual renovaban cada año) de perpetua pobreza, el verse y conversarse cada día familiarmente, el conservarse en una suavísima paz, concordia

y amor, comunicación de todas sus cosas y corazones, los entreteña y animaba para ir adelante en sus buenos propósitos" (Ribadeneira, *FMIV*, 233-235). "Y así se alimentaba y crecía entre ellos la amistad en Cristo" (Polanco, *FN II*, 567).

4. *Valoración final* Por más que sea difícil realizar hoy esta amistad en un cuerpo universal tan numeroso, diversificado y extendido por el mundo, podemos, sin embargo, hablar de una predisposición, de una amistad potencial, que se actúa cuando coinciden los jesuitas en una comunidad o en un grupo de trabajo apostólico. Porque el amor personal entre el Señor Jesús y cada jesuita -amor que de la suma Bondad desciende y se extiende a todos próximos y en especial al cuerpo de la CJ, como lo expresan las *Constituciones* en el texto sobre la comunión de los ánimos (cf. [*Co* 671]) - es la fuerza con la que "fácilmente lograremos", en expresión de Ignacio, unirnos estrechamente como verdaderos "amigos en el Señor". Es también la fundamentación teológica que legitima hoy el uso de esta expresión como una manera densa y comprensiva de reengendrar el ideal de comunión que los primeros compañeros vivieron. Ideal que quisieron perpetuar cuando en las *Deliberaciones* de 1539 determinaron que no deberían romper la unión y congregación hecha por Dios, sino más bien confirmarla y asegurarla cada día más, agrupándose en un cuerpo, teniendo cuidado y comprensión unos de otros para mayor fruto de las almas; y para estar en el futuro de tal modo unidos o ligados entre ellos formando un solo cuerpo, que ninguna división corporal, por grande que fuese, los separara (cf. *MCo* 1,1-7).

Javier OSUNA, SJ

Z' Amor, Compañía de Jesús, Comunidad, Cuerpo apostólico, París, Primeros Compañeros, Unión de los ánimos, Venecia, Viña.

Bibl.: CABARRÚS, C, "La espiritualidad ignaciana es laical. Apuntes sobre 'ignacianidad'", *Diakónia* 94 (2000) 17-43; ID., "Amigos en el Señor" ¿Fuente o espejismo para la misión?", *Man* 66 (1994) 265-281; FLAHERTY, K., "Una afectividad para 'los amigos en el Señor'", *Cuadernos de Espiritualidad* 84 (1998) 27-38; GRAY, H. J., "Jesuitas contemporáneos como amigos en el Señor", *CIS* 29 (1998) 43-58; KOLVENBACH, P. H., "Sobre la Vida Comunitaria. Carta del P. General a toda la Compañía", *AR* 22 (1998) 276-289 (*InfSJ* 30 [1998] 124-137); LÉCRIVAIN, PH., "Caridad en unión de corazones. Exploración hermenéutica del tiempo de Acquaviva", *CIS* 29 (1998) 76-100; MEURES, R., "Identidad Corporativa SJ. Promover la unión y la cohesión en la Compañía de Jesús", *Man* 76 (2004) 243-258 (antes en *CIS* 89 [1988]); OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-Santander 1998; ID., "¿ES exacto hablar de 'comunidad ignaciana'?", *Apuntes Ignacianos* 28 (2000) 34-56; ID., "Nueve amigos míos en el Señor...", *CIS* 29 (1998) 59-75; TETLOW, J. A. (ed.), "Buenos amigos y grandes deseos -amor vertical y amor horizontal", *CIS* 29 (1998) 3-12.

AMOR

La experiencia de caballero mundano antes de entregarse al Señor y el proceso espiritual que siguió a su conversión le dieron a Ignacio un conocimiento exacto y penetrante de la centralidad del a. humano en la vida espiritual, a la vez que de su temible ambigüedad. El a. es el "peso del alma"; iremos hacia donde ese peso nos lleve. De ahí que amar a Dios signifique para Ignacio "que a Él solo vaya todo el peso de nuestro amor" [*Epp* I, 514]. Todo afecto desordenado será "gravidad e impedimento" que impide percibir el a. de Dios y devolverle el nuestro.

S. Ignacio no teme entrar a fondo en la dinámica del a. humano.

Negarse a hacerlo equivaldría a merodear por las capas periféricas del ejercitante y del jesuita sin tocar su auténtico centro. Sabe, sin embargo, qué terreno pisa, y por esa razón su discurso sobre el a. -principalmente sobre el a. humano a Dios, a los hombres y a las cosas- se cargará de realismo y de sabiduría, de des-velamiento de sus posibles falsificaciones y trampas. No se trata, por tanto, de bloquear por miedo el ejercicio del a.; pero tampoco de que la ingenuidad nos haga olvidar su radical ambigüedad. Se trata únicamente de "ordenar" el a. humano según el modelo del a. de Dios.

¿Cuál es la diferencia entre a. y caridad para Ignacio? "Caridad" parece referirse más bien a la "virtud" del a., mientras que a. designa el "acto" de amar. De ahí que, cuando se trate de una motivación o de un movimiento, S. Ignacio utilice la palabra "amor". De ahí también que cuando el a. falla, no siempre la caridad desaparezca con él (cf. Peters 1967, 154-155).

1. *El amor en los Ejercicios*. Puesto que es en la Contemplación para alcanzar Amor [Ej 230-237] donde S. Ignacio aborda más directamente el tema del a. en los *Ejercicios*, parece lógico centrar inicialmente nuestro comentario en ella. ¿Cuál es la finalidad específica de esta contemplación dentro del fin más general de los *Ejercicios*, y si se dice que es una contemplación "para alcanzar amor", de qué a. se trata?

Parece claro que la intención de Ignacio en esta contemplación es la de re-enviar al ejercitante al mundo en una determinada y permanente clave espiritual: la de encontrar a Dios en todo para así poderle amar y servir en todo. En este sentido, aunque la letra de dicha contempla-

ción dependa claramente de París, la experiencia que sustenta esa letra es probablemente de Manresa. Allí se le fue iluminando a Ignacio toda la realidad creada como diaphanía de Dios, como "medio divino", como lugar de encuentro, adoración, a. y servicio a Dios, "devoción" en la que no cesaría de crecer hasta su muerte (cf. [Au 99]). Así pues, si la CAÁ pretende transmitir al ejercitante esta misma experiencia suya, no estaríamos ante una contemplación más del proceso de los *Ejercicios*, sino ante un modo permanente de ser, estar y actuar en el mundo, ante un intento humano, en "synergia" con una gracia suplicada, de conaturalizar en nosotros una actitud de a. y servicio a Dios en todo. Es la misma finalidad de la oración preparatoria que atraviesa los *Ejercicios* [Ej 46], sólo que más cordialmente expresada y también más instrumentada.

¿De qué a. se trata en la CAÁ? Empecemos diciendo que el verbo "alcanzar" tiene dos posibles significados: el de "obtener", con acento en el dador, y el de "conseguir", con acento en el ejercitante y en el esfuerzo humano que el don requiere. Parece claro que en la expresión "alcanzar amor" es este segundo significado el que ha de entenderse en primera instancia, por más que ese esfuerzo humano sea él mismo obra de la gracia, (cf. Peters 1967, 154). Se trata, por otra parte, de un a. que San Ignacio no deja a la libre imaginación de cada cual, sino al que describe con trazos netos, realistas y fuertes que no dejan lugar a equívocos. ¿Cuáles son estos rasgos?:

1.1 Todos los comentaristas resaltan la sobriedad ignaciana en el uso de la palabra "amor" en los *Ejercicios*, sobre todo cuando se dice del a. del hombre a Dios. Es como si

a Ignacio le pesara demasiado su propia historia como para utilizarla alegremente. Después de convertido, a. es para él un término sagrado que no admite ningún tipo de trivialización.

Se trata, por otra parte, de una sobriedad calculada al servicio de una mística cuya dimensión unitiva toma la forma de elección, es decir, de co-laboración con Dios en el mundo, al modo de Jesús. Así se explica que, de las aproximadamente 25 veces que aparecen en los *Ejercicios* las voces a. y "amar" (excluyendo la CAÁ que comentamos y las citas obligadas del NT), sólo en dos ocasiones se refieren a un acto del ejercitante hacia Dios: en la meditación del infierno y en la petición de Segunda Semana (cf. [É; 65.104]). Una ausencia más notable aún si se tiene en cuenta que los Ejercicios están llenos de decisiones del ejercitante que sólo su a. a Jesucristo es capaz de poner en marcha. Así sucede, por ejemplo, en pasajes de "fibra recia" como la oblación al Rey Eternal, los coloquios de Banderas, Binarios y tres Maneras de humildad, etc. O en contemplaciones que por su "fibra tierna" parecen estar reclamando el empleo de la palabra, como la del nacimiento (cf. [Ej 114]), la conversión de la Magdalena (cf. [Ej 282]), la pasión y resurrección del Señor, etc. (cf. Casanovas 1948, 205-207).

1.2 Esa cautela tiene su explicación formal en la primera de las dos advertencias con que Ignacio introduce la CAÁ: "el amor se debe poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230], afirmación expuesta a interpretaciones equivocadas que merece la pena aclarar.

En efecto, que el a. haya de ponerse "más" en obras que en palabras no descalifica sin más las "pa-

labras de amor" tan significativas y necesarias en toda relación humana y divina. Lo que descalifica es el a. palabrero, vano, mentiroso, descomprometido, inconsecuente, al que tan proclives somos los humanos. Es una primera precisión que tener en cuenta.

Un segundo malentendido de la afirmación ignaciana consiste en distinguir entre a. afectivo y a. efectivo para dar seguidamente la prioridad a este segundo. No es ésa la mente de S. Ignacio. "No se trata de elegir entre amor afectivo y amor efectivo, ya que todo amor es por naturaleza afectivo. Se trata de situar la expresión efectiva del amor afectivo menos en las palabras que en las obras" (Coathalem 1987, 235). Tal es la razón de que Ignacio junte con tanta frecuencia las palabras "amar y servir", "amar y seguir", "en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233], "para que más le ame y le siga" [Ej 104], hasta formar con ellas una verdadera endíadis cuyo sentido global sería el de a. servicial o servicio amoroso, a. de seguimiento o seguimiento amoroso de Jesús.

"Esta observación -que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras- resulta muy oportuna para quien desea ser contemplativo en la acción, porque su amor contemplativo no se tiene que expresar a través de palabras o de pensamientos que dificultarían la atención requerida por la acción; sino en obras, es decir, en la acción y en el trabajo. En el servicio a Dios y en la colaboración a su obra, cumpliendo en ello su divina voluntad" (González 1987, 397; cf. Casanovas 1948, 209, quien a palabras y pensamientos añade incluso los afectos: "el amor se debe poner más en las obras que en los afectos").

1.3 La segunda advertencia de la CAÁ nos recuerda que "el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante" [Ej 231]. Con esta segunda nota quedamos advertidos de que para Ignacio todo a. -el divino y el humano- consiste en un mutuo "dar y comunicar". Un acto de "autotranscendencia" por el que el sujeto sale de sí y entrega su yo con todo lo que es, tiene y puede, a la persona amada, y un acto de "receptividad" de un tú que a su vez se nos entrega, con todas sus cosas.

1.4 Estas dos advertencias, sin embargo, no lo dicen todo. Si a pesar de ser tan precavido en el uso de la palabra a., no tiene empacho en definir la contemplación con que remite al ejercitante al mundo precisamente como "contemplación para alcanzar amor", es porque confía que, al final del proceso de las cuatro Semanas, el ejercitante no podría ya engañarse con respecto a qué a. se trata. Lo ha vivido y discernido a lo largo de treinta largos días en cuanto un determinado y concreto a. de Dios recibido y en cuanto un a. a Dios ofrecido. No hay equivocación posible. Por eso, aparte de la luz que arrojan esas dos advertencias de la CAÁ, sabemos más cosas sobre la calidad del a. a Dios que el ejercitante desea "alcanzar". Sabemos, por ejemplo que:

1.4.1 La fuente de ese a. está en el a. con que el Criador y Señor abraza (y abrasa) al ánima devota (cf. [Ej 15]). Un a., por otra parte, que al pasar por la Primera Semana se conoce a sí mismo como caído y perdonado, como incapaz de mantenerse a sí mismo si no se recibe continuamente del a. y el perdón de Dios (cf. [Ej 45-64]). Un a. débil, po-

co consistente, al que no sólo el pecado, sino también las faltas pueden llevar al olvido (cf. [Ej 65]).

1.4.2 Ese a. que se quiere alcanzar es el de la entrega a Cristo, el del deseo de seguimiento e identificación con él, nacidos del agradecimiento por lo que Cristo ha hecho por nosotros (cf. [Ej 98]). Es, por eso mismo, un a. orientado al servicio a la vez que decididamente unilateral, ya que su impulso interno le lleva a la identificación con Cristo pobre, humilde y humillado "por nada", sólo por a. a su Señor y Salvador (cf. [Ej 167]).

1.4.3 Es, en definitiva, el a. que, al encontrar a Dios, porque Dios le ha encontrado a él primero, nos lleva a descender con Él al mundo, en Cristo y por la Iglesia, para hallarle en todo y en todo amarle y servirle (cf. [Ej 233]), conscientes de que "sólo logra experimentar la transparencia divina de las cosas quien encuentra a Dios, no sólo donde él quisiera tenerlo, sino donde él ha bajado a lo más espeso, lo más cerrado a lo divino [...] la Cruz de Cristo" (Rahner 1979, 259-260).

1.5 Tal es el a. que el ejercitante pide y quiere alcanzar como forma permanente de ser, estar y actuar en el mundo. Pero, ¿a través de qué proceso espiritual le será dado? ¿Qué habrá de poner él en juego como colaboración al a. de Dios que se le entrega en sus dones? La petición de la CAÁ (cf. [Ej 233]) y los cuatro puntos de su desarrollo señalan la ruta espiritual de ese proceso y el precio de esa gracia. Tres detalles merece la pena tener en cuenta en esta petición:

1.5.1 El primero es en torno al verbo "reconocer", auténtico quicio de la petición. Reconocer es más que conocer. Significa caer en la cuenta que los dones tienen como

dador a Dios, y que Dios mismo se nos da en ellos. Reconocer significa también agradecer, un agradecimiento que supone la virtud y capacidad humana de la gratitud pero que no se reduce a ella. Al contemplar y reconocer a Dios dándonos en los dones, el agradecimiento humano se transforma en virtud teologal que moviliza todo nuestro ser y nuestra libertad hacia Dios y su reino.

1.5.2 ¿Cómo? La segunda observación tiene que ver con el acto de "reflexionar", mediación esencial de esta gracia. S. Ignacio espera que, al reflejarse en nuestro corazón la amorosa y agradecida contemplación del "cuánto ha hecho Dios nuestro Señor por mí y cuánto me ha dado de lo que tiene, y consecuentemente el mismo Señor desea dárseme" [Ej 234], el modo de ser, existir y actuar de Dios con nosotros vaya con-naturalizándose en nosotros, se vaya convirtiendo en un "hábito del corazón". Por eso invita al ejercitante a "reflexionar [...], considerando con mucha razón y justicia [como quien ofrece afectándose mucho] lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar [...], es a saber, todas mis cosas y a mí mismo con ellas" [Ej 234]. El punto decisivo para que esto suceda es "estar en uno con el amor divino" [Ej 370], palabras con las que sintomáticamente concluye el libro de los *Ejercicios*.

1.5.3 Llama la atención finalmente que en la oración del "Tomad Señor y recibid" con que termina cada uno de los cuatro puntos de la contemplación, lo que el ejercitante ofrece a Dios, en línea con la sobriedad ignaciana, no es formalmente su a., sino toda su libertad, su memoria, su entendimiento, su voluntad... Se trata, una vez más, de ofrecer a Dios las decisiones del a. y sus obras más que el a. mismo como

sentimiento o como palabra salida del alma. Más importante que ofrecerle nuestro a. a Dios es suplicarle el suyo, un A. que pondrá en marcha las obras de nuestro a. y, por supuesto, nuestro a. mismo en ellas.

2. Desde los *Ejercicios*, una mirada hacia atrás: la *Autobiografía*. No deberíamos olvidar que los *Ejercicios* nacen fundamentalmente de una experiencia previa de Ignacio. ¿Qué papel juegan los términos a. y "caridad" en ella?

La sobriedad en el uso de la palabra a. que hemos notado en los *Ejercicios* es típica también de la *Autobiografía*. Seis veces aparece el sustantivo a. en el relato referido al a. de Ignacio a Dios (cf. [Au 14.17.32.60.69.69]) y ninguna la forma verbal "amar". En cuanto al término "caridad", la *Autobiografía* lo utiliza sólo en dos ocasiones (cf. [Au 14.35]): la primera para afirmar que el peregrino no sabía por aquel entonces nada sobre la discreción en la práctica de las virtudes, y en concreto de la caridad, y la segunda para razonar su negativa a aceptar ninguna compañía en su viaje a Jerusalén "porque él deseaba tener tres virtudes: caridad, fe y esperanza".

En la *Autobiografía* Ignacio se recuerda a sí mismo no sólo como peregrino geográfico, sino sobre todo en peregrinación interior. Una peregrinación desde "el deseo tan vivo de hacer cosas grandes por amor de Dios" [Au 14], "pensando, como siempre solía, en las hazañas que había de hacer por amor de Dios" [Au 17], decidido a vivir únicamente del a. de Dios sin apoyos humanos (cf. [Au 35]), hasta el gradual descubrimiento de que su a. a Dios está lleno de decisión personal pero carente de "humildad, ni caridad, ni paciencia ni discreción

para reglar ni medir estas virtudes" [Au 14].

En el diálogo entre Dios e Ignacio, es Ignacio quien lleva las riendas, no el interlocutor divino. Poco a poco Dios le irá enseñando, "como un maestro de escuela a un niño" [Au 27], que las cosas no son así. Y poco a poco Ignacio irá entrando en esa "pasiva divina" del a. de Dios que suscita en nosotros el deseo de identificación con Jesús. "Ser puesto con el Hijo" [Au 96] será, como respuesta a esa enseñanza de Dios, la máxima aspiración de Ignacio, el *a priori* de todas sus dilatadas empresas humanas emprendidas por a. a Dios. No se trata de matar los impulsos del a., pero sí de ordenarlos según el modelo de Amor que nos ha sido dado, Cristo Jesús.

En el *Diario espiritual* la aludida sobriedad de Ignacio en el uso de la palabra a. como movimiento afectivo del hombre hacia Dios se rompe estrepitosamente. En efecto, la palabra "amar" aparece solamente dos veces, una referida al a. de Ignacio a la Trinidad y otra al a. de Dios a Ignacio, pero el término a. lo hace hasta en 39 ocasiones y todas ellas, con una excepción tal vez [De 105], referido al a. de Ignacio a Jesús, a Dios nuestro Señor, a la Trinidad, etc. Un a. que el propio Ignacio califica de "intenso, reverencial, crecido, todo, lúcido, excesivo, interno, etc."

Cuando habla o escribe para los demás -especialmente en la *Autobiografía* y los *Ejercicios*- S. Ignacio se comporta como un sobrio mistagogo. Su vocabulario está muy medido y siempre al servicio de la mística que quiere transmitir. Cuando, por el contrario, escribe sólo para él, no tiene reparo en expresar una y otra vez los movimientos que el a. de

Dios causa en él, su propio a. de respuesta. Una cosa sigue siendo cierta, sin embargo, y es importante subrayarla. Toda esa efusión amorosa de Ignacio está al servicio de un discernimiento apostólico que resulta vital para él: el de la pobreza. Ninguna autocomplacencia en la expresión de su a. a Dios. Lo que busca en ella es una señal, la confirmación de lo que Dios quiere de la CJ en el punto crucial de la pobreza apostólica.

3. *Y otra mirada hacia adelante: las Constituciones y las Cartas.* Si sumamos las veces que aparece en las *Constituciones* el término "amor" (58) con las distintas formas del verbo "amar" (14) y la palabra "caridad" (56), nos encontramos con un mínimo de 128 alusiones a nuestro tema. La apelaciones al a. y la caridad en las *Cartas* son, igualmente, innumerables ¿Admite algún intento de síntesis todo este amplio material? Creemos que sí. Esa síntesis ya la trazó, por ejemplo, el R Ignacio Iparraguirre, en cuyo trabajo apoyaremos esta parte de nuestro comentario.

3.1 *El amor de Dios nos precede y acompaña siempre.* Él está en el origen de nuestro a. a Dios y es el modelo de nuestro a. a las criaturas. La Bondad de Dios, en la que hemos de hacer "asiento", es principio, medio y fin de todo el bien que pueda haber y podamos hacer nosotros.

A la entraña del cristianismo pertenece esta doble afirmación: que "él nos amó primero" (Ijn 4, 19) y que hemos de amarnos unos a otros "como él nos amó" (Jn 15,12). Pues bien, desde el proemio de las *Constituciones* a su parte X, Ignacio parte de esta convicción: es Dios sabio y bondadoso quien está en el origen, la conservación y progreso

de la Compañía; por lo que toca a nosotros, "la ley de la caridad y el amor que el Espíritu santo escribe e imprime en los corazones" es la que ayudará para esa conservación y progreso [Co[^] 134]. De ahí que sea "menester en Él sólo poner la esperanza" [Co 812], y de ahí también que "los medios que juntan al instrumento con Dios y le disponen para que se rija bien de su divina mano, sean más eficaces que los que le disponen para con los hombres, como son los medios de bondad y virtud, y especialmente la caridad y pura intención del servicio divino y familiaridad con Dios nuestro Señor" [Co 813].

La fuente de donde dimana esa caridad apostólica, y el espejo en que ha de mirarse y ordenarse, no es otro que el a. de Dios. De ahí que en muchas de sus *Cartas* vaya señalando el modo como Dios nos ama para inspirar el nuestro en él.

"Lo de menos es -comenta el P. Iparraguirre- que se complace en llamar a Dios 'Divina y suma Bondad' [Epp IX, 297.553.668.728, etc.], 'Infinita y suma Bondad' [Epp I, 302; IV, 85; IX, 274.553.627; XII, 34, etc.]. Lo importante es que capta el modo con que Dios muestra su amor [...]. Él 'ama siempre, habitualmente'. Está, podríamos decir, como una madre a su hijo pequeño, 'mirando con infinito amor como Criador a su criatura' [Epp I, 193]. No tiene miedo de afirmar que Dios aprisiona al hombre, porque esta prisión es la fuente de la verdadera libertad. Pide que uno sea 'preso de su amor y gracia [para que] sea suelto de todas las criaturas del mundo' [Epp I, 92]. Dios ama aun 'cuando castiga'. En estas ocasiones lo hace 'como a hijo que ama' y le castiga 'en lo que se desordenó' [Epp III, 10] [...]. En consecuencia debemos reconocer en esos

momentos 'su don, como fuéramos acariciados' [Epp IX, 429]. San Ignacio se complace en recordar las manifestaciones especiales de a. a las personas 'que especialmente ama', a los que llama como colaboradores de su reino [...]. A éstas 'nunca cesa de visitar, instruir y consolar, mayormente [...] en tiempo de tanta urgente necesidad y suma importancia' [Epp I, 300]. Estas muestras de amor 'acostumbra dar a las ánimas que hacen asiento en ella [en su infinita bondad], como en principio, medio y fin de todo nuestro bien' [Epp I, 339]" (Iparraguirre 1978,19-20).

3.2 "Hacerlo todo por amor".

Siendo, así pues, el amor de Dios el que genera en nosotros el amor a Dios y a su Sueño sobre nosotros y sobre el mundo, hacerlo todo "por amor a Dios" será para Ignacio el principio inspirador y rector de la vida cristiana, al igual que de la vida del jesuita. Así lo propone insistentemente en sus *Cartas y Constituciones*.

Al hablar de los Ejercicios vemos cómo el a. que el ejercitante devuelve a Dios en todo es un a. "descendente". Para que una elección sea "sana y buena", Ignacio plantea igualmente la necesidad previa de que el "amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba del amor de Dios" [Ej 184]. Una poderosa y eficaz vinculación entre el a. recibido y el a. ofrecido recorre toda la mística de los Ejercicios. Ignacio es enemigo de la "gracia barata": si la confianza en Dios y el a. recibido no suscita un a. concreto de respuesta es que no ha sido aceptado como tal a. (cf. Fessard 1956, 305ss).

No es extraño, por tanto, que al concebir a la CJ como "un camino

hacia Dios", como un cuerpo para el Espíritu (el mismo Espíritu de los *Ejercicios Espirituales*), apele S. Ignacio constantemente a ese a. de res puesta, tanto a la hora de cohesionar las relaciones hacia dentro de ese cuerpo como su misión hacia afuera.

"El vínculo principal de entrambas partes, para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza, es el amor de Dios nuestro Señor. Porque, estando el Superior y los inferiores muy unidos con la su divina y suma Bondad, se unirán más fácilmente entre sí mismos, por el mismo amor que de ella descenderá y se extenderá a todos próximos, y en especial al cuerpo de la Compañía" [*Co* 671]. Al P. General podrán faltarle alguna de las cualidades pedidas por él mismo, pero no debería faltarle "bondad mucha y amor a la Compañía" [*Co* 735]. Para crear ese vínculo, *unió animorum*, existen también otros medios a los que aludirá la parte VIII de las *Constituciones*, pero el principal -afirmará Ignacio- es éste.

Todo el intento de Ignacio se dirigirá a que el jesuita se polarice totalmente en ese a. para que en él pueda ordenar el suyo. En sus propias palabras, a que proceda en todo "por amor de Dios nuestro Señor", "por su divino amor y reverencia"... [*Co* 67.111.118.130.132.240.569.610.640 etc.].

Esta centralidad del a. a Dios es un principio general para Ignacio, es decir, válido para toda vocación cristiana. El testimonio de sus *Cartas*, dirigidas a todo tipo de personas, es masivo a este respecto. Expresiones como las citadas anteriormente -"por amor de Dios nuestro Señor", "amor y reverencia", "amor y servicio", "amor y gloria", "amor y acer-

bísima muerte", "por amor de Cristo nuestro Señor", etc.- son innumerables en su *Cartas*. La insistencia de Ignacio en calificar la palabra a. mediante el añadido de otro sustantivo (a. y reverencia, servicio, gloria, etc. -otra vez la endiádis ignaciana) es sintomática. Es como si, fiel a los *Ejercicios*, quisiera huir de toda concepción aérea e inconcreta del a. humano mediante su calificación como a. servicial, a. reverente, a. glorificador de Dios. Sintomático resulta también el hecho de que muchísimas de sus cartas comiencen por el conocido estribillo "la suma gracia y el amor eterno de Cristo nuestro Señor sea siempre en nuestro favor y ayuda" para terminar con aquel otro "que su voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos". Lo primero como aquello que hace posible lo segundo.

En una mirada de conjunto, parece claro que la secuencia ignaciana del a. en sus *Cartas* y *Constituciones* sería la siguiente: a) todo comienza en el a. y la bondad de Dios nuestro Señor hacia nosotros y hacia el mundo -"Él nos amó primero"; b) ese a. primero de Dios hace brotar en nosotros el a. a Dios y su Reino, a la vez que lo purifica y ordena; c) la autenticidad de ese a. humano se verifica en su orientación al cumplimiento de la voluntad de Dios -"el amor debe ponerse más en las obras que en las palabras", e incluso que en los afectos.

3.3 Los impedimentos humanos al amor divino. Lo que impide que el amor de Dios resuene en el corazón humano y genere amor a Dios y a sus criaturas son, según S. Ignacio, las afecciones desordenadas: el amor propio y la absolutización del amor a las criaturas. Por su concentración temática en torno al a. y sus enemigos, y por su belleza expresiva, a [*Co*

288] se le ha llamado la "perla" de la parte tercera de las *Constituciones*.

Aquí es, en el tema del a. propio y de las afecciones desordenadas a las criaturas, donde más se repite Ignacio a sí mismo y con expresiones más similares. Y ello tanto en los *Ejercicios* y las *Cartas* cuando se dirige a todos en general, como en las *Constituciones* cuando piensa en los jesuítas. ¿Por qué la misma convicción y la misma enseñanza en todos los casos? Las afecciones desordenadas siguen actuando en el interior de todo hombre y en cualquiera de sus estados de vida; de ahí que a todos nos sea necesario reordenarlas continuamente siguiendo procesos espirituales y pautas comunes (cf. Iparraguirre 1978,18).

En el caso del jesuíta, Ignacio insistirá una y otra vez, de todas las formas posibles, en su convicción de que sin pureza de intención y sin la abnegación de nuestros deseos más arcaicos no es posible ni el a. a Dios ni un auténtico a. a las criaturas -"porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interese" [Ej 189]. He aquí algunos ejemplos. En las *Constituciones*: el jesuíta ha de amar a sus padres "del amor que la caridad ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor propio, y vive a Cristo nuestro Señor solamente" [Co 61]. Ha de ponderar encarecidamente "delante de nuestro Criador y Señor, en cuánto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual, aborrecer en todo y no en parte cuanto el mundo ama y abraza" [Co 101]. Lo cual exige "abnegación de todo amor propio" [Co 258], "de todo amor sensual y voluntad y juicio propio" [Co 516], "menosprecio de las cosas temporales, en las cuales

suele desordenarse el amor propio, enemigo principal de esta unión y bien universal" [Co 671] (cf. Iparraguirre 1978,18).

No cabe duda que expresiones como las citadas disuenan profundamente a nuestra sensibilidad actual, sobre todo si se pierde de vista el polo imantador que las provoca y la finalidad hacia la que se orientan. Para una comprensión cabal de ambas cosas, nada mejor que leer detenidamente [Co 288]. ¿Qué afirma Ignacio en ese pasaje?

a) La vida del jesuíta se orienta y tiene como meta "buscar en todas cosas a Dios nuestro Señor, siempre pretendiendo en ellas puramente servir y complacer a la divina Bondad". Resuenan aquí los ecos del Principio y Fundamento, de la oración preparatoria [Ej 46], de la CAÁ... "En todas cosas" comprende no sólo la elección del estado de vida sino "todas cosas particulares", es decir, todo.

b) El motor que pone en marcha tal orientación y meta no es otro que el agradecimiento teologal a Dios: "por sí mismo -por ser Dios quien es y como es- y por el a. y beneficios tan singulares en que nos previno". Añade S. Ignacio que esta motivación ha de prevalecer sobre otras como puedan ser las de premios o castigos, "aunque de éstas deban también ayudarse".

c) Esa orientación y meta de todo jesuíta está continuamente amenazada desde dentro y desde fuera. Desde fuera por la sollicitación de las criaturas, desde dentro por las tendencias arcaicas de apropiación del yo. Una pinza convergente que amenaza con distorsionar y subvertir la vocación más honda del ser humano y del jesuíta, su Principio y Fundamento. De ahí la necesidad del esfuerzo per-

sonal -"todos se esfuerce"- y de una frecuente exhortación, "y sean exhortados a menudo".

d) Ese esfuerzo personal y exhortación interna -la colaboración humana con la obra de Dios- se dirigen a dos frentes. El primero es la rectitud de intención, actitud y ascesis contraria a todo a. propio, a toda forma de curvación y repliegue in-trascendente del yo sobre sí mismo. El segundo se refiere a la relación con las criaturas, "apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas por ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad".

En la mente de S. Ignacio no se trata ni de alejarse de las criaturas ni de negarles nuestro amor. Tenemos que convivir con ellas, amarlas. De lo que nos alerta S. Ignacio es de la absolutización de esa cercanía a las cosas, de un a. a ellas, que las convierta en ídolos, cortocircuitando así nuestra relación con Dios y con su Sueño sobre ellas. "Para amar bien a todos y a todo hay que amar a Alguien sobre todas las cosas". De lo contrario, el a. humano tiende irremediabilmente a pervertirse, es decir, a ejercerse contra la creación.

Así pues, porque las cosas todas existen en Dios, cuando nos relacionamos con ellas hemos de encontrar y amar en ellas a su Creador y Señor, y cuando nos encontramos con Dios, en él hemos de encontrarlas y amarlas a ellas. Tal es la síntesis ignaciana que sitúa el a. a las criaturas en el a. a Dios ofreciéndoles así su máximo de realidad y consistencia, no al revés. Tal es también el proceso psico-espiritual de lo que el hombre ha de poner en juego para entrar y progresar en ese camino espiritual. Bien sea el que abren a todas y todos

los Ejercicios, o el que esbozan las *Constituciones*, esa *via quaedam ad Deum* que es la Compañía.

J. Antonio GARCÍA RODRÍGUEZ, SJ

Z' Acatamiento, Afeciones desordenadas, Afectos, Amigos en el Señor, Contemplación para alcanzar Amor, Cristo, Deseo, Devoción, Servicio, Tres Maneras de Humildad, Virtudes.

Bibl.: CASANOVAS, I., *Ejercicios de S. Ignacio V-VI*, Balmes, Barcelona 1948; COATHALEM, H., *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987; FESSARD, G., *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace de hoyóla, I: Temps, Liberté, Grâce*, Aubier, París 1956; GARCÍA, J. A., "'Mi Padre trabaja siempre'. El 'Trabajo de Dios por mí' en la Contemplación para alcanzar Amor", *Man* 68 (1996) 47-60; GONZÁLEZ, L., "Contemplativos en la acción. En la escuela de los Ejercicios de San Ignacio", *Man* 59 (1987) 389-403; GUERRERO, P., "Tara que yo enteramente reconociendo' (Una contemplación teilhardiana para alcanzar amor)", *Man* 66 (1994) 191-200; IPARRAGUIRRE, L., *Vocabulario de los Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978; PETERS, W. A. M., *The Spiritual Exercises of St Ignatius, Exposition and Interpretation*, Jersey City, New York 1967; RAHNER, K., *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1979, 258-265; VANHOYE, A., "Ejercicios Espirituales para la 'civilización del amor' en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 299-310.

ÁNGEL

Es relativamente frecuente en los Escritos ignacianos encontrarse con referencias a los ángeles. Si exceptuamos las *Cartas* y las *Instrucciones*, Ignacio se refiere en 36 ocasiones a los ángel/es, de las cuales 28 aparecen en los *Ejercicios*, con lo que da a entender su relación con la experiencia espiritual. Antes de entrar en el valor y función de los á. para Ignacio de Loyola y para lograr una mejor comprensión, acer-

quemónos brevemente a la tradición heredada.

1. *La tradición heredada.* Para Dionisio Areopagita (cf. *La Jerarquía celeste*, cap. IV) los á. ocupan un lugar intermedio entre la teología misma como la vida de Dios, y la Iglesia como realización de la teología en la tierra. Hacen accesible a los hombres la revelación divina y por ellos la jerarquía humana puede elevarse a Dios. Para él son inteligencias "que más íntima y ricamente participan de Dios, y a su vez son las primeras y más abundantes en transmitir a los demás los misterios escondidos de la Deidad". El Areopagita insiste en su inmaterialidad corporal, siendo esencias inmateriales, celestes, intelectuales. Son los primeros en recibir la iluminación de Dios y por medio de ellos se nos transmiten las revelaciones. Reconoce que los "teólogos" llaman á. a todos los seres del orden celeste; sin embargo, aunque todos tienen en común la participación en la luz de la Divinidad, son claras las diferencias entre ellos. Dionisio retoma la clasificación de la Escritura (nueve nombres), estructurada en tres jerarquías de tres órdenes cada una.

San Bernardo (t 1153) incluye al espíritu angélico entre uno de los cuatro espíritus, junto al "animal, el nuestro y el que creó a los tres". Les atribuye una naturaleza corporal para poder comunicarse con los demás, si bien distinta de la de los seres corpóreos mortales (cf. *Obras, Cántica*, Sermón 5.111.115). Pueden adquirir conocimiento, no por sensación, sino por contemplación directa de Dios. Los á. "nos instruyen con sus revelaciones, nos previenen con sus sugerencias, y consuelan con su asistencia" (De *Consideratione* V, 10, 201). Punto importante es la descripción del tipo de relación que establece el á. con el hombre,

sus límites y posibilidades: "el ángel está en nosotros sugiriéndonos el bien, no haciéndolo, está exhortándonos al bien, no creándolo [...]. El ángel está como un invitado del alma, pero Dios como vida" (*Ibid.* V, 12, 203).

Pedro Lombardo (1100ca-1160), una de las grandes figuras de la teología de París, y por tanto europea, desde el siglo XII, desarrolla su angelología en el libro II de sus *Sentencias* (1-11). Defiende que los á. fueron creados en un momento anterior al resto de la creación, están localizados en el tercer cielo y los define como esencias simples, indivisibles, e inmateriales, dotados de inteligencia, memoria y voluntad y con capacidad para elegir entre el bien y el mal. Los á. pueden avanzar en conocimiento y saber en relación a los acontecimientos, porque están sometidos al tiempo, pero en relación al amor de Dios son perfectos, confirmados de una vez para siempre. Los á. buenos son enviados a la tierra para defender a los hombres de las tentaciones de los demonios y pueden adoptar formas corpóreas visibles para realizar su misión. Por su parte, los á. malos (*daemones, angelí malí*) no pueden ser salvados porque, debido a su pecado, se les ha retirado la gracia necesaria para ello. Lombardo destaca su radical orientación hacia el mal, su jerarquía, su manera de entrar en contacto con los hombres a través de la tentación y la incitación al mal con el fin de impedir que se cumpla la voluntad de Dios. Fueron enviados al infierno y desde allí pueden ir a la tierra para tentar a los hombres. Con el manual de P. Lombardo la angelología entra con pleno estatus en el saber teológico y se incorpora a una de las materias de presencia y de estudio obligados para los alumnos.

San Buenaventura (1221-1274) fue uno de los teólogos que más desarrolló la angelología (*Breviloquio*, parte II, caps. VI-VIII). Fue conocido como el "Doctor Seráfico". Defiende que Dios creó a los á. en los primeros momentos de la Creación. Son seres *aeviternus* (con principio por haber sido creados, pero sin fin); de naturaleza incorpórea fueron situados en la esfera más alta y noble de toda la creación, desde donde descienden para comunicarse con los hombres. Quedan definidos por cuatro atributos principales: simplicidad de esencia, distinción personal, facultad racional y libertad de albedrío para elegir entre el bien y el mal; a los que se añaden la eficacia en el obrar, oficiosidad en servir, perspicacia en el conocer e inmutabilidad después de la elección, sea en el bien o en el mal (*Breviloquio* II, VII). Pueden adquirir cuerpos compuestos principalmente de aire, para comunicarse con los hombres, y son capaces de experimentar emociones, sobre todo alegría y felicidad. La organización jerárquica de los á., en la cual cada orden obedece al superior, inspira la jerarquía de la Iglesia.

Santo Tomás retoma el saber de Lombardo y lo profundiza. Desarrolla su angelología en *Summa Theologiae* I, q.50-64.106-113. Parte del alma humana como "la menos noble de las naturalezas intelectuales", por lo que entre la simplicidad absoluta de Dios y la complejidad de los seres terrestres media toda una serie de intermediarios entre los que se encuentran los ángeles. No tienen cuerpo, aunque puedan adquirir uno de aire condensado para relacionarse con los hombres. En el á. no cabe el engaño y posee una voluntad ordenada hacia el amor de Dios, a quien ama más que a sí mismo. Para entrar en relación

con los hombres, deben servirse de las mediaciones de los sentidos y pueden, por medio de la persuasión, provocar cambios en la voluntad, si bien ésta conserva la libertad suficiente para consentir o para resistir dicha emoción. Tanto los á. buenos como los malos pueden provocar representaciones en la imaginación sea en el sueño o sea en el tiempo de vigilia. Expone también que en ocasiones una imagen puede venir acompañada de una iluminación del entendimiento por la cual se comprende su significado; cuando esto ocurre, nunca hay engaño.

2. *Angelología ignaciana*. Insertado en esta corriente teológica, Ignacio de Loyola concibe al ser humano como una estructura abierta en la que pueden coincidir fuerzas o energías que no proceden directamente de él: "presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo" [*Ej* 32]. Así, con frecuencia se refiere Ignacio a "diversos" o "varios espíritus" que agitan al ejercitante [*Ej* 4.6.8.9.17.176.177.318. 328.335. 336]. Los á. buenos son para Ignacio seres espirituales criados por Dios (cf. [*Ej* 50]), personificados (cf. [*Ej* 102.106.107.108]), situados jerárquicamente entre Dios y los santos (cf. [*Ej* 58.60.232]), con la función de servir de mensajeros o de intermediarios entre Dios y los hombres (cf. [*Ej* 60.108]). "Infinitas gracias la den sus ángeles y todas las almas santas que en el cielo le gozan" [*Epp* I, 442]: así saluda Ignacio a Francisco de Borja mostrándole el agradecimiento por su vocación a la Compañía.

Según las claves teológico-espirituales de la época, los á. aparecen

jerarquizados como garantía de un orden en el cual los inferiores obedecen a los superiores, tal y como escribe a los compañeros de Coimbra (14 de enero de 1548) al exhortarles a la perfecta obediencia: "jerarquías de los ángeles [...] que con la subordinación se unen, conservan y rigen" [Epp I, 689]; o "la santa subordinación de una jerarquía a otra" [Epp II, 56; cf. IV, 680]; divididos en malos y buenos. Su relación con el ser humano a través de su ánima busca proponer una determinada orientación de la libertad, "por contrarios fines" [Ej 331], ahora sea hacia Dios nuestro Señor (buen á.), ahora sea hacia el contrario (mal á.). En este sentido, los á. sugieren, invitan, pero no tienen el poder de intervenir directamente en la libertad del ser humano: "Porque así como no me tengo de salvar por las buenas obras de los á. buenos, así no me tengo de dañar por los malos pensamientos y flaquezas que los á. malos, el mundo y la carne me representan" [Epp I, 109].

2.1. *El ángel malo.* Los á. malos, después de haber sido "criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor, vertiendo en superbia, fueron convertidos de gracia en malicia y lanzados del cielo al infierno" [Ej 50]. El á. malo es capaz de consolar a la ánima "para traerla a su dañada intención y malicia" [Ej 331], para lo cual "se forma *sub angelo lucis*" para "traer pensamientos buenos y santos conforme a la tal ánima justa, y después poco a poco procura de salirse, trayendo a la ánima a sus engaños cubiertos y perversas intenciones" [Ej 332]. Su presencia en el ánima se conoce según Ignacio por dos motivos: por el resultado final de los pensamientos en los que ha ido entreteniéndose a la persona, así "si el discurso de los

pensamientos acaba en alguna cosa mala o distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer" [Ej 333]; y, en segundo lugar, por el estado anímico-emocional del alma; así si "la enflaquece o inquieta o conturba a la ánima quitándole su paz, tranquilidad y quietud que antes tenía" [Ej 333]. Para reconocer la entrada del mal á. en la ánima recomienda Ignacio "mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le trajo, y el principio dellos" y observar "cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba hasta traerla a su intención depravada" [Ej 334].

2.2. *Los ángeles buenos.* Varias son las funciones que Ignacio atribuye a los ángeles: 1. Dar gloria a Dios: "entre los ángeles no se hallan más nobles ejercicios que el glorificar al criador suyo y reducir las criaturas suyas a él" [Epp I, 498]. 2. Servir de intermediario entre Dios y el hombre; es mensajero, "legado" [Ej 108] de Dios según presentan los relatos bíblicos: como San Gabriel "enviado a nuestra Señora" [Ej 102.106.108] o como narra Ignacio en los misterios de la Vida de Cristo (cf. [Ej 262.265.266.269.270.274.300.312]). 3. El á. bueno entra también en relación con el ser humano (Reglas de discernimiento de Segunda Semana). Se le conoce porque da consolación a la ánima, siempre con causa (cf. [Ej 331]), que consiste en "verdadera alegría y gozo espiritual, quitando toda tristeza y turbación que el enemigo induce" [Ej 329]; la consolación será la experiencia clave a la hora de discernir la presencia de los espíritus y de los á. en el ánima. Su entrada en la ánima que procede "de bien en mejor" se produce "dulce, leve y suavemente, como gota de agua que entra en una esponja" [Ej 335] y el "discurso de los pensamientos" es

todo bueno, en su "principio, medio y fin, inclinado a todo bien" [Ej 333]. Los á. están presentes en momentos clave de la vida espiritual: su perfección ayuda al ejercitante a descubrir su propio pecado considerando "qué cosa son los hombres en comparación de todos los ángeles y santos del paraíso" [Ej 58]; junto con los santos, los á. interceden por mí ante Dios según propone la composición de lugar de la CAÁ [Ej 231] e interceden por todo hombre: "que haga como el ángel [recomienda a Lafnez] que, sin afligirse, hace lo que puede por el hombre" [Epp IV, 469]; junto con María acompañan la oblación de Ignacio [De 38] e interceden ante el Padre para la confirmación de tal oblación junto con los santos Padres, apóstoles, discípulos y todos los santos y santas [De 47]. 4. Los á. son también líderes o cabeza, vinculado al término ignaciano "prepósito": "y en las siete iglesias de Asia, los siete prepósitos, que llama 'ángeles' S. Juan en el Apocalipsis" [Epp I, 554]. 5. Los á. son modelo de conductas humanas como perfecta castidad, "procurando imitar en ella [la castidad] la pureza angélica" [Co 547], o modelo de unión y de relación entre "los subditos y [de estos] con su Prepósito inmediato", que compete al Colateral actuando como "ángel de paz" (cf. [Co 661]); son también modelo de presencia "para el oficio de decir misa" [De 141] y modelo de mayor perfección en la "interna devoción y amor" [De 176]. Por último, cabe destacar el uso figurado que hace Ignacio de á. para referirse a "protector": "aunque el provincial de Castilla quisiese ser muy ángel de su provincia" [Epp VII, 140].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z^l Castidad, Consolación, Desolación, Discernimiento, Engaño, Escatología, Espíritu, Fábulo, Falacia, Mal espíritu, Mediación.

Bibl.: ARZUBIALDE, S. *Ejercicios*, 136-140; COLISH, M. L., "Early Scholastic Angelology", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 62 (1995) 80-109; ID., "The Lombard on angels" en *Peter Lombard* (2 vols.), E.J. Brill, Leiden 1994, 347-353; DUHR, J., "Angeles", *Dsp* I, 580-625; GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la consolación sin causa*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 49-62; IPARRAGUIRRE, I., "Espíritu", en *Vocabulario de Ejercicios. Ensayo de una hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1972, 102-106; KECK, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York 1998; MADRIGAL, S., "Et factum est magnum proelium in coelo", *EEc* 72 (1997) 271-308 (esp. "Angelología como protología" 281-291); TAVARD, G., "LOS ángeles", en *Historia de los dogmas* (GRILLMEIER, A./SCHEFFCZYK, L./SCHMAUS, M. eds.) II, cuad. 2b, Madrid 1973, 44-46.

ANHÉLITOS

El término "anhélicos" (del latín *anhelitus*) aparece en el texto de los *Ejercicios* citado en la explicación del tercer Modo de Orar [Ej 258.260] y en el *Diario espiritual* [De 49]. En relación con la oración, el á. tiene sobre todo un carácter afectivo. Se ha indicado el posible contexto originario de oración afectiva en donde S. Ignacio pudo inspirarse para su tercer Modo de Orar (Melloni 2001, 266). Por otra parte, el uso que Ignacio hace del término en el *Diario espiritual* está también relacionado con una intensa moción afectiva [De 49]. Calcagno (Calcagno 1936) comenta el tercer Modo de Orar por a. en este sentido, dando a este método una prioridad afectiva sobre las reflexiones mentales y elevándolo a la categoría de oración contemplativa de simplicidad, dado su exiguo contenido esencialmente repetitivo. Es interesante recordar en este contexto cómo Sta. Teresa de Jesús usa el término "resolver" (S. Ignacio

dice "anhélito o resolló" [Ej 258]) precisamente en una descripción de la oración de quietud: "No osa bullirse ni menearse [dice refiriéndose a la persona inmersa en la quietud] que de entre las manos parece se le ha de ir aquel bien, ni resolgar algunas veces no querría" (Vida XV, 1). Ciertamente aquí no se trata de oración ignaciana por a., pero sí de una clara alusión al a. en un contexto contemplativo. Calcagno cita además al P. Lancicio (*De causis et remediis ariditatis in oratione*), a S. Francisco de Asís, S. Agustín y otros muchos santos como ejemplo de la práctica de la oración afectiva repetitiva (Calcagno 1936, 231-241).

El uso metodológico de la respiración en la oración en clima afectivo-contemplativo nos lleva, casi espontáneamente, a una relación con el hesicasmos. Irénée Hausherr (cf. Hausherr 1954) ha tratado con amplitud el tema del hesicasmos en relación con el tercer Modo de Orar; sin embargo, no se muestra demasiado entusiasta en encontrar semejanzas entre los dos métodos. Más bien subraya las disemejanzas, indicando que el único punto común entre el hesicasmos y la oración enseñada por S. Ignacio está en la participación del cuerpo en la psicología de la oración. Con todo, en la tradición ascética de la CJ no faltan practicantes fervientes del tercer Modo de Orar, llevado a un nivel repetitivo casi inverosímil. Ya en el siglo XX, el jesuita William Doyle "respiraba" cien mil veces al día su oración-jaculatoria. Más recientemente aún, Juan Bautista Reus -un jesuita muerto en 1947- recomendaba "volar a Dios con frecuentes aspiraciones" y él mismo repetía diariamente doce mil veces la jaculatoria "Jesús, José y María".

Un moderno resurgir de la oración repetitiva "respirada" podemos también encontrarlo en los monjes que siguen la trayectoria iniciada por el autor anónimo inglés del siglo XIV en su obra *La nube del nosaber*. En esta perspectiva se sitúan los monjes benedictinos John Main y Laurence Freeman, el cisterciense Basil Pennington (cf. Pennington 1986) y su sucesor el trapense Thomas Keating (cf. Keating 2002).

La oración por a. puede ser una importante ayuda para introducir a los ejercitantes en una sencilla vida contemplativa-afectiva. Con la flexibilidad y creatividad sugerida por el mismo *Directorio* (D33.34.43, 267) y con el estímulo de los modernos métodos contemplativos de inspiración oriental y neo-hesicasta, los ejercitantes podrán encontrar en esta modalidad de oración un horizonte abierto hacia la comunión con Dios por medio del continuo deseo y afecto incesantemente repetido. El método de meditación zen tan atento al ritmo respiratorio de los meditantes, ha sido también adaptado a los Ejercicios por algunos jesuitas en diálogo con la tradición budista japonesa. B. Senécal propone un retiro llamado "Zazen y Ejercicios Espirituales" (cf. Senécal 2002), insistiendo sobre todo en la concentración del ejercitante en el ritmo respiratorio y en la disciplina corporal exigida por el método zen; Juan Catret ofrece Ejercicios personalmente guiados por medio de *koans* o breves frases paradójicas tomadas de la Sagrada Escritura, para ser repetidas, respiradas y meditadas en cada meditación (cf. Catret 1993).

Mariano BALLESTER, SJ

P Contemplación, Cuerpo, Modos de Orar, Oración, Sadhana, Zen.

Bibl.: BALLESTER, M., "Métodos orientales del control respiratorio y tercer modo de orar ignaciano", *Man* 54 (1982) 167-174; CALCAGNO, F. *Sy Ascética Ignaziana I*, "Documenta", Marrietti, Torino-Roma 1936, 231-241; CATRET, J., "¿Dar Ejercicios Espirituales con 'paradojas bíblicas'?", *Man* 65 (1993) 63-77; FIGARI, L. E., "La oración del Nombre de Jesús", *Revista Vida y Espiritualidad* 5 (1989); HAUSHERR, L., "Les Exercices Spirituels de Saint Ignace et la méthode d'oraison hésychaste", *Orientalia Christiana Periódica* 20 (1954) 7-26; KEATING, T., *Foundations for Centering Prayer and the Christian Contemplative Life: Open Mind, Open Heart; Invitation to Love; The Mystery of Christ*, Continuum Press, New York 2002; MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001; PENNINGTON, B., *La oración centrante: renovación de una antigua manera de orar*, Narcea, Madrid 1986; SENÉCAL, B., "Une retraite Zazen-Exercices Spirituels", *CSig* 26 (2002) 75-86; TEJERINA, A., "Tres modos de orar", *Man* 69 (1997) 63-66.

ÁNIMA: / Alma

ANIMA CHRISTI

El texto del A. es el del *Misal Romano* actual. Es el mismo que se encuentra en los misales anteriores, pues no ha variado desde el siglo XVI. Se puede decir que el A. es la oración más popular a Cristo, y está traducida a numerosos idiomas. Lo que sería la *Salve Regina* respecto a la Virgen María, es el A. respecto a Cristo. Aparte de su contenido y de sus entrañables jaculatorias, su fuerza reside primero en que es una oración muy personal, con sus recurrentes *me*, y segundo en que es rítmica y rimada, un *Rhythmus* auténtico (Cecchetti 1948; Walz 1964). Pues el verso tiene un gran poder para penetrar en el corazón y la imaginación.

Por otra parte, es una oración muy vinculada a S. Ignacio de Lo-

yola, al que muchos se la han atribuido equivocadamente, pese a que es varios siglos anterior.

1. *Orígenes y autor.* Consta su existencia en el siglo XIV, al menos en una docena de manuscritos. El más antiguo de ellos parece ser un códice del British Museum (ms. Harley 2253) de hacia 1314-20. Ya en el mismo siglo XIV aparece traducido al francés, al alemán, al holandés y al italiano. De entre los testigos de ese siglo podemos señalar a la mística dominica Margarita Ebner (1291-1351), que rezaba nuestra oración; un testimonio singular de España: una inscripción de hacia 1364 en el Patio de las Doncellas del Alcázar de Sevilla, en el que se reproduce el A. (con errores textuales, atribuibles al artesano mudejar).

El primer manuscrito conocido coincide cronológicamente con el pontificado del Papa de Avignon y Juan XXII (1316-1334), y así en diversos manuscritos antiguos se le atribuyen a Juan XXII la autoría de la oración y la concesión de numerosas indulgencias. Los autores descartan lo primero, puesto que se le asignan otras oraciones y peticiones que ciertamente no compuso, y la atribución viene probablemente por una confusión entre el que concedió las indulgencias y el autor. Sí es más posible que la indulgenciara, aunque también se le atribuyeron indulgencias apócrifas.

Los *Libros de Horas*, que contenían los Oficios de la Virgen y de los Difuntos y eran los manuales de piedad por excelencia en los siglos XIV al XVI, añadían frecuentemente el A., demostrando que era entonces una de las oraciones más populares. Los oracionales (que contenían oraciones, no oficios) también se enriquecían con el A. (Leturia 1948, 7-8). Y la llegada

de la imprenta contribuyó a difundirlo en todo libro de devoción (Baesten 1883, 640-644).

2. *Contexto y orientación.* Aunque desconocemos su autor, sí entra de lleno en la devoción a la humanidad y a la pasión de Cristo, tan propia de aquellos siglos, caldeada en los monasterios y entre el pueblo por S. Bernardo y S. Francisco de Asís. Otra devoción que impregnaba la vida cristiana de entonces era la de la Eucaristía, potenciada por la reciente institución de la fiesta del *Corpus Christi* por Urbano IV en 1264. Aunque parecen distintas, se suele relacionar la devoción a la Eucaristía de entonces con la de la humanidad de Cristo, especialmente en la fiesta del Corpus, puesto que se focaliza en el Cuerpo y Sangre de Cristo. De hecho ambas devociones están unidas históricamente en el *Anima Christi*.

Primero, porque el A. resumía perfectamente esta espiritualidad medieval, al dirigirse expresamente a la sagrada humanidad de Cristo: su alma, su cuerpo, su sangre, sus llagas..., y con un claro enfoque hacia la Pasión. Pero, además, en la Edad Media era sobre todo una oración vinculada a la Santa Misa y a la elevación de la hostia y el cáliz. La elevación fue la innovación más importante de la Misa en la Edad Media, pues hizo de la consagración su punto culminante. Por otra parte, los fieles sentían una gran devoción en ver la sagrada hostia, a la que saludaban con invocaciones privadas. Se conocen 51 fórmulas, generalmente rítmicas, de invocación, fe y amor al Santísimo Sacramento para el momento de la elevación, conservadas en los oracionales y en los *Libros de las Horas*. Las tres fórmulas más famosas de esta literatura semilitúrgica

eran el A., el *Adoro te devote* y el *Ave verum* (Dumoutet 1931; Cecchetti 1950). En efecto, en los manuscritos y libros antiguos se transcribía el A. como una oración para la elevación de la Misa, o bien para la comunión. Después de la Edad Media, ha seguido vinculado a la Eucaristía, principalmente como oración de acción de gracias después del santo Sacrificio, como se puede ver en el *Misal Romano*. En los aún recientes enquiridiones de indulgencias era la primera oración de la sección *Ad lesum in Sanctissimo Sacramento*. Por fin, cuando se musicaliza, es un motete eucarístico o canto para la comunión.

Es decir, en la Edad Media los fieles llegaban a la Misa con su devoción tierna y compasiva a la humanidad sufriente del Salvador, de tal modo que al acercarse a la Eucaristía entreveían su pasión, su cruz, su sangre, sus llagas. Al mismo tiempo realizaban un profundo acto de fe y de amor en la presencia real de Cristo, con su cuerpo, su sangre, su alma y su divinidad, mostrando también una fe profunda en la eficacia redentora de la Eucaristía ("santifícame, sálvame..⁷"). Era un acto de comunión espiritual, cuando aún no se practicaba la comunión frecuente.

Esta es su historia en sus comienzos, pero el A. no es una oración temáticamente eucarística (como lo es el *Adoro te devote*), y sirve para cualquier momento de la vida. Por eso S. Ignacio la propone en los *Ejercicios*.

3. *Texto.* Naturalmente, en los manuscritos medievales se encuentran diferencias en el texto, el cual no quedó fijado hasta el siglo XVI. Copio (García-Villoslada 1979,125) el del primer manuscrito que se conoce (el ms. Harley 2253), pues es

muy sobrio (podría ser el original) y su texto contiene el núcleo de todos los posteriores: "Anima Christi sanctifica me./ Corpus Christi salva me./ Sanguis Christi inebria me./ Aqua lateris Christi lava me./ Passio Christi conforta me./ O bone Jhesu exaudi me./ Et non me permitas separari a te./ Ab hoste maligno defende me./ In hora mortis voca me./ Et pone me iuxta te/ Ut cum angelis tuis laudem te/ in secula seculorum. Amen"⁷.

Esporádicamente se encuentran multitud de variantes que no llegaron a cuajar: la añadidura de invocaciones: a la lanza, la cruz..., y sobre todo al sudor ("Sudor Christi, sana me"; "Mors Christi, vivifica me", etc.); las paráfrasis ("Anima Christi sanctissima sanctifica me", "Corpus Christi sacratissimum salva me", etc.; o con el adjetivo antepuesto: "O beatissima Anima Christi, sanctifica me"; también en nuevas invocaciones, como "O benedicta sepultura Christi, accipe me in te"). Hay que reconocer que todas estas barroquizaciones diluyen la fuerza de las jaculatorias, les quitan eficacia y las hacen menos penetrantes.

Una invocación que se ha echado de menos es la del corazón, falta que se quiso suplir. En un antiguo manuscrito italiano se encuentra "Amor Christi purifica me", en otro alemán del siglo XV se dice "In deinem göttlichen Herzen berge mich" ("En tu divino corazón me pongo a salvo"). Pero será sobre todo a partir de la nueva devoción al Corazón de Jesús, cuando la intercalación del corazón se hizo frecuente. Se pide que el Corazón de Jesús me reciba (el tema tan tradicional del Corazón de Jesús como morada) y, sobre todo, que me inflame: "Cor Christi, accende me" ("Corazón de Cristo, inflámame"). También se hicieron imitaciones del A. con todas las in-

vocaciones dirigidas al Corazón de Jesús (García-Villoslada 1979, 140-144; Verd 1987).

Volviendo al texto primitivo, fuera de detalles menores (como "Et non me permitas separari a te"; "in hora mortis", sin "meae"), las principales diferencias de los textos más antiguos respecto al *textus receptus* actual son las tres siguientes: la falta del verso 7 con el "Intra tua vulnera absconde me"; en el verso 11 se dice "Et pone me iuxta te", en lugar de "Et iube me venire ad te"; y en el penúltimo verso: "cum angelis tuis", en vez de "cum sanctis tuis".

De estas tres variantes, la tercera es la menos importante, aunque feliz. Ya entre las glosas encontramos "Ut cum angelis et archangelis tuis laudem te"; "Ut cum angelis et sanctis tuis laudem te"; o bien, "Ut cum sanctis angelis tuis laudem te". La doble mención rompía la simplicidad tan acertada de esta oración. Por otra parte, los que rezaban estas paráfrasis no conocían naturalmente el original, y al final se decantaron por los santos en lugar de los ángeles. En mi opinión fue una solución afortunada, por ser sencilla y más universal.

Pero los dos cambios más importantes son los de los versos 7 y 11. Todos los autores consideran muy afortunada la añadidura del verso 7, una de sus más encendidas, místicas y entrañables jaculatorias: "Intra tua vulnera absconde me". Se añadió en el siglo XV, aunque la devoción a las cinco llagas y el deseo de refugiarse en ellas, principalmente en la del costado de Cristo, es anterior. Aunque es difícil datar los manuscritos, se encuentra esta jaculatoria en algunos del siglo XV, y, ya en la época de la imprenta, aparecía en el *Hortulus animae*, un devocionario que tuvo muchas edi-

ciones, desde su primera impresión comprobada en 1498. Esta obra tuvo una gran importancia para nuestra oración, como vamos a ver.

Sin embargo, la sustitución del "Et pone me iuxta te" por "Et iube me venire ad te" ha sido mal apreciada por la crítica. Scheppens señala que, mientras el texto original es progresivo: "In hora mortis meae voca me./ Et pone me iuxta te." ("en la hora de mi muerte llámame, y ponme junto a ti"), el *textus receptus* es tautológico: "In hora mortis meae voca me./ Et iube me venire ad te." ("en la hora de mi muerte llámame, y mándame ir a ti"). Se dice lo mismo dos veces. Otros contrastan el vigoroso original ("Et pone") con la débil y descolorida sustitución ("Et iube"). Las dos invocaciones "Et iube me venire ad te / Et pone me iuxta te" se yuxtaponían a veces en manuscritos (cf. Thurston 1937, 671) e impresos (*Liber sacerdotalis*, Venecia 1523). Pero lo que más sienten los autores jesuítas es que así se ha perdido una idea central y una expresión muy querida de S. Ignacio. Lo veremos al final.

4. *Elección del texto definitivo.* Estas tres variantes principales siguieron siendo minoritarias hasta que se creó el *textus receptus*. Su inclusión se debe a la influencia de los jesuítas. Algunos autores se han preguntado si es que S. Ignacio prefería esta redacción o si es que era la usual en España, echando de menos un estudio de los *Libros de Horas* españoles. Este estudio lo realizó el P. Leturia: examinó 57 *Libros de Horas* manuscritos españoles y 21 ediciones impresas en España. De los manuscritos 12 tienen el A., de ellos sólo dos traen el "Intra tua vulnera absconde me" y, de estas dos, una como un añadido al margen. De los *Libros de Horas*, impre-

sos antes de la muerte de S. Ignacio, ninguno tiene esa jaculatoria. Por otra parte, esos 12 ejemplares manuscritos y todos los impresos antes de la muerte del santo, tienen sólo el "Pone me iuxta te". Esta variante era mayoritaria fuera de España. Además, ningún ejemplar pone solo "cum sanctis tuis", aunque algunos pocos tienen la doble mención de los ángeles y los santos. En suma, el texto común en España era el primitivo (Leturia 1948,38, lo transcribe y lo fotografía tomándolo del *Libro de Horas* de Carlos V).

Aunque el A. faltara en la mayoría de los *Libros de Horas* españoles (como también en la mayoría de los extranjeros), era bien conocido en España. Pues, además de la temprana inscripción del Alcázar de Sevilla de 1364, se hizo otra, medio siglo después, en 1412, en una sala del Alcázar de Segovia, como descubrió Leturia (Leturia 1948, 40-42). Nuestra oración se mencionaba hasta en las comedias (Torres Naharro, Gil Vicente), como conocida de los labradores, las mozas, los caballeros y los condenados a muerte al prepararse para bien morir (Leturia 1948, 40). Todo esto implica que también se transmitía por otros medios además de los *Libros de Horas*: constaba en devocionarios. La más antigua traducción española que conoce y reproduce el P. García-Villoslada (García-Villoslada 1979,133), está en el manuscrito 6539 de la Real Academia de la Historia, de fines del siglo XV o principios del XVI.

Por tanto, S. Ignacio conoció el A. en España, donde era popular: usaba desde Manresa un *Libro de Horas* (libro que solía pertenecer al ajuar de un caballero) para rezar las de Nuestra Señora (cf. [Au 28]; otros testimonios en Leturia 1948, 3,16-20). Pero el texto que rezaba S. Ignacio en su patria no era el que se con-

vertiría en el *textus receptus*. Este lo pudo conocer en París, en Venecia, en Roma, pero intentar precisarlo es un ejercicio de imaginación.

4.1 *La fijación del texto*. En las primeras ediciones del libro de los *Ejercicios*, realizadas bajo S. Ignacio y sus dos sucesores españoles, no se incluía el A., igual que faltaba en el original del santo. La primera vez que se imprimió en el libro de los *Ejercicios* fue en la edición de 1576, hecha en el Colegio Romano, en el generalato del P. Everardo Mercuriano. Desde entonces se tomó la costumbre de incluirlo en el libro.

El texto incluido en 1576 (cf. Leturia 1948, 37) es exactamente el mismo que se ha convertido en el *textus receptus* y aparece en el *Misal* actual. Lo cual muestra que, pasada la época de los *Libros de Horas*, fue el libro de los *Ejercicios Espirituales* su principal difusor por todo el mundo. Ahora bien, ¿de dónde tomaron esa versión los editores jesuitas de 1576, siendo así que las tres variantes principales seguían siendo minoritarias? Probablemente de un devocionario muy popular en Alemania, Francia, Flandes e Italia (pero no en España), el *Hortulus animae*, ya mencionado, pues, como han advertido distintos autores, su A. coincide sílaba por sílaba con el de los *Ejercicios* de 1576. El P. García-Villoslada (García-Villoslada 1979, 137) reproduce el texto que aparece en la edición de Estrasburgo 1500 (aún un incunable) y, fuera de un "et", es exactamente el mismo. De modo que el camino parece haber sido éste: Del *Hortulus animae* pasó a las ediciones de los *Ejercicios* desde 1576 y de ahí al *textus receptus*.

¿Era este el texto preferido de S. Ignacio? No hay argumentos que lo apoyen. El santo recomien-

da la oración, pero no la transcribe, por suponer que era casi tan conocida como el Ave María. Además, hay una razón en contra: falta el verso "Et pone me iuxta te", tan conforme a su espiritualidad. Fuera de este cambio discutible, el texto que eligieron los jesuitas en 1576, en medio de aquella maraña de variantes, fue el mejor, por su concisión y por la inclusión del "intra tua vulnera", así como de dos pequeñas pero afortunadas variantes: "in hora mortis *meae* voca me" y "ut cum *sanctis* tuis laudem te".

5. *S. Ignacio y la Compañía de Jesús*. San Ignacio recomienda cuatro veces el A. en el libro de los *Ejercicios*: en los triples Coloquios (cf. [*Ej* 63.147]), poniéndolo al nivel del Ave María y del Padre Nuestro, y en el segundo y tercer Modo de Orar (cf. [*Ej* 253.258]), también junto al Credo y la Salve. S. Ignacio consiguió que Paulo III concediera indulgencias para quienes rezaran esta oración (Scheppens 1935, 703 nota 2; Leturia 1948, 36).

El Beato Pedro Fabro fue devotísimo de esta oración (Leturia 1948, 36), y el P. Fabiano Quadrantini la llamaba en 1591, una oración propia de la CJ: "devota oratio, nostraque Societatis propria" (D35, 15; *MEx* II, 760). Los devocionarios de las Congregaciones Marianas la difundían (Baesten 1883, 642-643). Sin duda es una oración que encaja totalmente en la espiritualidad ignaciana y en el libro de los *Ejercicios*, tan cristocéntricos ambos.

Como a partir del siglo XVI se difundía principalmente a través de los *Ejercicios Espirituales*, no es de extrañar que fuera de la CJ se le atribuyera a S. Ignacio; aunque se ve claro en el libro de los *Ejercicios* que S. Ignacio la recomienda como

una oración de uso común, como el Credo o el Ave María. Pero esa atribución estaba tan difundida que llegó hasta los mismos libros litúrgicos oficiales bajo el título de "Aspiraciones S. Ignatii ad Sanctissimum Redemptorem", como en el *Breviario* (desde mediados del siglo XIX hasta la edición típica de San Pío X) y en el mismo *Misal Romano* (comprobado hasta 1951). Después se quitó justamente la atribución al santo. Con todo, esta atribución sigue reapareciendo esporádicamente, y, por supuesto, en Internet.

6. *S. Ignacio y el "Tone me iuxta te"*. Alguno ha pensado que la invocación "Et pone me iuxta te" se cambió porque pudo parecer pretenciosa. Pero ya señala Fischer (Fischer 1985,191) que coincide con una antífona del Oficio divino del tiempo de Pasión, ya en uso en aquel tiempo: "Libera me, Domine, et pone me iuxta te". Es, pues, una petición completamente normal. Para el mismo Fischer (Fischer 1951, 194) resulta evidente que se apoya en el *consedere* de E/2,6: "nos con-resucitó y nos *con-sentó* en los cielos en Cristo Jesús" (véase también *Ap* 3, 21)". De cualquier modo, parece claro por el contexto que el "Pone me iuxta te" tiene en esta oración un sentido escatológico. El orante le pide al Señor que "le llame en la hora de su muerte y le ponga junto a sí". Un punto final de intimidad y de amor eternos junto a su Señor.

En S. Ignacio esta expresión tenía un sentido místico. Se encuentra en la importantísima visión de La Storta: "Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir Misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo. Y estando un día, algunas millas antes de lle-

gar a Roma, en una iglesia, y haciendo oración, sintió tal mutación en su alma y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo" [*Au* 96]. Y en su *Diario espiritual* lo recuerda como una gracia especialísima: "Y pareciéndome en alguna manera ser obra de la Santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo." [*De* 67].

S. Ignacio no especifica el sentido de su petición a la Virgen, pero podemos recurrir al libro de los *Ejercicios*. "Ponerle" con su Hijo equivale a "ser recibido" por Cristo. Es lo que pide a María, "ser recibido" por Cristo, en el coloquio de las Dos Banderas: "Un coloquio a nuestra Señora por que me alcance gracia de su Hijo y Señor, para que yo sea recibido debajo de su bandera, y primero en suma pobreza espiritual, y si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no menos en la pobreza actual; en pasar oprobrios y injurias por más en ellas le imitar" [*Ej* 147]. En la oblación al Rey eternal había pedido lo mismo, ser recibido por Cristo para imitarle en su abajamiento: "que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, solo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [*Ej* 98]. Lo que se repite en el tercer grado de Humildad: "quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobrios con Cristo lleno dellos que honores" [*Ej* 167]. Es estar con Jesús con una imitación e identificación plenas con él, lo que se expresa en el "conmigo" del 2.1 punto de la medi-

tación del Rey temporal: "quien quisiere venir conmigo [...] ha de trabajar conmigo [...] porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos" [Ej 93].

S. Ignacio pedía que se hiciera una realidad su aceptación por Cristo (ser recibido por Cristo, estar con Él bajo su bandera) y su identificación con él ("imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor" [Ej 167]). Pero esa imitación era precisa y concretamente en su pobreza, sus vituperios e ignominias. Es la identificación total con Cristo doloroso ("dolor con Cristo doloroso" [Ej 203]), al estilo de S. Pablo: "Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo sino que Cristo vive en mí" (Gal 2, 19-20); "porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios" (Col 3, 3).

El santo le pedía a la Virgen ser puesto con Cristo, para poder celebrar dignamente su primera Misa, a cuya preparación dedicó más de un año. El resultado fue mayor de lo que podía esperar, pues fue el mismo Padre el que le pidió a su Hijo, con la Cruz auestas, que recibiera a S. Ignacio como servidor suyo: "Quiero que tomes a este como servidor tuyo"; pues "nadie puede venir a mí, si el Padre que me ha enviado no lo trae" (Jn 6, 44). Y es el Hijo, quien lo toma como servidor: "Quiero que tú nos sirvas" (cf. FMII, 133). San Ignacio queda asociado a Cristo, pero concretamente a Cristo con la Cruz auestas (pobreza, vituperios, injurias...). De esta forma Ignacio puede afirmar con Pablo que "para mí vivir es Cristo y morir una ganancia" (Flp 1, 21).

Visto todo lo anterior, se comprende que los estudiosos jesuitas

lamenten hoy que en el A. se haya perdido el "Pone me iuxta te", que está tan en consonancia con la mística de S. Ignacio. No se puede pensar en quitar el "Et iube me venire ad te", tras tantos siglos de tradición, pero se le podría añadir el "Et pone me iuxta te", como se hacía antiguamente en algunos manuscritos e impresos, no sólo por llevar la petición del orante a su culminación escatológica, sino por respeto al original.

Gabriel M^a VERD, SJ

Z' Coloquios, Corazón de Jesús, Cuerpo, Humanidad de Cristo, Modos de Orar, Oración.

Bibl.: AA. VV., "Quel est l'auteur de la prière Anima Christi?", *Collection de la Bibliothèque des Exercices de St. Ignace* 43 (1913); BAESTEN, V., "Une inscription latine a Séville et la prière 'Anima Christi' dans les Livres d'heures du Moyen Age", *Précis Historiques* 32 (1883) 630-647; CARAMAN, P., "Anima Christi", en *DHCJ*, 176; CECCHETTI, I., "Anima Christi, sanctifica me", en *Enciclopedia Cattolica* I, Città del Vaticano 1948, 1341-1342; ID., "Elevazione", en *Enciclopedia Cattolica* V, Città del Vaticano 1950, 226-228; DREVES, G. M., "Wer hat das Anima Christi verfasst?", *Stimmen aus Maria-Laach* 54 (1898) 493-504; DUMOUTET, E., "Aux origines des saluts du Saint-Sacrement", *Revue Apologétique* 52 (1931) 409-431; FISCHER, B., "Das Trierer Anima Christi" en *Trierer Theologische Zeitschrift* 60 (1951) 189-196; ID., "Pone me iuxta te - Setze mich zu dir. Ein velorengelegenes Motiv aus dem ursprünglichen Text des Anima Christi", *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (1985) 188-196; GARCÍA VILLADA, Z., "Nota sobre el origen y el autor del 'Anima Christi'", *EEc* 1 (1922) 376-379; GARCÍA-VILLOSLADA, R., "'Anima Christi'. Origen y evolución de esta plegaria medieval", *Man* 51 (1979) 119-144; LETURIA, P. DE, "Libro de Horas, Anima Christi y Ejercicios Espirituales de San Ignacio", *AHSI* 17 (1948) 3-50 (reed. en ID., *El II*, Roma 1957, 99-148); NATALINI, T., "Nuove fonti per la preghiera Anima Christi", *Divinitas* 8 (1964) 284-295; OLDENBOURG, M. C., *Hortulus animae [1494J-1523. Bibliographie und Illustration*, Ernst Hauswedell, Hamburg 1973; PASTÉ, R., "Quis es auctor invocationis 'Anima

Christi?", *Ephemerides Liturgicae* 41 (1927) 306-313; POLGAR, L., *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus 1901-1980 I*, Roma 1981, 294-295; SCHEPPENS, R., "Pour l'histoire de la prière Anima Christi", *NRTh* 62 (1935) 699-710; THURSTON, H., "Anima Christi", en *DS* I (1937) 670-672; ID., *El origen de las oraciones*, Barcelona 1956, 49-66; VERD, G. M., "Cor Christi. Adaptaciones del 'Anima Christi' al Corazón de Cristo", *Man* 59 (1987) 3-28; VILLER, M., "Aux origines de la prière 'Anima Christi'", *RAM* 11 (1930) 208-209; WALZ, A., "La plegaria 'Alma de Cristo'", *Teología Espiritual* 8 (1964) 125-134.

ANOTACIONES

2. *Dónde y cuándo*. Sobre la fecha y lugar de redacción de las a. hay diferentes opiniones. V. Larrañaga distingue claramente el cuerpo de los *Ejercicios* y los materiales que o le preceden o le siguen (Larrañaga 1956, 152). En su opinión, las a. forman un grupo de documentos nuevos con que se abren la *Versio Prima* y el *Autógrafo* [Ej 1-20] (cf. *MEx* I, 140-163) y forman parte de las innovaciones que hizo Ignacio a su llegada a Roma, cuando comenzó a instruir a sus compañeros para que fuesen directores de *Ejercicios*. Se apoya en que están ausentes en el texto de Helyar (*MEx* I, 425), a no ser por una alusión a lo que podría ser el origen de la a. quinta y, además, en que en el texto de Pedro Fabro no aparecen al principio del texto sino al final, entre los tres Modos de Orar y las Reglas de discreción de espíritus (*MEx* I, 492-496). En favor de esta opinión añade que, en este texto, su número es de dieciocho y no de veinte, así como que en el texto de la número 18^a se insertan textos incompletos de las a. décima y vigésima. En cambio, según Leturia, Watrigant y Codina, debemos fijar la fecha de composición de las veinte a. en los

últimos años de París, entre 1534 y 1535 (Leturia 1941, 21; Calveras 1962, 71; Watrigant 1897, 69-71; Codina 1926, 133-147). Probablemente en Roma sufrieron un proceso de acomodación semejante a otros textos. Nosotros nos inclinamos también por esta tesis.

Las veinte a. [Ej 1-20] forman un pequeño *Directorio* con el cual se abre el libro de los *Ejercicios* (González 2002, 75). Forman un bloque completo con una apertura y un cierre que define lo que son los *Ejercicios* y su finalidad.

2. *Etapas redaccionales*. Este bloque fue objeto de cuatro etapas redaccionales sucesivas (Arzubialde 1991, 35):

2.2. En el texto de Helyar y antes de los exámenes y ejercicios de la Primera Semana, se había puesto la a. quinta, que describía la disposición ideal de quien quería encontrarse con Dios y hacía los *Ejercicios* (*MEx* I, 429). Por la literalidad de la traducción y las huellas de un latín deficiente, se supone que fue la obra de un primer traductor, quizá el mismo Ignacio, que vio la necesidad de realizar una traducción decente para que pudiera circular entre los estudiantes y profesores de la prestigiosa Universidad de París. Sobre este punto se ha comentado que el latín de la primera traducción presentaba serias deficiencias que Ignacio no pudo superar, aun después de sus dos años de cursar Humanidades. Todo parece indicar que fueron obra de este primer traductor las a. 3, 5, 11, 12, 13, 16 y 20 (cf. Calveras 1962, 71).

2.2. La segunda etapa redaccional se reconoce por el latín del primer colaborador que bien pudo haber sido Pedro Fabro, que regula la intervención del que da los *Ejerci-*

cios (Bernard-Maître 1926, 86-87). Este primer colaborador de Ignacio tuvo que corregir el latín de la primera traducción con palabras más adecuadas y un estilo más elegante. Para ello es probable también que haya intervenido Salmerón, quien tachó todo lo llamativo y lo sustituyó con formas correctas y elegantes. En favor de que pudo haber sido Fabro el primer colaborador en la traducción está también el conocimiento imperfecto del castellano, ya que en varias ocasiones su intervención desfiguraba el sentido exacto del texto ignaciano (Calveras 1962, 78-79). Por otra parte, este primer colaborador de Ignacio debió de haber permanecido con él en Roma cuando se preparaba la traducción definitiva. La obra de este traductor contiene concretamente la 6, 7, 8, 10 y 17. En éstas se citan las dos series de Reglas para discernir espíritus, por lo que se supone que son posteriores a la redacción de las Reglas. En cambio, la 2, la 14 y la 15, relacionadas con la práctica de las elecciones, son más modernas, pues hay un grado superior de "clausulación", con el empleo del estilo periódico. Lo mismo vale para las a. primera y cuarta (Arzubialde 1991, 36; Calveras 1962, 72).

23. Las a. 8 y 19, que tratan de las aplicaciones de los Ejercicios a diversas clases de personas, presentan un latín correcto y elegante lo que indica que son la obra de otro traductor (Calveras 1962, 72). En el texto de Colonia (*MEx* I, 454-505) aparecen también los números sobre la confesión general con la comunión (cf. [*Ej* 44]) y la segunda parte de la a. vigésima que no aparecen en el texto de Helyar y que presentan un estilo bien distinto.

2.4. Uno de los últimos añadidos del primer corrector latino convertido en traductor fue el que se

refiere precisamente a la a. 18 sobre la forma de dar los Ejercicios leves, hasta la confesión del que es de poca capacidad natural y de quien no se espera mucho fruto. El texto Coloniense [*Ej* (C) 69-88] no registra los cambios: las a. son 18, con la a. 19 formando parte de la 18 y una nota que más tarde pasó a ser la a. 20. Cuando Ignacio revisó el conjunto de los *Ejercicios* debió de mejorar la redacción de esta última serie de a. que completaban las notas internas -que el P. Calveras llama "acomodaciones"-, y probablemente se las dio a traducir al primer corrector, quien hizo una muy buena traducción.

3. *Valor y función.* Para Arzubialde (Arzubialde 1991, 37), el texto de las a. responde finalmente a dos necesidades sentidas por Ignacio: según la primera, cuando él daba personalmente el "modo y orden" de los Ejercicios, descubría la necesidad de delinear claramente la actitud del ejercitante para ponerse en manos de Dios. Así, las a. que tratan de las "disposiciones que se requieren de parte del que se ejercita", que corresponden al tipo de texto que R. Barthes ha llamado "alegórico" (Barthes 1971, 48-49), describen las disposiciones que debe tener el que se ejercita en su proceder ante Dios. La segunda necesidad sentida por Ignacio surgió en el momento en que tuvo que instruir a sus compañeros sobre el modo de dar los Ejercicios a otros, en concreto sobre el modo y la materia de la entrevista. De esta necesidad surgió una especie de *Directorio* que contiene indicaciones prácticas sobre el papel del que da los Ejercicios en relación con quien los hace. Este sería, en lenguaje de Barthes, el texto "literal" (Barthes 1971, 47), que es el que Ignacio dirige a los directores.

Según Arzubialde (Arzubialde 1991, 37-38), las a. responden a esta necesidad.

El libro de los *Ejercicios* se puede dividir en tres partes: un prólogo, el cuerpo de la obra y los apéndices. Las "Anotaciones para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales que se siguen, y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir" [*Ej* 1] forman un conjunto de veinte disposiciones [*Ej* 1-20] (cf. *MEx* I, 140-163) que propiamente no son todavía el cuerpo de los *Ejercicios*, sino que forman una especie de prólogo del libro. Consiste en una sección introductoria o de avisos para orientar, como Ignacio mismo lo dice, tanto a quien ha de hacer los *Ejercicios* como a aquél que los ha de dar. Las a. constituyen un directorio sumario perfectamente delineado que se inicia con la a. 1, con la explicación del contenido del libro, y se cierra con la número 21, con una definición de lo que son los *Ejercicios* y su finalidad. En su *Directorio*, el P. Miró, contemporáneo de Ignacio, mencionaba que las a. se habían añadido para evitar malos entendidos entre el que da los *Ejercicios* y el ejercitante (D22-23, 6-8).

Las a. están destinadas fundamentalmente al acompañante de *Ejercicios* con el objeto de proporcionarle un doble tipo de ayuda: a sí mismo en su papel de acompañante y una orientación para quien ha de hacer la experiencia de oración. Su objetivo es teórico-práctico. Teórico en cuanto que dan una serie de principios, algunos de valor general y permanente y otros de carácter limitado, que tanto el que da los *Ejercicios* como quien los hace deberán tener en cuenta para alcanzar "inteligencia" del fin de los *Ejercicios*. El objetivo práctico será

el de "ayudarse", es decir, tomar en consideración lo que el ejercitante ha de hacer para colaborar con Dios en la obra que se ha de comenzar en conjunto. La obra del Espíritu será primordial, la más importante; sin embargo, el ejercitante necesitará poner mucho de su parte para que, con la ayuda del acompañante, la obra común llegue a buen término. Se trata de aportar los principios orientadores para que, en una obra de tres -Dios, el ejercitante y el que da "modo y orden"-, se obtengan los fines para los cuales ha sido prevista.

Las a. indican lo que ha de hacerse en común para que la obra se lleve a cabo con docilidad y fidelidad a los planteamientos previstos, a la organización tal y como está planeada, a los pasos progresivos que han de darse en su momento preciso, etc. Todas estas indicaciones deben llevarse en un plano dual, es decir, el que da los *Ejercicios* deberá dar determinadas indicaciones; el ejercitante, por su parte, deberá recibirlas con docilidad y un respeto disciplinado y responsable.

En la primera a. el autor explica qué es lo que entiende por "Ejercicios Espirituales", esto es, un período de entrenamiento análogo en su orden a los períodos de entrenamiento físico, recordando quizá las palabras paulinas que comparan el itinerario espiritual con las competiciones en el estadio y con los períodos de preparación intensiva (cf. *ICor* 9, 24ss). Un deportista pasea, camina, corre para ponerse en forma y competir dignamente; un ejercitante hará lo mismo con todo el complejo de sus facultades superiores puestas al servicio de la Gracia. El acompañante de *Ejercicios* será el entrenador; el acompañado, quien se en-

trena para alcanzar la meta. Quien quiera encontrar la voluntad de Dios no puede ser eximido del trabajo de poner lo mejor de sí para descubrir lo que Dios quiere de él; para quien quiere apartar de su vida toda afección desordenada, será imprescindible hacer el trabajo personalmente. De la misma manera que el deportista que se entrena ha de competir, el ejercitante no puede ser suplido por nadie, tiene que hacer el mayor esfuerzo y, según sus propias capacidades y fuerzas, dar la batalla. El ejercitante bien dispuesto y preparado se dejará llevar por las inspiraciones divinas; lo hará con la ayuda y consejo de un buen acompañante espiritual que le ayude a discernir las mociones que el Espíritu le inspire, en soledad, en íntima comunicación y contacto con el Señor, ante quien implora que le dé a conocer la voluntad sobre sí y sobre su vida.

En los Ejercicios se lleva a cabo una lucha por apartar de sí aquellos aspectos negativos que impiden a la persona relacionarse mejor con el Señor y con los hermanos y trabajar por un Reino común. Por tanto, el ejercitante se esfuerza en hacer consciente y desechar todo aquello que le impide vivir en plenitud. Asimismo, intenta buscar y hallar la voluntad de Dios sobre sí, sobre su vida, sus cosas, su entorno y así encontrar la felicidad y su propia salvación, realización, liberación.

A lo largo de los años, algunos acompañantes han visto los Ejercicios como una "escuela de perfección"; otros, en cambio, los ven como una "escuela de elección". Fessard recoge lo dicho por varios autores y se inclina por afirmar que los Ejercicios bien pueden dirigirse con las dos tendencias, es decir, son

vitales para favorecer una elección y para la santificación del alma (Fessard 1956, 303). Los Ejercicios son, asimismo, una "escuela o taller de conversión" (González 2002 y 2002^b), que se ofrece a todos aquellos que estén sedientos de encontrar un camino mejor para sí y los demás. Las a. guían en ese camino y llevan por senda segura al ejercitante que, siguiendo los pasos de Jesús al estilo de Ignacio, se aventura en un camino de búsqueda para dar respuesta a sus necesidades más íntimas y personales, a sus deseos de vivir en comunión con el Señor y los hermanos (González 2002, 275ss). Las a. son una expresión pedagógica concreta de esa escuela de conversión.

La a. quinta nos indica que los Ejercicios son para quienes tengan realmente deseos de entregarse sin reservas, con magnanimidad absoluta, que quieran dejarse hallar por la voluntad de Dios y convertirse a una vida totalmente dirigida por Él y donde Él sea el único absoluto. Los Ejercicios son para quienes quieran optar por el "más", para quienes estén dispuestos a dar lo mejor de sí en la búsqueda de ideales y utopías dignos de mayor estima y momento, tanto en la elección de su estado de vida o en la reforma de cómo vive y actúa. Se dirigen a aquellos que quieran y acepten arriesgarse "para venir en perfección en cualquier estado o vida" [*Ej* 135] y, al término del entrenamiento espiritual, estén dispuestos para que puedan "en todo amar y servir a su divina majestad" [*Ej* 233].

Escuela de conversión y escuela de elección se juntan en un solo propósito buscado por los Ejercicios. Ambos aspectos permitirán al ejercitante ordenar su vida y conformarla con la voluntad de Dios.

La búsqueda se da de lleno en el retiro pero no termina con él, sino que ha de continuar en la vida de modo que se logre descubrir la voluntad divina en todas las cosas y a todas las cosas en Dios por medio del amor lúcido, que sabe elegir, la "discreta caridad" ignaciana.

4. *Estructura.* Las a. segunda, tercera y cuarta elaboran un modo general de proceder. A partir de la segunda se dan una serie de indicaciones al ejercitador sobre la manera como ha de conducirse con el ejercitante. Estas indicaciones se distribuyen en grupos o bloques (González 2002^a, 104).

4.1. *El primer bloque* está constituido por las a. 2, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15 y 17, que especifican cuál debe ser el papel de quien acompaña los Ejercicios. En este bloque sobresa la mención de que "no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2]. Ignacio habla de la persona que "da modo y orden", explica la distribución del tiempo de los Ejercicios en cuatro Semanas y la conveniencia de que hagan las adaptaciones necesarias en beneficio de quien se ejercita, de manera que el retiro termine aproximadamente en treinta días [Ej 4]. Se introducen las palabras "consolación", "desolación" y "adiciones" [Ej 6], y se dan las indicaciones para comprender al ejercitante y acercarse a él según su naturaleza, a fin de que pueda descubrir las trampas del "enemigo de natura humana" [E; 7]. Nos previene contra las tentaciones con apariencias de bien, que es cuando procede aplicar las Reglas de discernimiento de la Segunda Semana (cf. [Ej 10]). Además, si el ejercitante vive momentos de consolación y gozo, el ejercitador debe estar atento para evitar que se haga

cualquier tipo de promesa o voto, siempre en consideración a la persona que se ejercita, pues viendo su "subyector" se ha de discernir lo que le pueda servir de ayuda o estorbo (cf. [Ej 14-15]). Haciendo énfasis en la libertad, quien da los Ejercicios no ha de pretender saber los pensamientos y pecados de quien los hace, sino solamente ha de ser informado de las "agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen" para que, de acuerdo con su situación, se le den unos u otros ejercicios [Ej 17]. Ignacio se está refiriendo a los "tres pensamientos" a que hace mención en el Examen general de conciencia. Aunque todos los pensamientos están en mí, sólo uno es "propio mío" [Ej 32], y los otros dos vienen de fuera, uno del buen espíritu y otro del malo.

4.2. *Un segundo bloque*, las a. 6 y 17 (González 2002^a, 115) se refiere a la forma como el ejercitante se ha de conducir con el ejercitador. En este bloque se insiste en la importancia de que el ejercitante informe al acompañante sobre las consolaciones y desolaciones a que le mueven los diferentes espíritus que en su ánimo se causan. Asimismo, ha de informar de cómo cumple las Adiciones, y si hace los Ejercicios en el tiempo previsto y de la forma como le ha sido indicada, si con diligencia y orden, etc. (cf. [Ej 6]). Deberá informar al que da los Ejercicios de las diferentes mociones que se originan en su interior, asumiendo que no está obligado a relatar sus pecados o pensamientos más profundos a quien dirige los Ejercicios, porque es mejor que se confiese con un sacerdote diferente al acompañante.

4.3. *En el tercer bloque* (González 2002^a, 118), a. 2, 11, 12, 13, 16 y 17, encontramos las indicaciones

concernientes al ejercitante y su comportamiento consigo mismo. Se dice que el ejercitante discurrirá la historia que le sea propuesta por el que da los Ejercicios, "raciocinando por sí mismo, y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propia, quier sea en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fruto espiritual" [Ej 2]. Será necesario que trabaje en la Primera Semana para alcanzar la cosa que busca, sin querer pasar a la Segunda como si en ésta ninguna cosa buena esperase hallar (cf. [Ej 11]). Por otra parte, el que da los Ejercicios ha de ser firme en pedir que se cumpla el horario dispuesto para cada bloque de oración. Del mismo modo, si el ejercitante se siente tentado por el enemigo con la intención de querer disminuir la hora, se ha de pedir más que la hora normal (cf. [Ej 12]). Se requiere "alguna cosa más de la hora cumplida; porque no sólo se avece a resistir al adversario, mas aun a derrocallo" [Ej 13]. El "hacernos indiferentes a todas las cosas criadas" es condición existencial para que se dé la indispensable disposición del ejercitante de encontrar sólo a Dios y su voluntad. Se buscará sólo "su divina majestad, ordenando sus deseos [haciendo que ahora brote] sólo servicio, honra y gloria de la su divina majestad" [Ej 16].

Las actitudes del ejercitante respecto a Dios, nuestro Señor, ocupan otra sección de las Anotaciones; como un cuarto bloque (González 2002^a, 123) están agrupadas las 3, 5, 16 y 20. Aquí se recomienda que al hablar con Dios o con sus santos, ya sea vocal o mentalmente, el ejercitante deberá hacerlo con la mayor reverencia de la que se re-

quiere cuando "usamos del entendimiento entendiendo" [Ej 3]. Se insiste en el importante hecho de que mucho aprovechará el ejercitante si entra a los Ejercicios "con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad" [Ej 5]. Esto se logrará si el que da los Ejercicios se dispone para dejar que el Señor obre más ciertamente en su criatura y todo se haga para su mayor gloria [Ej 16]. Y algo básico: para que el ejercitante encuentre la voluntad de Dios y aproveche en todo lo posible, será mejor cuanto más sólo y apartado se encuentre, ya que el alma se hace más apta para acercarse y llegar a Dios y más se dispone para recibir sus dones y gracias (cf. [E/20]).

4.4. *Un último bloque* (González 2002, 127), con las a. 18, 19 y 20, contempla las diferentes clases de personas que desean hacer los Ejercicios, las diversas disposiciones en que se encuentran, los varios momentos en que pueden vivir la experiencia de oración y búsqueda de la voluntad de Dios, así como los distintos tipos de Ejercicios en que pueden lograrlo. Estas tres a. son la máxima expresión de la idea de S. Ignacio sobre la universalidad de sus Ejercicios, es un instrumento para amplios sectores cristianos deseados de una conversión profunda. Las a. 18 y 19 expresan la adaptación de los Ejercicios en función de los ejercitantes. La 20, en cambio, expresa la adaptación de los ejercitantes a los Ejercicios, con el propósito de obtener el mayor fruto posible.

La a. 18 busca la adaptación en razón de una mayor fecundidad apostólica, de modo que se respon-

da a todos y que se obtenga un mayor fruto para Dios. La a. 19 prevé el caso de aquellas personas idóneas para los Ejercicios completos que no pueden apartarse de los negocios de su vida. A este modo de Ejercicios el P. González de Cámara llamó "abiertos" (FN 1,708), tomando en consideración que pueden practicarlos aquellos que, a pesar de sus buenos deseos y disposición adecuada, no pueden desembarazarse de sus ocupaciones habituales. La a. 20, por su parte, estipula una acomodación del ejercitante a los Ejercicios: quienes deseen vivirlos en forma completa han de aceptar los requisitos establecidos para que el retiro sea efectivamente ignaciano y siga fielmente las líneas heredadas de Ignacio.

J. Emilio GONZÁLEZ MAGAÑA, SJ

/ *Apartamiento, Ejercicios Espirituales (c), Ejercicios en la vida corriente, Ejercitados Ejercitante, Liberalidad, Modo y orden, Silencio.*

Bibl.: AA. VV. "La anotación 18 hoy", *CIS* 11 (1980) 97-109; ARZUBIALDE, S., *Ejercicios* 23-54; BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Éditions du Seuil, Paris 1971; BERNARD-MAÎTRE, H., *Essai historique sur les Exercices de Saint Ignace de Loyola depuis la conversion d'Ignace (1521) jusqu'à la publication du Directoire (1599)*, Museum Lessianum, Lovaina 1926; CALVERAS, J., "Estudios sobre la redacción de los textos latinos de los Ejercicios anteriores a la Vulgata", *AHSI* 31 (1962) 3-99; CODINA, A., *Los orígenes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Estudio histórico*, Barmes, Barcelona 1926; DALMASES, C. DE, "LOS Ejercicios dados según la Anotación 18; historia y método", *CIS* 10 (1980) 11-21; DOMÍNGUEZ, C., "Las Anotaciones a los EE. EE. y el psicoanálisis (II)", *Man* 60 (1988) 115-134; FES-SARD, G., *La Dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola I*, Aubier, Paris 1956; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "¿Apostamos, o no, por una espiritualidad para los laicos? Otra lectura de la Anotación 18ª", *Man* 67 (1995) 27-36; GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., *¿Inigo López de Loyola ¿Una*

historia de fracasos?, Sistema Educativo UIA-ITESO, México 2002; ID., *LOS Ejercicios: Una oferta de Ignacio de Loyola para los jóvenes*, Sistema Educativo UIA-ITESO, México 2002ª; GUIDETTI, A., "La Anotación 18; Método olvidado de Ejercicios Ignacianos", en *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966* (ESPINOSA, C. ed.), BAC, Madrid 1968, 620-630; IGLESIAS, L., "...se han de aplicar los tales Ejercicios' [EE. 18] (Anotación 18 y evangelización hoy)", *Man* 65 (1993) 251-268; LARRAÑAGA, V., *San Ignacio de Loyola. Estudios sobre su vida, sus obras, su espiritualidad, Hechos y Dichos*, Zaragoza 1956; LETURIA, P. DE, "Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la Compañía de Jesús (1521-1540)", *AHSI* 10 (1941) 16-59; WATRIGANT, H., *La genèse des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, Yvert et Tellier, Amiens 1897.

APARICIONES

A lo largo de todos los *Ejercicios*, Jesús aparece siempre como el Señor, el Resucitado y el Viviente, en particular en las meditaciones fundamentales como la llamada del Rey eternal [Ej 91-98] y Dos Banderas [Ej 136-148]. La oración en los *Ejercicios* se basa en la premisa de que ésta se dirige a Aquél que ha resucitado y que vive ahora glorioso junto a Dios y junto a su Iglesia. Además, los *Ejercicios* dedican un tiempo especial a la contemplación de Jesús Resucitado y en particular a sus apariciones: la Cuarta Semana expresamente hace mención de la gloria y del gozo de Jesús y del oficio de consolar que trae apareciéndose a sus amigos [Ej 221-224].

1. *El material* de las a. que se propone para la contemplación se presenta en dos momentos: algunas a. se mencionan brevemente en la exposición de la Cuarta Semana [Ej 218-229]; otras se tratan detalladamente en los "misterios

de la vida de Christo Nuestro Señor" [Ej 299-312]. En la lista de los misterios de Cristo nuestro Señor se señalan trece a. más la Ascensión: en total catorce contemplaciones. Estas proponen sucesivamente la a. a la Virgen María [Ej 229], a María Magdalena [Ej 300], a las mujeres junto al sepulcro [Ej 301], a los dos discípulos de Emaús [Ej 303], a los discípulos reunidos con excepción de Tomás y la a. a Tomás [Ej 304], la a. a siete discípulos que están pescando en el lago, en la que encomienda a S. Pedro las ovejas [Ej 306], la a. en la que Jesús manda a los discípulos a predicar por todo el mundo [Ej 307], la a. a quinientos hermanos que recoge *1 Cor* [Ej 308], la a. a Santiago que recoge también *1 Cor* [Ej 309], la a. a José de Arimatea [Ej 310], la a. a S. Pablo después de la Ascensión [Ej 311], y por fin, los cuarenta días durante los cuales Jesús se aparece a los apóstoles después de la resurrección y la Ascensión en el Monte de los Olivos [Ej 312].

2. *Eas referencias bíblicas de estas apariciones.* La de María no se menciona en los evangelios y S. Ignacio es bien consciente de ello. Dice que si bien ésta no se menciona en la Escritura es como si lo fuera, dado que la Escritura menciona que Jesús se apareció a muchos otros y la Escritura supone que nosotros tenemos entendimiento suficiente para comprender ciertas cosas. Aquí se cita la pregunta hecha por Jesús a los discípulos en *Mt* 15,16: "¿También vosotros estáis sin entendimiento?" [Ej 299]. Ignacio se nutre de la piedad medieval. En los libros que leyó al inicio de su conversión es mencionado, tanto en la *Vita Christi* (II, cap.70) como en el *Ejercitatorio* de García de Cisneros (cap.60). También lo pudo contemplar larga-

mente en el retablo "del Espíritu Santo" de la Seu de Manresa (pintado por Pere Serra en 1393-94), el cual dedica una escena a la aparición de Cristo a su madre. Tampoco tiene base bíblica la a. que presenta en duodécimo lugar, a José de Arimatea, para la cual apela a la pía reflexión y a la mención de la vida de los santos [Ej 310]. Ignacio lo leyó en el *Flos Sanctorum* (fol. 56) y en la *Vita Christi* (II, cap.75,2). Todas las demás a. tienen una clara referencia bíblica. Se añade la noticia de la a. de Jesús "en ánima a los padres sanctos del limbo" y se recuerdan otras muchas veces en que se apareció a los discípulos después de haber vuelto a tomar su cuerpo. Aquí S. Ignacio se basa en alusiones que se encuentran en los textos bíblicos y en antiguas tradiciones.

Todo esto manifiesta que S. Ignacio ha querido remitirse a un material lo más extenso posible en lo que toca a las a. del Resucitado, refiriéndose incluso a fuentes extrabíblicas. De esto se puede deducir la importancia que da a la Cuarta Semana, para introducir al ejercitante en lo que es la vida ordinaria de la Iglesia, la vida con Cristo resucitado y en la fuerza de Cristo resucitado.

Es sabido que los exegetas han discutido desde hace ya tiempo sobre la cronología de las a. y han encontrado dificultades a la hora de establecer un orden preciso y coherente. A S. Ignacio no parece preocuparle este problema y ordena las a. más o menos según la secuencia Jerusalén-Galilea, mencionando a continuación algunas a. particulares no localizadas (los quinientos hermanos, Santiago, José de Arimatea) y después la de Pablo, en la que advierte expresamente que ocurrió después de la Ascensión y por último, la Ascensión.

3. *La historicidad de las apariciones.* Meditando estas a., naturalmente surgirá la pregunta sobre su historicidad. Desde hace al menos tres siglos, los exegetas discuten acerca del carácter histórico de las a. y sobre su naturaleza. No parece necesario que el ejercitante entre en este tipo de reflexiones. Éste debe participar de la certeza que los primeros testigos han tenido de encontrar Resucitado al crucificado y gozar de su alegría. Esta certeza llena todo el NT más allá de las páginas que relatan las apariciones. Por ello sería oportuno introducir en las contemplaciones los pasajes, especialmente de las cartas paulinas, en los que se habla de la vida del Resucitado y de la vitalidad que comunica al creyente (p.ej. *Rom* 1, 4; 6, 4-11; 8,10-11 etc; *Col* 3, 1-4 etc). Pero estas consideraciones hacen insustituible dejarse impactar por la plasticidad imaginativa de los relatos. Las imágenes tienen su propia capacidad de evocación y de actualización de los misterios que narran.

4. *El espíritu con el que se deben meditar estos eventos.* Se trata de contemplar a Cristo, su gozo, su gloria, su capacidad de consolar [*Ej* 221-224]. Ello acontece de un modo diferente en cada aparición: en el pasaje con María Magdalena [*Ej* 300] tiene un marcado acento afectivo; en el pasaje de los discípulos de Emaús [*Ej* 303], un carácter cognitivo; en el lago de Tiberíades [*Ej* 306], un matiz activo... Al mismo tiempo, hay que caer en la cuenta de la importancia de la alternancia de a. y desapariciones, ya que en ello se manifiesta la pedagogía divina: cada a. es un paso hacia delante que incluye la evanescencia de la misma aparición. El reencontro con el Señor Resucitado no es una regresión a su vida anterior,

donde se le podía ver, oír y tocar, sino una progresión hacia un estado de vida todavía por conocer. En este sentido, se puede decir que todas las a. están marcadas por el "no me retengas" dicho por Jesús a María Magdalena (*Jn* 20,17). La exteriorización de la aparición debe convertirse en una interiorización de la vida del Resucitado, hasta llega a poder decir como S. Pablo que "ya no soy yo quien vivo, sino Cristo quien vive en mí" (*Gal* 2,20). De ahí que en esta Cuarta Semana S. Ignacio no explicita casi las contemplaciones que hay que hacer ni las desarrolle, porque a medida que se avanza en el itinerario de los Ejercicios, las pautas disminuyen ya que los ejercitantes han ido interiorizando el método. La propia contemplación necesita de menos mediaciones, ya que se alcanzan zonas más hondas donde son menos necesarias las palabras y las imágenes.

Por último, caigamos en la cuenta de que Ignacio no incluye el acontecimiento de Pentecostés. Con la Ascensión termina la última contemplación de los pasajes del NT. De aquí que la CAÁ haya sido llamada por algunos autores el "Pentecostés ignaciano".

Cario Maria MARTINI, SJ

/ Biblia y Ejercicios, Contemplación, Cuarta Semana, Imaginación, María, Misterios de la Vida de Cristo, Oración ignaciana.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., "Una lectura teológica de la aparición del Resucitado a Ntra. Sra. sobre dos traducciones castellanas del s. XVI", *Man* 64 (1992) 71-86; CORKERY, J., "Apparitions and experience", *The Way Sup* 99 (2000) 88-97; DEMOUSTIER, A., "La Contemplation et Tapparition du Christ a Notre Dame", *Christus* 33 (1986) 101-113; EDWARDS, R., "The Resurrection narratives today", *The Way Sup* 58 (1987) 47-55; ENDEAN, R., "'Our Lady' and the graces of the Fourth Week", *The Way Sup* 99 (2000) 44-

60; GUY, J.C., "l'apparition á Notre Dame", *Christus* 47 (2000) 236-242; KOLVENBACH, P.-H., "La Pascua de Nuestra Señora", *CJS* 19/2-3, nn.58-59 (1988) 143-159; LEPERS, E., "l'Ascension dans les Exercices", *Christus* 28 (1981) 98-109; RUFFING, J. K., "Resurrection faith in the midst of grief: where is the one that I love?" *The Way Sup* 99 (2000) 98-108; TEJERA, M.V. "La cuarta semana en la dinámica de los Ejercicios Espirituales", *Man* 59 (1987) 315-324.

APARIENCIA: / *Engaño*

APARTAMIENTO

Forma parte de los requisitos establecidos por la anotación vigésima para vivir en mayor profundidad los "Ejercicios completos", dados "exactamente" y "de modo perfecto". Hay una marcada insistencia en que "en los cuales, por vía ordenada, tanto más se aprovechará cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena; así como mudándose de la casa donde moraba, y tomando otra casa o cámara, para habitar en ella cuanto más secretamente pudiere; de manera que en su mano sea ir cada día a misa y a vísperas, sin temor que sus conocidos le hagan impedimento" [E/20].

De ese a. se siguen tres provechos principales para quien hace los Ejercicios: el primero, apartarse de muchos amigos y conocidos y negocios no bien ordenados, por servir y alabar a Dios nuestro Señor; el segundo, porque estando así apartado, y no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, más se aprovecha en el servicio a su Criador para buscar con diligencia lo que tanto desea; y el tercero, el alma se hace más apta para acercarse a su Criador a la vez que se dispone para recibir gracias y dones de su divina y suma bondad (cf. [Ej 20]).

Los *Directorios* se encargan de indicar una serie de condicionamientos requeridos para que la experiencia sea del todo fructífera. Para que haya una verdadera comunicación entre el Señor y su creatura hay que cuidar algunos detalles, sumamente importantes para propiciar y favorecer el ambiente de oración y meditación. Éstos se refieren a un ambiente de soledad y silencio exterior que conduzca a un silencio más importante: el interior. Nos invitan a una correcta elección del lugar en el que ha de llevarse a cabo el retiro, en un sitio donde se "encierre [aquel] de quien se tenga concepto de que no será poco fructuoso en la casa del Señor" (D4, 1).

En el *Directorio Autógrafo*, S. Ignacio insiste en que el lugar para quien haga exactamente los Ejercicios debe favorecer que "cuando menos pueda ser visto, ni platicar con ninguno" (D1, 2). Acordes con esa idea ignaciana, los *Directorios* dan especial importancia a la soledad exterior para que el ejercitante logre lo que pretende en la oración. Los Ejercicios hechos "exactamente" requieren un lugar apartado de los sitios en los que la persona se desenvuelve habitualmente (cf. D7, 19; D29, 38). Para hacerlos como se requiere, es necesario un lugar "recogido" (D4, 4), "separado" (D12, 19; D29, 38), más aún, "remoto" (D22.23, 9; D33.34.43, 50) y "solitario" (D20, 26).

Se pide, sobre todo, que el ejercitante no tenga contacto con amigos (cf. D29, 38) y conocidos de tal forma que sus conversaciones y asuntos lo puedan llenar de solicitud por cosas ajenas a aquellas en las que debe centrar todo su corazón y atención (cf. D33.34.43.21.81). El alejarse de amigos y conocidos,

sobre todo de familiares, y retirarse a un sitio alejado donde el que se ejercita pueda disfrutar de la soledad (cf. D20,8) favorece igualmente que la atención se concentre en un solo punto. Propicia que no haya varios focos de interés en la persona, sino que el mismo alejamiento permite al ejercitante caer en la cuenta que ha cambiado su actividad normal para buscar una mejor que le puede producir grandes frutos. El retiro tiene su pleno sentido en tanto que la persona deja a un lado los intermediarios ordinarios y se dedica, sin ellos, a su Creador, para recibir de Él los dones de su gracia (cf. D12,14).

La soledad exterior es sólo un medio para alcanzar una soledad más digna y valiosa a los ojos de Dios (cf. D28,18; D46, 73; D47, 43), así como también es un medio eficaz para favorecer un ambiente en el que quien se ejercita pueda escuchar sólo al Señor, Dios eterno (cf. DI, 2). Antes de iniciar el retiro se debe cortar cualquier negocio que esté en proceso o, en su defecto, nombrar una persona que se haga cargo de él hasta que esté concluido. Asimismo, se establece la conveniencia de que no exista ningún tipo de contacto epistolar con el exterior, que no se lean libros (cf. D20, 57) y que todo el esfuerzo se concentre en los pensamientos y afectos necesarios para purificar la conciencia y experimentar la liberalidad de Dios (cf. D12,14).

La elección del sitio en el que ha de llevarse a cabo el retiro es de suma importancia para que se cumplan los objetivos previstos. El sitio debe estar apartado del concurso y aún de la vista de los hombres, sobre todo de los familiares, y si no se encuentra uno mejor, se puede alojar el ejercitante en las

casas de la Q, siempre y cuando se favorezca que pueda hacer cómoda y fructuosamente los Ejercicios, que esté alejado de los sitios comunes y no pueda ver lo que hacen los jesuitas (cf. D4, 4-5). Hay que tomar en consideración que en los inicios de la práctica apostólica de los Ejercicios todavía no había casas expresamente dedicadas a ese tipo de ministerio.

Los *Directorios* insisten fundamentalmente en que el sujeto haga los Ejercicios en un lugar que favorezca la oración y la interiorización; en un sitio en el que no tenga interrupciones y del que pueda, asimismo, trasladarse con poca dificultad a oír Misa (cf. D4, 1). Se deja libre la asistencia al oficio vespertino, pues menciona las palabras "si gusta acudir", así como pasear y realizar libremente algunas actividades que le apetezcan durante los días que dure el retiro. Parece que sería más oportuno en "una habitación apartada en alguna casa separada, lo cual sería mejor que en nuestro colegio", o, de la misma forma, "mucho más ventajoso resultaría si pueden retirarse a alguna finca o convento, como lo hizo N. P Ignacio en Monte Casino [cuando dio los Ejercicios al Doctor Ortiz en 1538]" (D34.43, 80).

El a. en que se debe vivir los Ejercicios se complementa con el silencio estricto. Quien hace Ejercicios "no debe platicar con ninguno" (DI, 2). El silencio debe ser "perpetuo y estricto" (D17, 58). Para Polanco, el a., la soledad y el silencio constituyen los principales medios para cooperar con la gracia divina y nos dispone a recibir grandes dones (cf. D20, 5.8).

/ *Anotaciones, Casas de Ejercicios, Ejercitante, Silencio.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 23-54; GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., *El taller de Conversión de los Ejercicios I. Iñigo López de hoyóla ¿ Una Historia de fracasos?*, Sistema Educativo UIA-ITESO, México 2002; ID., *El taller de Conversión de los Ejercicios II. Los Ejercicios: Una oferta de Ignacio de hoyóla para los jóvenes*, Sistema Educativo UIA-ITESO, México 2002; LOP, M., "Clases de Ejercicios y de Ejercitantes según los Directorios", *Man* 36 (1964a) 55-74; ID., *hos Directorios de Ejercicios 1540-1599*, M-ST, Bilbao-Santander 2000.

APETITO

1. *Definición.* El a. es, primero, el impulso instintivo que nos lleva a satisfacer deseos o necesidades. Ordinariamente entendemos que se refiere a las ganas de comer o al deseo sexual, pero puede tener un sentido más genérico: lo que excita el deseo de alguna cosa. Hay un a. sensitivo y un a. racional. El a. sensitivo pone en movimiento las tendencias y emociones sensibles, se acompaña de reacciones corporales en la emoción y se guía por la valoración de los sentidos e imaginación y por la razón particular. El a. racional dinamiza los afectos espirituales, con la voluntad y las tendencias y sentimientos espirituales, guiados por el conocimiento intelectual. Los movimientos del a. sensitivo -llamados en otros tiempos "pasiones"- en su actuación espontánea pueden llegar a arrastrar consigo al a. racional, apoderándose así de toda la persona. También pueden detenerse en el puro a. sensible, tocando sólo una parte de la afectividad, ya sea por su poca intensidad o porque la voluntad les opone resistencia.

Abordamos el término a. desde dos perspectivas: una ignaciana, y

otra desde la antropología psicológica actual.

2. *Aproximación ignaciana.* La palabra "sensualidad" en Ignacio está muy lejos de tener exclusivamente el significado peyorativo que hoy le podemos atribuir. Aunque lo tiene también (cf. [Ej 97.157]), Ignacio usa "sensualidad" principalmente en el sentido de potencia sensitiva o sensibilidad (cf. [Ej 87.182]). Se contraponen entonces a razón o parte superior. Y se distingue también de la carne o área periférica, como el sentido kinestésico, ejercicios corporales, etc. (cf. [Ej 210]). El a. sensitivo es una parte de la sensualidad, junto con la imaginación, las sensaciones, las emociones y las pasiones. Los a. sensitivos, en sí mismos, no son moralmente ni buenos ni malos. El valor y signo moral provienen del objeto, de la intención, conciencia y voluntad libre.

El bloque de textos ignacianos donde más se concentra la palabra a. es en las Reglas para ordenarse en el comer. En el a. hay un orden y un desorden, por ejemplo, la gula. El enemigo puede instigar el apetito. Para ordenar la sensualidad habrá que empezar por quitar fuerza al a. por medio de ayunos, abstinencias y otras penitencias corporales. La mortificación del a., más que con la cantidad de los alimentos básicos, se podrá realizar con la abstención de los manjares delicados: "La primera regla es que del pan conviene menos abstenerse, porque no es manjar sobre el cual el apetito se suele tanto desordenar o a que la tentación insista como a los otros manjares" [Ej 210].

El a. es causa del desorden en el comer: el a. viene de dentro; la tentación viene de fuera. Las Reglas para ordenarse en el comer tratan de objetos a los que no se puede re-

nunciar enteramente, y por eso pueden ser medio de desorden y tentación para cualquiera: "La tercera, acerca de los manjares se debe tener la mayor y más entera abstinencia; porque así el apetito en desordenarse como la tentación en instigar son más prontos en esta parte" [Ej 212].

El a. puede polarizarnos en los alimentos, absorbiéndonos y acelerándonos impulsivamente sobre ellos: "La séptima, sobre todo se guarde que no esté todo su ánimo intento en lo que come, ni en el comer vaya apresurado por el apetito, sino que sea señor de sí" [Ej 216]. También el comer puede ordenarse conforme al valor que es Cristo (cf. [Ej 214]) o, al menos, conformarse a la razón, haciéndose uno "señor de sí". El a. sensitivo puede provocar ciertas reacciones como la "delectación y sentimiento en el manjar corporal" [Ej 215]. Estas reacciones pueden disminuir en intensidad si nos centramos en otras consideraciones espirituales mientras comemos. Para quitar el desorden, mucho aprovecha que después de comer o cuando no sienta a., "por más vencer todo apetito desordenado [...], si es tentado a comer más, coma menos" [Ej 217].

3. *Aproximación antropológico-psicológica.* Para entender correctamente el término a. es necesario también adentrarnos en dos claves de antropología psicológica: el deseo emotivo y el deseo racional. Antes de actuar es necesario experimentar, evaluar y juzgar. El proceso de la decisión se inicia siempre con un deseo emotivo, al cual puede seguir el deseo racional. El primer impacto con la realidad es siempre emotivo. Aquello que nos toca y nos envuelve, antes es sentido y después, eventualmente, razonado. El deseo emotivo es una

valoración inmediata del objeto -según criterios ligados sólo al aquí y ahora- basada en el "me agrada/no me agrada". El objeto es evaluado como deseable o indeseable, en un cierto momento y lugar, porque es intuitivamente considerado capaz de satisfacer o no una necesidad. Si el objeto es valorado como agradable, viene un impulso hacia él. Si es evaluado indeseable, viene una tendencia a huir de él.

En todo querer o desear emotivo hay un primer paso que es la percepción. La percepción capta la cosa en sí, independientemente de toda reacción emotiva que ella suscita en el sujeto. Es la simple comprensión de un objeto (elemento cognoscitivo). Pero, para tener la estima de ello, se necesita una actividad ulterior a la percepción que no se puede reducir al ejercicio de uno de los sentidos o a la suma de ellos. Es el paso de la "evaluación inmediata o intuitiva". La percepción se refuerza con la memoria afectiva acumulada en relación con ese objeto, o con las imaginaciones referentes al futuro en relación con el mismo objeto. En la evaluación intuitiva no nos situamos todavía en el nivel de la reflexión, sino de una función sensitiva integradora. Es el nivel de la atracción-repulsión hacia un objeto o situación. Apenas se siente que un objeto vale la pena que se obtenga o se rechace, de inmediato nace la tendencia a acercarse o alejarse de ese objeto considerado como bueno o malo para mí. La evaluación sensitiva suscita una tendencia o impulso hacia ese objeto o contra él. Es una atracción-repulsión involuntaria (elemento afectivo).

Se da por esto la secuencia: percepción-evaluación intuitiva-emoción. La emoción es una tendencia

sentida hacia cualquier cosa intuitivamente valorada como buena, o bien un alejamiento de cualquier cosa intuitivamente valorada como mala (elemento conativo). En ella hay un elemento estático (la disposición favorable-desfavorable hacia el objeto) y un elemento dinámico (el impulso hacia lo que agrada y la repulsión hacia lo que no agrada). Todo esto viene con frecuencia acompañado de un conjunto de reacciones físicas (el miedo hace temblar, el placer excita, el a. segrega saliva...). Propiamente, el a. corresponde más al impulso, al elemento dinámico de las emociones. Una emoción que dura se transforma en un sentimiento. La emoción como tendencia no lleva necesariamente a la acción.

El deseo racional es una evaluación secundaria y reflexiva basada en el "me ayuda/no me ayuda". Se trata de una evaluación que va mucho más allá del interés inmediato y sensitivo por el objeto, porque se inspira en los valores y objetivos que el sujeto desea realizar. La racionalidad sigue criterios de universalidad y de no contradicción: pide comprender, correlacionar, evaluar a la luz de valores abstractos. Una tendencia apetitiva producida por la evaluación inmediata conducirá a la acción impulsiva, a menos que intervenga el deseo racional: proceso ulterior de verificación que criba el producto hasta ahora elaborado por el deseo emotivo. El hombre, además del querer emotivo, es capaz, de modo único y en contraste con los animales, de formular otro juicio reflexivo o intelectual.

La evaluación intuitiva del deseo emotivo no es experimentada en forma consciente, sino como una predisposición favorable-desfavorable hacia una cosa que agrada-no agrada. En cambio, la evaluación

racional es consciente y su objeto es el entero proceso del juicio intuitivo revisado a la luz del criterio "me ayuda/no me ayuda", en relación a la consecución de valores y objetivos que al hombre se le presentan como ideales. El deseo racional es, por tanto, capaz de trascender la situación y el interés inmediato al momento presente para evaluar a la luz de criterios más universales. Para la valoración emotiva, lo bueno-malo-para mí del objeto es sentido como placentero-incómodo, agradable-desagradable. Para la valoración racional el objeto no es sólo agradable, sino también digno para la persona; también el objeto puede ser dañino para la persona, aunque sea emotivamente agradable. El "me ayuda" va más allá del interés parcial del aquí y ahora. Este es el acto de voluntad: una tendencia a la acción puesta en movimiento por un juicio intuitivo, pero que exige también una decisión deliberada antes de llegar a la acción.

El producto de esta valoración reflexiva es una emoción (tendencia a la acción), esta vez de naturaleza racional. Por ejemplo, una paz y libertad interior que nace del conocimiento de haber hecho aquello que ayuda y es digno, y de realizarse como criaturas racionales y libres. O bien, en el caso negativo, un sano sentido de culpa reflexiva. Sin embargo, no toda valoración racional se transforma en emoción. La emoción sigue sólo al juicio de que "esta cosa particular es buena o mala para mí, aquí y ahora", ya sea que este juicio sea intuitivo o reflexivo. El deseo racional incluye, pues, esta secuencia: el juicio reflexivo que juzga el precedente proceso del deseo emotivo; la emoción típicamente humana; la acción deliberada.

El horizonte de contenidos al que se dirige el deseo emotivo son

elementos o necesidades de la naturaleza psicofisiológica o psicosocial. El horizonte de contenidos al que se abre el deseo racional es aquel de los elementos del nivel racional-espiritual, valores naturales y auto-trascendentes. También hay un a. racional como tendencia sentida hacia estos valores. Hay una apetencia y gusto por buscar y hallar la voluntad de Dios. El hombre maduro -en clave cristiana- busca la unificación del a. (naturaleza) y de la libertad, en la libre disposición de sí frente a la voluntad divina. Un hombre ordenado y libre es aquél cuya espontaneidad e inmediatez (del a.) han quedado asumidas, atraídas y unificadas por el acto de la libre disposición de sí, para volcarse en la búsqueda y adhesión a lo que Dios desea de él.

Adrián LÓPEZ GALINDO, SJ

P Abnegación, Afección desordenada, Ayuno, Carne, Cuerpo, Deseo, Desorden, Mortificación, Penitencia, Reglas para ordenarse en el comer, Voluntad.

Bibl.: ARNOLD, M. B., *Emotion and personality*, Columbia University Press, New York 1960; ID., "Human emotion and action", en *Human action: conceptual and empirical issues* (MISHEL, T. ed.), Academic Press, New York 1969; CALVERAS, J., "Ordenación del amor y los demás sentimientos en los *Ejercicios*", *Man* 32 (1960) 243-262; LONERGAN, B., *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, Sigüeme, Salamanca 1999; RULLA, L. M., *Antropología de la vocación cristiana I. Bases interdisciplinarias*, Atenas, Madrid 1990.

APLICACIÓN DE EJERCICIOS:

/ *Ejercicios (C. Modalidades)*

APLICACIÓN DE SENTIDOS

1. *Planteamiento y 'problemática.*
"Aplicación de sentidos" traduce el título que la traducción latina de

los *Ejercicios Espirituales (Vulgata)* da a un modo de oración. Se trata de la oración que los *Ejercicios* prescriben para el período final del día durante la Segunda, Tercera y Cuarta Semanas. Se discuten diversas interpretaciones de esta forma de oración.

El hecho que la *Vulgata* le dé un nombre distinto, *applicatio sensuum* [Ej (Vg) 121], gramaticalmente sustantivo, puede hacernos pensar que Ignacio está introduciendo en este momento un modo fundamentalmente nuevo de orar, y por eso el debate se ha centrado con frecuencia en lo específico de esta propuesta ignaciana. El mismo Ignacio, sin embargo, introduce el tema de manera discreta y no da explícitamente a este ejercicio un título propio. Donde habríamos esperado un título, en cambio, escribe: "La quinta [contemplación] será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación"; y, después de precisar la solita oración preparatoria y los preámbulos, nos introduce a este ejercicio con las palabras "aprovecha el pasar los cinco sentidos". Ignacio nos anima después a trabajar con cada uno de los cinco sentidos en la materia de las diferentes contemplaciones. En los cuatro puntos (puesto que unifica los sentidos del olfato y del gusto en un solo punto) nos dice: "ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias"; "oír con el oído lo que hablan o pueden hablar"; "oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo" (frase que la *Vulgata* modera así: *auanta sit suavitas et dulcedo animae, divinis donis ac virtutibus imbutae*) [Ej (Vg) 124]; "tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde

las tales personas pisan y se asientan". El ejercicio acaba "con un coloquio, como en la primera y segunda contemplación, y con un Pater noster" [Ej 121-126].

Hay desde luego una diferencia estructural entre esta oración final de los sentidos y la primera y segunda contemplación al principio del día. Mientras que en éstas últimas se había pasado del ver y del oír a una consideración de lo que las personas de la escena estaban haciendo para continuar luego con el coloquio, en la a. se nombran todos los sentidos, los cinco. La asociación del olfato y el gusto con la "divinidad del ánima" y la intensidad afectiva de "abrazar y besar", junto con tocar, puede estar sugiriendo de hecho que Ignacio quiere apuntar a un tipo de concentración emocional mayor, cuando se compara con las contemplaciones que preceden en el día. Sería un error, sin embargo, interpretar esta intensificación de las contemplaciones en términos de meras polaridades: sean de la cabeza frente al corazón, del entendimiento frente a la afectividad, menos aún, del ascetismo frente al misticismo y, mucho menos, de la humanidad frente a la divinidad. Pues la continuidad que existe entre los ejercicios es notable: el coloquio del quinto ejercicio es "como en la primera y segunda contemplación" [Ej 126]; cada uno de los puntos nos induce a "sacar algún provecho". Finalmente, incluso el punto que trata los sentidos del gusto y del tacto imagina un ejercitante "refletiendo" sobre sí mismo. En realidad, es posible que esta forma de oración sea incluso más discursiva que las contemplaciones al comienzo del día: solamente aquí somos invitados explícitamente no solo a escuchar lo que las personas "hablan" sino hasta lo

que "pueden" hablar [Ej 123]. En los tempranos *Ejercicios* del Maestro Juan (Coduri), es precisamente en la a. donde quien da los Ejercicios alienta al ejercitante a ensancharse acerca de sus deseos, mientras que en el primer y segundo ejercicios el que da los Ejercicios era mucho más reticente (*MEx I*, 574.579).

La oración en la cual "se traen o se pasan los sentidos" tiene lugar al fin del día ignaciano, antes de cenar (cf. [Ej 129.133.159]); se extiende por toda la Tercera Semana (cf. [Ej 204.208]) y se adentra en la Cuarta Semana (cf. [Ej 226]). Hay, sin embargo, un misterioso pasaje en las Adiciones para la Cuarta Semana: "trayendo los cinco sentidos sobre los tres ejercicios del mismo día" [Ej 227] en términos que se aproximan mucho más a sus repeticiones y re-visiones: "notando y haciendo pausa en las partes más principales y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales" [Ej 227] (y, al contrario, la expresión "los tres ejercicios" en este texto sugiere que Ignacio pudo haber deshecho la repetición de la contemplación transformándola en otro ejercicio diferente, el tercero). Algunos han sugerido que el papel que juega el quinto ejercicio de la Primera Semana, la Meditación del Infierno, tiene su análogo en la a. para las semanas sucesivas.

2. *Los Directorios y discusiones modernas.* La a. es uno de varios momentos en los *Ejercicios* cuando Ignacio quizá esté tratando de lo que ha querido ser denominado formas de oración "más elevadas" por los comentaristas que piensan en términos de grado y jerarquía. Entre estas formas "más elevadas" se encuentran la "Consolación sin causa precedente", el "Primer tiempo de la elección" y las peticiones de la Tercera y Cuarta Semanas. Con res-

pecto a todas ellas, la evidencia que Ignacio nos ha dejado es escasa y ambivalente, por razones que sólo pueden ser objeto de especulación. Quizá Ignacio sintió la necesidad de ser cauto con respecto a la Inquisición; quizá el número de ejercitantes a quienes, según la propia experiencia de Ignacio, se podrían haber aplicado tales textos era pequeño e Ignacio simplemente carecía de la experiencia para saber cómo resultaría con diferentes ejercitantes (Polanco mismo nos dice que la mayoría de aquellos a quienes se les daban los ejercicios eran "menos ejercitados en la meditación" (D20, 65). O quizá aquí Ignacio, motivado por su profundo respeto a la libertad con que el Espíritu opera en los individuos, se mostró tan reservado como de costumbre. Las sutiles distinciones entre la a. y la contemplación ignaciana *simpliciter*, además, probablemente dejaron de ser inteligibles una vez que los Ejercicios predicados se convirtieron en la forma normativa.

El comentario más antiguo y significativo que tenemos de la a. aparece en el *Directorio* de J.A. de Polanco. Este comentario pudo haber surgido con la percepción de que el texto de Ignacio necesitaba ser, de alguna manera, explicado más que con una reflexión totalmente madura, a partir de una tradición vivida de la práctica. Sin embargo, los términos empleados por Polanco sobre la a. han dominado la discusión posterior (D20, 65-66).

Para Polanco, el texto puede ser entendido tanto de una manera como de otra: bien refiriéndolo a los "sentidos imaginativos" -y ésta sería más idónea para los menos ejercitados-, bien refiriéndolo a los sentidos de la razón superior o mentales -y ésta conviene mejor "a los aprovechados y versados en la

vida contemplativa" (D20, 65). La preocupación de Polanco es convencer al lector de que este texto no encierra grandes dificultades. Los "menos ejercitados" tienen que ser prevenidos contra cualquier implicación de tipo erótico -se puede tocar y besar las huellas y vestidos de Cristo, pero moderadamente. Por su parte, la segunda manera de entenderlo, referida a la razón "más elevada" no difiere mucho de aquella usada por S. Buenaventura en el *Itinerario de la mente hacia Dios*, pero tal explicación debe darse solamente en la medida que la prudencia del instructor dictará "hasta qué punto [...] convenga tocar o explicar estas cosas" (D20, 66). Polanco presenta las dos propuestas como posibles y legítimas.

Dos afirmaciones de Polanco han sido debatidas o desarrolladas por los comentaristas a partir de entonces. La primera se refiere a la naturaleza precisa de la interpretación "más elevada". Dada la tersura del texto de Ignacio, cualquier interpretación deberá hacer uso de una teoría que no aparece en el texto. Polanco se apoya en S. Buenaventura: los "sentidos mentales" se refieren a los "sentidos del alma, en la cual la imagen de Dios ha sido reformada por la fe, la esperanza y la caridad con la gracia de Dios" (D20, 66). Aquí hay problemas obvios. ¿Qué es eso de "sentido mental"? ¿Cómo está relacionado con cualquier otra clase de sentidos? ¿Qué decir de la contradicción entre la doctrina ordinaria del bautismo y la implicación de que solamente se les puede llamar renacidos en Cristo a los experimentados en la contemplación? Más o menos conscientes de tales problemas, los autores posteriores -comprensiblemente- ampliaron el texto de Ignacio de otros modos. Achule Gagliardi presenta la a. como una

profundización en la meditación de tipo discursivo; después de una fase en que nuestro entendimiento pasa de una idea a otra, éste "suele ser iluminado más plenamente por una cierta intuición en la misma materia como si la tuviera presente, y sin ningún movimiento o agitación de la mente, ve toda la cosa en un instante, como si la tuviese ante sus ojos" (Gagliardi 1882, 22-23). Antonio Cordeses, sin reparo alguno, recuerda el texto de Polanco: "Estos sentidos espirituales [...] son la mente misma, en cuanto que con ella contemplamos el resplandor de Cristo, no corpóreo, sino espiritual." (D32, 87), como si el Cristo glorioso no tuviera ya cuerpo. Las discusiones durante el siglo XX incluyen un amplio espectro de variantes.

La otra afirmación de Polanco debatida posteriormente (por lo general para rechazarla) es su prudente admisión de las dos interpretaciones como legítimas. Cuando el directorio oficial fue madurando, la interpretación "más elevada" fue suprimida poco a poco. Los comentarios de Gil González Dávila, presidente de la comisión que elaboró el *Directorio oficial*, son reveladores respecto a la explicación de Polanco. Las ideas de S. Buenaventura -afirma- "están más alejadas del sentido común de los hombres y son más indiscretas de las que ordinariamente convendría transmitir a rudos e inexpertos". Y añade que "tales (rudos e inexpertos) son casi siempre los que se acercan a hacer ejercicios". Para tales gentes todo lo que se requiere con respecto a la interpretación "más elevada" es una indicación de la fuente donde se encuentra en S. Buenaventura; su verdadera necesidad consiste en la explicación de la interpretación "inferior", "más clara y acomodada a la práctica de los hombres vulga-

res" (D31, 14). El texto preliminar del *Directorio oficial* (D34), producto de 1591, mencionaba la interpretación "más elevada" y señalaba que había sido aprobada por "varones espirituales" y que "el ejercicio de los sentidos espirituales es signo de vida espiritual". Sin embargo, disuadía claramente del uso de esta interpretación, y sugería que la a. (el término se usa corrientemente para estas alturas) permaneciese como un ejercicio puramente imaginativo: la concepción "más elevada" excita a una vana curiosidad y no produce efectos sólidos. Las interpretaciones espirituales deberían ser dejadas a un lado y, en cambio, a imitación de Ignacio deberíamos concentrarnos en "cosas más sólidas como son las acciones de la persona y otras cosas así" (D34, 154). En su explicación de la interpretación "inferior", el *Directorio* de 1591 sostenía que la meditación, en cuanto que más "intelectual" y más implicada con el razonamiento, es "en todos aspectos más elevada". La meditación trata de los "atributos de Dios", tales como la bondad, sabiduría, caridad, etc. La a., en cambio, no discurre, sino que solamente se detiene en las cosas sensibles" (D34, 156). La a. puede ser utilizada para preparar al ejercitante a la meditación o alternativamente como una especie de descanso y de interrupción luego que ha conocido "aquellos elevados misterios" (D33.34.43,157). Cuando apareció la versión definitiva del *Directorio* en 1599, la supresión de la lectura apoyándose en S. Buenaventura llegó a su término último, en cuanto que toda referencia a la misma había desaparecido. Por tanto, mientras que Polanco había permitido la coexistencia de las dos interpretaciones, una al lado de la otra, el *Directorio oficial* claramente

prefirió la "inferior". Por contraste, gran parte de la discusión en el siglo XX, encabezada por hombres como Joseph Maréchal y Hugo Rahner, ha querido rehabilitar la "más elevada" y considerar el *Directorio* de 1599 como equivocado.

3. *Elementos para avanzar.* Hay importantes consideraciones de tipo exegético, teológico y práctico que no parecen haber influido significativamente a los intérpretes más autorizados de la a. de sentidos.

3.2 *Desde el punto de vista exegético* tenemos que señalar, en primer lugar, que Polanco no se inventó la doble interpretación, sino que ésta refleja indicaciones del texto que están en conflicto. La doctrina de los *Ejercicios* sobre la "re-petición" sugiere que el telón de fondo que los puntos de Ignacio proporcionan, debe abandonarse cuando alcanzamos "el punto en el cual hallare lo que quiero" [Ej 76]; y, como hemos visto, en un momento incluso la a. es descrita en términos que parecen asimilarla a la re-petición [Ej 227]. Uno esperaría una mayor concentración e intensidad afectiva al final del día, y, en parte, el lenguaje de Ignacio sugiere esto precisamente. Ignacio, sin embargo, también parece animarnos a adoptar una estructura nueva y más compleja para nuestra oración, en torno a los cinco sentidos. Incluso si interpretamos la oración de "traer los sentidos" estrictamente a la luz de [Ej 76], parece extraño que las indicaciones de Ignacio para un proceso que se concentra en puntos de consolación y desolación terminen con algo tan esquemático y comprensivo. La regresión aquí da, con toda seguridad, base ignaciana (en contra del consentimiento virtualmente unánime de los comentaristas modernos) a que, después de todo, haya algo de verdad en el *Directorio oficial* cuando afirma que la a. es un

momento de respiro respecto al trabajo más intenso hecho en los otros ejercicios. Más en general, toda interpretación convincente debe respetar las claras semejanzas entre lo que Ignacio dice acerca de "traer los sentidos" y la contemplación ignaciana estándar, así como las sugerentes referencias al gusto y olfato. A falta de más evidencias acerca de la propia comprensión y práctica de Ignacio, los problemas exegéticos resultan insolubles. Nos enfrentamos a un texto enigmático, no tenemos pruebas adecuadas en que apoyar una afirmación detallada acerca de lo que pudiera significar.

3.3 *Replanteamientos teológicos y cristológicos.* Hay algo, no obstante, que podemos obtener desafiando a la teología de la oración y del crecimiento espiritual que parece mantener cautivos a Polanco y sus sucesores. La explicación de dos niveles de oración diferentes en que se desarrolla toda la discusión clásica, está atravesada por la herejía teológica y la incoherencia filosófica y debe más al gnosticismo platónico que al NT. Hay que cuestionar los supuestos que se esconden tras la idea de que cualquier interpretación sería de la a. de Ignacio se tiene que referir a un modo de oración de alguna manera elevado y extraordinario, que sobrepasa los estilos de fe y de oración comunes aun en los que pueden hacer los Ejercicios. El marco adoptado en la corriente principal de la discusión está dominado con las dificultades filosóficas y teológicas bien conocidas de una teología "extrínsecista" de la gracia e implícitamente con cristologías docetistas que sugieren que la forma del cuerpo de Jesús es un disfraz preparatorio para lo que realmente importa en él: la divinidad.

Las convencionales distinciones entre ascetismo y misticismo,

meditación y contemplación implican una concepción de la relación Dios-mundo que de hecho es insostenible para un cristiano. El objeto de la oración pertenece, rigurosamente, a otro mundo, sobrenatural en sentido crudo. Por eso, el contacto con Dios se establece generalmente bien a través de razonamientos sobre fragmentos de información, sobre proposiciones, o bien a través de lo que es, de hecho, un tránsito paranormal a otra esfera. Para la mayoría de los cristianos, la oración mental tiene que ser sobre verdades abstractas y, primordialmente, una cuestión de reflexión; tiene que ser meditativa y ascética, una actividad humana soportada por la gracia divina. Sin embargo, por una gracia especial y extraordinaria, algunos son elevados a una esfera contemplativa y mística, en la que Dios asume el control, de forma que la oración ya no es nuestra.

Personalidades como Michel de Certeau han sugerido que la idea de lo místico como algo extraordinario, fuera del curso normal de la vida cristiana, se introdujo en la conciencia católica sólo hacia 1600; la palabra "misticismo", con la connotación de que la vida mística lleva consigo algo substancialmente diferente al cristianismo como tal, se acuña en este periodo. Aunque tales teorías deben ser de alguna manera conjeturas, ofrecen alguna explicación, desde la sociología y la historia de las ideas, al por qué las teologías espirituales modernas parecen con frecuencia plasmarse en términos anticristianos. Sea como fuere, la oración ignaciana cuestiona radicalmente tales supuestos. El texto de la a. implica que una forma elevada de oración requiere concentración en un objeto sensorial imaginado. Las dos líneas de interpretación

evitan enfrentarse con la confrontación. Los que siguen el *Directorio* de 1599 admiten la cualidad sensorial del ejercicio, y por ello se ven obligados a presentarlo como trivial; los que arguyen a favor de una comprensión "más elevada" acaban olvidando que el texto afirma claramente que la imaginación se aplica a sucesos concretos.

Sí se toma con seriedad el axioma cristiano de que la acción divina y humana son más bien complementarias que excluyentes, y si reconocemos que el único Dios que realmente existe ha asumido nuestra humanidad en el mismo ser divino, podemos permitirnos pensar de un modo diferente. No gustamos y olemos a divinidad simplemente (a pesar de la puntuación adoptada en la traducción latina del P. Roothaan, y a pesar de los textos de P. Fabro y de J. Coduri, por importantes y antiguos que sean), sino, más bien, gustamos y olemos la divinidad "del alma y de sus virtudes" [*Ej* 124]; una divinidad que se puede encontrar en otros, además de en Cristo ("según fuere la persona que se contempla" [*Ej* 124], ¿podría este último verbo ser verdaderamente reflexivo además de pasivo?). La actividad discursiva e imaginativa de los sentidos, que nos dirige a "sacar provecho", a nuestro "reflexionar" y a los coloquios, nos proporciona materia prima para distinguir entre los deseos que constituyen el segundo Tiempo de la Elección y pueden nutrir e informar el tercer Tiempo. El mismo Ignacio "reflexionó" (tanto "reflexionó" como "reflexionó") sobre S. Francisco y Sto. Domingo en modos que le llevaron a un nuevo sentido del propósito, a una nueva percepción de cuáles eran los deseos más profundos en él. Aunque los Ejercicios completos pueden presuponer una actitud más desarrollada de in-

diferencia que la del Ignacio convaleciente en Loyola, la dinámica del deseo, de la reflexión y de la elección quizá pudiera remontarse a este periodo.

33 Desde el punto de vista práctico podemos suponer que, sencillamente, Ignacio jamás explicó lo que quería significar de modo completamente inteligible para generaciones sucesivas, especialmente si tenemos en cuenta que, en cualquier caso, el proceso de los Ejercicios generalmente implica tanto al director de los Ejercicios como al ejercitante en niveles más profundos que la consciencia refleja. Es posible que las anotaciones que Ignacio tomó sobre la a. sólo reflejen una comprensión esquemática y sean como un esbozo de la realidad en cuestión, quedando necesitada dolorosamente de un desarrollo y reformulación a la luz de la práctica real. Y quizá se podría decir aún más radicalmente. La verdad ignaciana es interactiva. Con la recuperación de los Ejercicios personalizados en nuestros días, podemos estar (en un sentido que, desde luego, tiene que ser manejado con cautela) por descubrir el significado de este texto en la experiencia de los que ahora hacen Ejercicios en algo así como una forma auténtica. Existe la explicación que la exégesis histórica nos puede dar (o, para la a., que no nos puede dar); está también el significado que sucede a medida que los espíritus trabajan a lo largo del texto sagrado en la experiencia en curso del pueblo de Dios. El texto de la a. es solo un "fundamento", un "modo y orden"; el verdadero significado es lo que sucede cuando la gente halla "alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia" [Ej 2], y llega a conocer la historia como quien participa "desde dentro" (un sentido totalmente

posible de "internamente" [Ej 2] o de "interno" [Ej 104]).

4. *Hacia una solución.* La a. ignaciana tiene que permanecer opaca. Las interpretaciones ofrecidas son vulnerables a la objeción teológica, a la exegética y, en la mayoría de los casos, a ambas. Los teólogos pueden y deberían interpretar el sentido de lo que leen en el texto de la aplicación de sentidos. Así Pietro Schiavone, que sigue a Brou, une la enseñanza acerca del oler y el gustar con el "sentir y gustar de las cosas internamente" (entendido ahora de modo más convencional) que menciona el texto [Ej 2]: "oliendo y embriagándose, saboreando y gustando todo Cy de todo") lo que concierne a la persona de Jesús, se interioriza y se asimila siempre más; se verifica el sentir en el sentido más pleno del término" (Schiavone (ed.) 1995, 203). Más interesado en justificar las referencias al "sacar provecho" y al coloquio, Philip Endean especula que la a. puede ser interpretada en términos de cómo el Evangelio, según lo interiorizamos cada vez más profundamente, puede cambiar el modo como percibimos el mundo (igual que nuestra percepción de cualquier realidad externa puede ser transformada por nuevas informaciones). A medida que uno profundiza en el Evangelio, se imagina sus escenas menos como hechos simples, y más en términos de su significado como etapas de la autodonación amorosa de Dios (lo cual no quiere decir que uno se mueva más allá de los meros detalles sensoriales hacia la realidad interna de la divinidad). Gradualmente, uno deja de parecerse a aquellos lectores, nada perceptivos, de la narración de la Pasión según S. Juan que sólo alcanzan a ver el crimen judicial que conduce a la muerte, a la expiración en un senti-

do meramente físico. Uno llega, en cambio, a ser como quienes alcanzan a comprender el significado auténtico: la Hora del Hijo, su entronización en la Cruz, su consumación de la voluntad del Padre entregando el Espíritu, el ritual de entronización que se va realizando a medida que el Hijo se acerca a su hora. Una percepción así transformada afecta los deseos que emergen de la oración y así prepara la Elección.

Las interpretaciones de este tipo tienen cabida, aunque no pueden pretender sin ambigüedad ser ignacianas, porque están ignorando algunos rasgos del texto (en estos dos casos, su estructura relativamente elaborada) y porque están importando una teología externa al texto. En la práctica, tales interpretaciones son probablemente tan buenas o tan malas como la teología que importan.

Una interpretación más pragmática e informal prescinde de las preguntas sin respuesta sobre lo que pretendía Ignacio, y sencillamente procede a partir del hecho de que los ejercitantes contemporáneos a partir de la Segunda Semana se enfrentan al final de cada día con algunas pistas sugerentes y elusivas, que apuntan hacia cierta calidad de oración diferente. Si aquellos con alguna experiencia en Ejercicios hablan simplemente acerca de lo que la a. les ha significado, la experiencia muestra que empiezan a expresarse en términos muy diferentes, a veces próximos a aquellos usados por Ignacio, a veces lejanos, frecuentemente de modo inarticulado e incompleto (cf. [Ej 22]), pero no obstante en modos que sugieren que están creciendo, que están siendo requeridos por "mociones espirituales" [Ej 6] de un tipo que impone profundo respeto y atenta escucha. Este texto

enigmático da lugar a que puedan suceder cosas profundas.

Puede parecer extraño que un artículo académico termine con un informe sobre la estrategia pedagógica de su autor, pero quizá sea también adecuado. El método de Ignacio existe para llevarnos más allá de las construcciones religiosas convencionales, para explorar nuevas fronteras en nuestro compromiso, áreas donde el lenguaje seguro del discurso más académico se viene abajo (podemos mantener esta afirmación solamente apelando a la experiencia, ya que son precisamente los presupuestos que dan forma a expresiones más elaboradas los que están cuestionados). Haya significado lo que haya significado para su autor, Ignacio, el texto de la a. funciona hoy como indicador de lo que cuente como punto culminante de crecimiento espiritual, aquí y ahora, para quienes se confían al proceso de Ignacio (precisamente por su reserva y capacidad para sugerir, precisamente en la incertidumbre sobre su significado). Esta lectura "experiencial" quizá no sea fácil de sostener con una exégesis del texto. Sin embargo, en su pluralismo radical y en su sensibilidad a la libertad propia con que el Espíritu trabaja, puede ser una interpretación bastante próxima a la intención original de Ignacio. Quizá también los efusivos fervores (*fervorini*), frecuentes en las discusiones modernas sobre la a., deban ser leídos a la luz de esta interpretación, de manera que lo importante en ellas no sean sus expresiones inadecuadas, aún materialmente heréticas, sino la intensidad del compromiso a la que apuntan.

P Contemplación, Encarnación, Mística ignaciana, Oración, Repetición, Sensualidad, Sentimiento.

Bibl.: AA. VV., "Application des sens", en *DSp* I, 810-828; ALARCÓN, M., "Aplicación de sentidos", *Man* 65 (1993) 33-46; CALVERAS, J., "Los cinco sentidos de la imaginación en los Ejercicios de San Ignacio", *Man* 20 (1948) 47-70; 125-136; COATHALEM, H., *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 2005, 163-167; ENDEAN, PH., "The Ignatian Prayer of the Senses", *Heythrop Journal* 31 (1990) 391-418; GAGLIARDI A., *Commentarii seu Explanations in Exercitia spiritualia Sancti Patris Ignatii de hoyóla*, Constantinus van Aken, DDB, Bruges 1882, 22-24; IGNAZIO DI LUYÓLA, *Esercizi Sspirituali. Ricerca sulle fonti* (SCHIAVONE, P. ed.), San Paolo, Milano 1995; IPARRAGUIRRE, L., "Aplicación de sentidos", *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de una hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978, 150-151; LEPERS, E., "UApplication des sens: Exercices nn. 121-126", *Christus* 11 (1980) 83-94; MARÉCHAL, J., "Un essai de méditation orientée vers la contemplation", en *Études sur la psychologie des mystiques* II, Édition universelle, Bruxelles 1937, 365-382; RAHNER, H., "Die 'Anwendung der Sinne' in der Betrachtungsmethode des Ignatius von Loyola", en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg 1964, 344-69 (trad. ing., "Trie Application of the Senses", en *Ignatius the Theologian*, Geoffrey Chapman, London 1968, 181-213); RENDINA, S., "La dottrina dei 'sensi spirituali' negli *Esercizi Spirituali*", *Servitium* 29-30 (1983) 55-72; SOLIGNAC, A., "L'Application des sens", *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 726-738.

ARÉVALO

1. *El lugar: Arévalo, corazón de Castilla.* La situación estratégica en el corazón de Castilla -en el límite de las provincias de Ávila y Segovia, a medio camino entre las principales villas comerciales y ciudades de Valladolid, Ávila, Segovia y Salamanca- le conferían una importancia capital en aquellos tiempos en que las distancias se medían en leguas y jor-

nadas. En A. y sus alrededores nacieron, vivieron y murieron reyes, reinas y otros personajes de la familia real. Aún hoy conserva la imagen señorial dominada por su recio castillo. Castillos altivos, en especial el de Medina del Campo y éste de A., que nos evocan la estancia de la reina Isabel, la Corte y sus servidores en dichas tierras y señoríos.

El esplendor político y comercial de A. transcurrió en la segunda mitad del siglo XV. En A. convocó Cortes Enrique IV; allí vivió Isabel, la futura reina, nacida en la vecina Madrigal de las Altas Torres. En esta villa se firmó en 1494 el famoso Tratado de Tordesillas. Isabel la Católica estuvo 16 veces en A. durante su reinado.

La expulsión de numerosos judíos que allí habitaban, los acontecimientos políticos de comienzos del XVI y, sobre todo, la preferencia de los primeros Austrias por Valladolid y Madrid, la fueron relegando a un segundo plano. Un informe del Corregidor de la villa en 1592 avisa del estado ruinoso del castillo. Se conservan restos de la muralla que circunvala el casco antiguo de la villa con seis puertas-arco. La estrecha loma que la villa ocupa cobija un total de dieciocho iglesias, conventos y monasterios.

2. Las personas: Juan Velázquez de Cuéllar y su familia. Algunas crónicas contemporáneas como las de A. Gómez de Castro, R de Sandoval, G. de Ayora, G. Fernández de Oviedo, junto con alguna referencia aislada de los primeros relatos jesuíticos de Polanco, Ribadeneira, González de Cámara, Guzmán y A. Lárez, ofrecen noticias puntuales sobre la casa, el ambiente y los personajes principales de esta villa a comienzos del siglo XVI. El perfil del Contador Mayor de Castilla, su

casa y su familia, en la que ñi eo se "hizo un hombre" han sido exhaustivamente estudiados desde 1980 por el R Luis Fernández Martín.

Juan Velázquez de Cuellar, señor de A., Olmedo y Madrigal de las Altas Torres, fue Contador Mayor del Reino de varios reyes, incluyendo a los Reyes Católicos y a su hija Juana, casada con Don Felipe el Hermoso. Según Iturrioz (Fernández Martín 1989, 52) fue el testamento de la Reina Isabel. Fernando el Católico, Gobernador de Castilla en nombre de su hija Juana desde el 21 de agosto de 1507, se hospedó hasta siete veces en la casa de Velázquez de Cuellar (en varias ocasiones -1508, 1510, 1511 y 1515- junto a su segunda esposa, Doña Germana de Foix). Su nieto, Don Fernando, futuro Rey de Romanos y Emperador de Austria, también se crió en A, en la misma casa que moró Íñigo de Loyola. El Contador acompañaría y visitaría al Rey y a su Corte itinerante con frecuencia: Sevilla (1508 y 1511), Valladolid (1509), Madrid (1510), Segovia (1514), Medina del Campo, Tordesillas, Burgos, Córdoba, etc. Junto con su esposa, Doña María de Velasco, el uno por razón de su cargo, la otra por amistad, visitarían con frecuencia a la reina Juana y a su hija, la Infanta Catalina de Austria, reclusas en Tordesillas, que apenas dista 60 Km. de Arévalo.

La familia de Juan Velázquez contaba con doce hijos, seis varones y seis mujeres. De los varones, los tres mayores sirvieron en la administración pública y en la milicia, los tres pequeños como clérigos. Miguel, Agustín, Juan y Arnao, junto con algún otro servidor como Alonso de Montalvo, constituyeron el círculo íntimo de Íñigo. En la casa se guardaba con escrupulo la etiqueta palaciega y un ambiente de

refinada ostentación (Aldea 1993, 125). Los objetos comprados en la almoneda de la Reina Isabel adornaban regiamente la casa-palacio, incluyendo la capilla doméstica donde el capellán Gonzalo Gómez reunía a toda la familia, amos y criados, para celebrar la Misa. Protocolo palaciego y cortesano, práctica administrativa y contable, devociones y vida religiosa, además del sentido caballeresco del honor, fueron los aprendizajes vitales básicos de la etapa castellana de Íñigo. El de Loyola nunca fue paje directo del Rey, sino de Juan Velázquez, ni tuvo nombramiento ni quitación (dotación) de tal, aunque tal vez recibiera alguna prebenda remunerada como "continuo comensal". La intención de Velázquez de "ponelle en la casa real" debe entenderse en el sentido de llegar a ser oficial de la Casa Real con cargo de gobierno. Deben rehuirse Jos dos extremos de considerarle un "militar" o un "burócrata" (cf. FN 1,154).

Doña María de Guevara, sobrina del Condestable de Castilla, madre de María Velasco, emparentaba con Doña Marina Sáenz de Licona, madre de Íñigo, que era hija del Doctor Martín García de Licona, Auditor de la Cnancillería de Valladolid y Consejero de los Reyes Católicos. Así pues, lazos de amistad y parentesco posibilitaron que hacia 1506-1507 los Velázquez invitaran a uno de los hijos menores de Don Beltrán de Loyola y de Doña Marina para que viviera en su casa con sus propios hijos, preparándole así un futuro en la Corte como Contable o Secretario Real. Aunque Villoslada (García-Villoslada 1986, 77), siguiendo el escueto relato del P Lárez, sitúa en vida de D. Beltrán Yáñez de Oñaz (t 23 de agosto de 1507) la ida a A. de Íñigo, no parece que ésta pudiera tener lugar antes

de finales *del año 1507 o comienzos* de 1508 (cf. Medina 1998, 400-404). Testimonios jesuíticos, razones familiares y, sobre todo, la anarquía política junto con la peste que se desataron en Castilla en 1507, avallan esta hipótesis. Parece que Íñigo López de Loyola llegaría a A., "siendo ya mancebo de alguna edad", es decir, con no menos de 15-16 años. La caída en desgracia de los Velázquez en 1516, por motivos de lealtad política y también por la progresiva enemistad entre María de Velasco y Doña Germana de Foix (cf. Fernández 1980), precipitarían la salida de Íñigo hacia las tierras del duque de Nájera, pariente de Doña María, en octubre de 1517 y su cambio de rumbo hacia el servicio como hombre de armas.

3. *Arévalo en la historiografía ignaciana*. El estudio biográfico de Ignacio de Loyola recorre tres fases históricas (cf. Aldea 1993, 79-102): edificante, como modelo renacentista de virtudes y buen gusto literario; ejemplo claro es la *Vita Ignatii* (1572) de Ribadeneira. De la mano de los bolandistas y las *Acta Sanctorum* la hagiografía de Ignacio entra en una fase crítica a finales del siglo XVII y comienzos del XVIII; buscaban un conocimiento más exacto y riguroso de las fuentes, para hacer del héroe un ser más humano y real. El proyecto ejemplar de la *Monumenta Histórica (MHSI)* abre el paso hacia una comprensión holística y científica de la biografía y el perfil psicológico de Ignacio de Loyola con más de 70 volúmenes dedicados a la persona y al contexto histórico del santo.

Los años pasados por Íñigo en A. son una de las partes menos conocidas de su vida. Este periodo de aproximadamente diez años (1507-1517) parecía un paréntesis olvidado entre la infancia en su tierra na-

tal y los años de conversión espiritual y peregrinaje; de hecho, los biógrafos antiguos y modernos parecen olvidar estos años que resultan fundamentales para la psicología de Ignacio. Hoy no podemos entender las futuras decisiones y experiencias del fundador de la CJ sin los aprendizajes vitales de este periodo.

Nos consta que el primer capítulo de la *Autobiografía*, relatado por el propio Ignacio a Luis González de Cámara, relataría con detalle y sin rubor sus "travesuras de mancebo clara y distintamente con todas sus circunstancias" [Au 2] durante su estancia en A., Rioja y Navarra. Deliberadamente censurado este periodo de su vida en los años posteriores a su muerte el 31 de julio de 1556 y resumido en un escueto "hasta los 26 años de edad fue un hombre dado a las vanidades del mundo" [Au 1], permanece oculto hasta 1980, fecha en la que las investigaciones de Luis Fernández, a partir de las fuentes documentales directas internas y sobre todo civiles (AGS, AHN, AHPVa), van desvelando progresivamente el ambiente en que vivió Íñigo y algunos episodios ocultos de su estancia en tierras castellanas, como su amistad con Alonso de Montalvo (cf. Fernández 1990), los sucesos en los carnavales de Azepeitia (1515), la solicitud de permiso para portar armas de 1518 (Fernández 1975, 136), sus frecuentes visitas a Valladolid, etc. Este hito historiográfico ha supuesto renovación y estímulo para muchas y novedosas investigaciones en dos líneas fundamentales: una sobre el análisis y comprobación exhaustiva de fuentes documentales de primera mano, y otra destinada a buscar los paralelismos e influjos entre la literatura contemporánea religiosa y caballerescas con

el fin de recrear el humus cultural que vivió Íñigo de Loyola. R de B. Medina, R. García Mateo, J. Delumeau o A. Borromeo son buenos exponentes de todo ello.

4. *Significado espiritual; lugar ignaciano por excelencia.* La estancia en A. de Íñigo al servicio de la casa de Juan Velázquez y sus frecuentes viajes acompañándole en la Corte itinerante por las principales ciudades de Castilla, supusieron un caudal de aprendizajes vitales tan importantes o más que los literarios. Tal vez se ha insistido más en el inñup de las lecturas, "pocas y de puro entretenimiento" (García-Villoslada 1986, 91; FNI, 370.386) que en la experiencia histórica personal de Íñigo (cf. Medina 1994,45). Su talante y biografía nos hacen pensar más en el hombre práctico que adquiere experiencias y conocimientos como servidor del Contador Mayor y miembro del Consejo Real entre los 17 y los 26 años. Las revueltas políticas presenciadas, su estancia en Sevilla acompañando al Rey Fernando y su Corte en 1508 y 1511, pudieron quedar reflejadas en meditaciones centrales de los *Ejercicios Espirituales* como la meditación de los pecados (cf. [Ej 74]), el llamamiento del Rey temporal (cf. [Ej 92]); en el contexto de la empresa africana (1511) podemos encuadrar Tres Binarios (cf. [Ej 146]) e incluso la presencia del *Anima Christi* a lo largo del proceso de Ejercicios (cf. Medina 1994; 1997). Su reencuentro y apoyo futuro en comerciantes y armadores vascos no fue fortuito. A muchos de ellos pudo conocerlos personalmente en la Casa de Contratación de Sevilla: Ochoa de Isasaga, Juan López de Recalde y sobre todo Alonso de Ortuondo (cf. [Au 72]) eran viejos conocidos de él y su familia.

En los años en que Íñigo residió en A. adquirió y consolidó bue-

nos hábitos de su infancia: el rigor metódico y el orden sistemático que luego traslucen sus cartas e instrucciones. El valor otorgado a la correspondencia epistolar lo aprendió tanto en A. como junto a su padre y a su hermano Martín García de Oñaz, buen administrador de un vasto patrimonio. El espíritu de precisión y cálculo unido a una finura de juicio poco común y el ejercicio constante de escritura y asiento tanto en A. como en los frecuentes desplazamientos a la Corte, caracterizan la claridad, la jerarquía de ideas, el rigor y la propiedad del lenguaje del futuro fundador de la CJ. El tenor de vida en la casa-palacio arevalense, teñido por hábitos piadosos frecuentes no incompatibles con ciertos excesos mundanos propios de su época y estado: el lujo, la ostentación, frecuentes correrías y banquetes. Un ideal cortesano-caballeresco, el honor y la lealtad junto con la práctica habitual de la monta a caballo, la destreza con las armas y también las normas de la cortesía palaciega, le confieren al futuro Ignacio "aquel fondo de cortesía y señorial elegancia" (Leturia 1949, 74). La experiencia y la apertura a lo universal con frecuentes viajes desde el centro de la Corona de Castilla, "configuradora de historia".

La caída en desgracia de los Velázquez (1516) y el posterior fracaso como leal hombre de armas y gentilhomme al servicio del Virrey de Navarra (1521), le hizo conocer el significado de los reveses de la fortuna, de la fragilidad vital y de la vanidad humana (cf. Fernández 1991).

Íñigo ARRANZ

Z^l Contemplación, Amadis de Gaula, Honor. Loyola.

Bibl.: ALDEA, Q. (ed.), *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI. (Congreso Internacional de Historia. Madrid, 19-21 nov. 1991)*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; ARRANZ ROA, Í., "El Colegio de Santiago de Arévalo (1579-1767): problemas de su fundación", en *Estudios sobre la Compañía de Jesús: Los jesuitas y su influencia en la cultura moderna (siglos. XVI-XVIII)* (VERGARA CIORDIA, J. coord.), UNED, Madrid 2003, 559-621; ARSI Cast. 35 L; FERNÁNDEZ MARTÍN, L.V. "Un episodio desconocido de la juventud de Ignacio de Loyola", *AHSI* 44 (1975) 131-138; ID., "El hogar donde ñigo de Loyola se hizo hombre (1506-1517)", *AHSI* 49 (1980) 21-94; ID., "Alonso de Montalvo, amigo íntimo de ñigo de Loyola", *AHSI* 59 (1990) 75-94; ID., "Ñigo de Loyola en Arévalo y Valladolid (1506-1517)", en *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla* (GARCÍA VELASCO, J. I. ed.) Provincia Castilla SJ, Santander 1991, 63-80; FERNÁNDEZ MARTÍN, L./ GARCÍA MATEO, R./ ITURRIOZ, J. / LETURIA, R., *Ignacio de Loyola en Castilla. Juventud-Formación-Espiritualidad*, Caja de Ahorros, Valladolid 1989; GARCÍA MATEO, R., "La formación castellana de Ignacio de Loyola y su espiritualidad", *Man* 58 (1986) 375-383; ID., "Formación administrativa de Ignacio de Loyola en Castilla y su personalidad", *Man* 59 (1987) 279-288; ITURRIOZ, J., "Años juveniles de San Ignacio en Arévalo (1506-1517)", *Man* 53 (1981) 257-276; MARTÍNEZ DE TODA, J., *Ñigo de Loyola en Arévalo (Ávila) y Valladolid (1506-1517). Itinerario para una visita a Arévalo* (inédito), Roma 2003; MEDINA, F. DE B., "ñigo López de Loyola: probable estancia en Sevilla (1508 y 1511) y su reflejo en los Ejercicios", *AHSI* 63 (1994) 3-75; ID., "Vivencias de ñigo López de Loyola en la corte del Rey Católico y su reflejo en los Ejercicios", en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. (Simposio Internacional. Loyola 1997)* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 399-428.

ASISTENTE

Es el jesuita que acompaña al Padre General de la CJ en el ejercicio de su gobierno ordinario. Asimismo es también una figura prevista en las *Constituciones* y cuya función principal viene definida por el nombre: es "quien asiste

a". Asimismo es también una función prevista en todas las Congregaciones religiosas, con funciones semejantes aun cuando pueda variar la denominación (definidor, consejero...).

Con todo, el oficio de a. en la CJ encierra dos funciones bien distintas: la autoridad de la Compañía ante el Padre General (cf. [Co 767]) y el consejo en su gobierno (cf. [Co 803-805]). La CG, que es la máxima autoridad en la CJ, ejerce su autoridad o providencia sobre el P. General por medio de los a. elegidos para esta función. Con esta figura las *Constituciones* ofrecen un medio que evite el hipotético subjetivismo del Padre General en su gobierno. A los a. les corresponden las funciones que el derecho común otorga a los consultores del General cuando es requerido su voto deliberativo o consultivo. Para desarrollar la dimensión de consejo en el gobierno, las *Constituciones* prevén la distribución de la CJ en cuatro regiones (Alemania-Francia, España, Italia y Portugal), situando al frente de cada una de ellas a un Asistente.

La CG 1 (1558) eligió cuatro a. que desarrollaban las dos funciones de providencia y consejo. Las sucesivas divisiones de las Asistencias, particularmente en el siglo XX, crearon gran confusión sobre esta doble función, de ahí que la CG 31 (1965-1966) estableciera una distinción entre los Asistentes: Generales (en número de cuatro y con función de ejercitar la providencia ante el Padre General) y Regionales (en número suficiente y con la función de consejo). Ambas figuras podían coincidir en las mismas personas. Finalmente, la CG 34 (1995) determinó la constitución de un Consejo del Padre General formado por los cuatro a.

ad providentiam, los a. regionales y los Consejeros generales encargados de determinados temas de la Compañía universal.

Ignacio ECHARTE, SJ

/ Consejeros, Constituciones, Cuerpo apostólico, Gobierno, Padre General.*

Bíbl.: ECHARTE, L, "Gobierno universal de la CJ. 1. Asistente", *DHCJ* II, 1751-1752; VALERO, U_v "Introducción a la Nona Parte principal 'de lo que toca a la cabeza y gobierno que della descende'" en *Constituciones de la Compañía de Jesús* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 305-318.

AUTOBIOGRAFÍA

2. *Testamento, enseñanza, fundación.*
 Los compañeros más íntimos de Ignacio, deseosos de tener bien vivo el recuerdo de su magisterio espiritual, y al ver que su obra de la CJ iba consolidándose, pedían al santo una confesión personal que les ayudase a avanzar, detrás de él, en el camino emprendido a su lado desde hacía tiempo. "Testamento", "enseñanza" y "fundar la Compañía" son tres expresiones que aparecen en los prólogos a la a. que Jerónimo Nadal y Luis González de Cámara nos han dejado y que definen la naturaleza de la petición hecha a Ignacio. Efectivamente, antes de la muerte, Ignacio debería legar a su descendencia espiritual el tesoro de bienes espirituales que su intensa vida de fe, su vida espiritual, habían acumulado. Este testamento sería una enseñanza, una doctrina espiritual que ayudaría a sus hijos de la CJ y a aquellas personas que eventualmente se acercasen a este legado, a avanzar en la vida cristiana. Además, para los jesuitas sobre todo, el relato espiritual de Ignacio

iba a ser fundación de la CJ, porque quienes leyesen e hiciesen suyo el texto transmitido por Ignacio podrían reconocer mejor la acción del Espíritu en sus corazones y, de este modo, ser iluminados para progresar por sendas personales en el seguimiento de Cristo.

La pugna con las resistencias del santo a comunicar su vida íntima fue larga e intensa, pero al final cedió y determinó quién sería la persona a quien dictaría el relato de su vida desde la conversión. Porque lo que los compañeros esperaban era precisamente esto: "cómo el Señor le había dirigido desde el comienzo de su conversión" (*FN* I, 356). El designado como confidente fue Luis González de Cámara, un portugués colaborador cercano de Ignacio cuya excelente memoria era proverbial. La decisión de Ignacio no era simplemente fruto de una reflexión serena y profunda, sino de un serio discernimiento, que mostraba ya el carácter estrictamente espiritual que iba a tener la relación ignaciana.

2. *El relato.* Según nos cuenta el mismo Cámara, Ignacio solía narrar, con precisión de palabras y de detalles, aquello que él juzgaba que hacía comprender mejor la pedagogía que Dios había seguido con él, y el confidente tomaba inmediatamente nota de lo escuchado, sin poner ni quitar nada e incluso sin poner aclaraciones en puntos que él mismo creía que pedían alguna explicación. Así, con esta exactitud, Cámara dictaba la narración ignaciana a un amanuense para transcribirlo. Las confidencias del santo tuvieron lugar en una serie de conversaciones tenidas durante tres períodos: agosto de 1553, marzo de 1555, septiembre y octubre de 1555. El texto que nos ha llegado se halla, en su gran parte, en castellano, me-

nos una última parte, en italiano, ya que, debido a una salida precipitada de Roma y hallándose en Genova, Cámara no pudo encontrar un amanuense que escribiese en castellano.

De la fidelidad del redactor nos dan fe, no sólo su explícita confesión de la más escrupulosa exactitud, sino también el crédito de su persona y la aceptación del relato por las personas que habían conocido al santo o incluso convivido o colaborado con él. Por esto, no creo suficientemente fundadas las dudas suscitadas recientemente, en una obra por otra parte de valor muy notable, que sugieren una intervención personal e intencional de Cámara en el texto (cf. García de Castro 2001, 322-329).

3. *El texto.* Ignacio no es ciertamente un literato o un artista y, sin embargo, su capacidad expresiva y su dominio del lenguaje le han hecho objeto de estudios modernos atraídos por esta cualidad comunicativa. Así ha sido considerado un "creador de lenguaje" (R. Barthes); se ha visto en sus escritos "una pista de ilimitadas posibilidades de creación de lenguaje" (G. de Genaro). Ya notó Cámara que el santo narraba "con tanta claridad, que parece que hace al hombre presente todo lo que es pasado" (FNI, 358). Y esta viveza, despojada de consideraciones más o menos teóricas o afectos y basada en cosas que "no las orna con palabras, sino con las mismas cosas" (FNI, 585), persuaden e invitan al lector a entrar en el mismo dinamismo espiritual de su relato.

Una pregunta que se hacen los críticos es si el texto está truncado en su comienzo. Porque, por un lado, Cámara afirma en su prólogo que el santo le contó con detalle to-

dos sus deslices morales de la juventud y, en cambio, el relato empieza con la somera afirmación de que "fue hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra" [Au 1]. ¿Fue un malentendido deseo de no perjudicar la figura del santo o de no dar pábulo a los detractores de la Compañía naciente lo que impulsó a Cámara a suprimir las confidencias ignacianas? En este caso, ¿por qué dejó intacto el prólogo en el que nos comunica que Ignacio fue tan prolijo en narrar sus pecados? ¿Fueron jesuítas posteriores -en concreto el General S. Francisco de Borja- los que, llevados por semejantes principios, realizaron la supresión? Es muy posible, dado que el texto de la a. estuvo retenido en los archivos romanos durante varios siglos y retirados todos los ejemplares con la prohibición de leerlo y propagarlo, a fin de potenciar la biografía de Pedro Ribadeneira y con la excusa de que la a. era "cosa imperfecta". De hecho, sólo fue publicado, en traducción latina, a mediados del siglo XVIII y en su original, a principios del XX. En cualquier caso, hay que conceder que los códices que se conservan no dejan traslucir ningún signo de que el texto haya sido truncado.

A pesar de la precisión ignaciana al referir hasta los detalles de las cosas más importantes y la portentosa memoria y fidelidad de Cámara, nos encontramos con evidentes errores cronológicos en la *Autobiografía*. Ya en las primeras líneas (cf. [Au 1]) aparece que ñiño tiene 26 años cuando es herido en Pamplona en 1521, lo cual nos haría suponer que nació en 1495. Pero, más adelante (cf. [Au 30]) dice que en 1555, cuando está na-

rando la iluminación del Cardoner, tiene 62 años, lo cual haría suponer que nació en 1493. Sin embargo, después de investigaciones convincentes, se fijó la fecha de nacimiento en 1491. Estos errores dan la razón a lo que nos dice Ribadeneira sobre la forma de narrar de Ignacio, que "aunque en la substancia fue fidelísimo, en los particulares de algunas cosas es corto, y en la relación de los tiempos a la postre de su vejez le faltaba memoria" (*MNad* III, 540).

4. Discernimiento y *mistagogia*.

La a., texto un tanto tosco, pero de gran fuerza expresiva y persuasiva, viene a responder a la pregunta sobre cómo Dios le había conducido a Iñigo desde su conversión. La narración se extiende, por tanto, después de las líneas alusivas a la vida disoluta anterior, desde 1521, año de la herida en Pamplona, hasta 1538, antes de la fundación de la CJ (1540). Sin embargo, a continuación, siguen unas brevísimas alusiones a actividades sociales promovidas por Ignacio en los primeros años de la vida de la Orden y termina el relato con las respuestas a una serie de preguntas de Cámara, en una de las conversaciones de 1555, sobre la elaboración de los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones* y una confesión impresionante del santo sobre su facilidad de hallar a Dios en todo momento y en cualquier lugar.

Como es natural, un texto copiado a partir de una conversación no suele llevar título. La edición crítica lleva el título latino de *Acta*. Las distintas ediciones y traducciones presentan el texto con títulos como a., el más corriente y que figura casi siempre como subtítulo, "Memorias", "Testamento", "Confesiones", "Relato del Peregrino", "El Peregrino" o el francés, que más que título es una descripción del li-

bro (*Récit écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il Veut recueilli de la bouche...*). De hecho, se ha discutido la propiedad de considerar el texto ignaciano como autobiografía. Efectivamente, dejando aparte consideraciones estilísticas, puede afirmarse que el relato ignaciano no es una autobiografía en sentido estricto, ya que no pretende narrar su vida, sino cómo Dios le guió desde su conversión y, para esto, selecciona unos hechos, dejando de lado otros muchos, y los presenta y ordena de modo que iluminen la pedagogía divina experimentada en su vida. Por tanto, aunque no es inapropiado acomodarse al uso ya corriente de llamar a. a este relato ignaciano, ya que, sin ningún lugar a duda, es también un relato autobiográfico, este uso no debería llevarnos a un desenfoque, al acercarnos al texto ignaciano para tratar de comprenderlo en su riqueza y aprovecharnos de su fuerza. Porque, como decíamos más arriba, la a. es una enseñanza y fundación y, para transmitir esta enseñanza y fundación, Ignacio realiza un discernimiento de su vida, lo que podría llamarse la radiografía espiritual de su existencia cristiana.

Nos hallamos, pues, ante un documento no propiamente histórico, sino espiritual, el discernimiento espiritual de una vida. Además, este mismo texto tiene un carácter *mistagógico*, ya que mueve a la persona que se acerca a él y entra en su movimiento interior a reconocer la acción de Dios en la propia vida y a vivir una experiencia semejante a la de Ignacio, aunque sea en un grado menos elevado. En efecto, el modo de narrar de Ignacio -según Cámara- es "sin ninguna reflexión sobre las cosas, sino como símplice narración; y de esta manera deja a los que oyen que

ellos hagan la reflexión y saquen las conclusiones de las premisas" (*FN I*, 659). Este modo ignaciano de narrar es una cierta aplicación de ía forma breve y sumaria de exponer al ejercitante las orientaciones para su meditación o contemplación, en orden a que *él haga* su propia y personalísima experiencia espiritual (cf. [*Ej 2*]). Por tanto, "este relato no ahorrará al lector el esfuerzo de transponer la historia a su propio horizonte intelectual para comprenderla realmente" (K. Rahner), es decir, para comprenderla reviviéndola.

5. *Peregrinación*. La comprensión del mensaje espiritual del relato ignaciano requiere la consideración de su geografía espacial y su geografía espiritual. Porque, a la verdad, el contenido de la a. es una peregrinación en este doble sentido. No es algo insignificante el hecho de que Ignacio fuese un santo andariego, un peregrino no a lo romero, sino un hombre dinámico, siempre en busca del lugar y la forma en que debía realizar la voluntad de Dios. De hecho, la movilidad de Ignacio es excepcional y resalta al contemplar algunos de los lugares más destacados de su itinerario: Loyola, Montserrat, Manresa, Barcelona, Tierra Santa, Barcelona, Alcalá de Henares, Salamanca, París, Flandes, Londres, París, Loyola y algunas ciudades españolas, Venecia, Roma. Por esto, la palabra "peregrino", con la cual se autodenomina el mismo Ignacio, es un término de una densidad especial, muy en continuidad con la tradición bíblica y cristiana, que define de algún modo el sentido del relato.

En primer lugar, Ignacio es un hombre libre y disponible para ir hacia donde Dios le llama, sin apearse a ningún lugar o circunstancia. La expresión reiterada de "se partió" da

buen cuenta de este espíritu pronto y dispuesto a lo que Dios le pida. Pero, además, la peregrinación expresa también todo un proceso o itinerario interior: en Loyola se da un cambio de sentido en su vida, que a partir de este momento se orienta hacia Dios y su servicio. En Montserrat se inicia un paso hacia una vida de fe más iluminada y metódica, ya que hasta este tiempo el alma de Iñigo era "ciega, aunque con grandes deseos" de servir a Dios [*Au 14*]. Manresa representa un momento de experiencia fundante, ya que la "iluminación del Cardoner" (río que atraviesa la ciudad), donde se abre a un Dios que ama el mundo y que le llama a "ayudar a las ánimas", será en el futuro una referencia espiritual para todos sus discernimientos (cf. [*Au 30*]). Tierra Santa, donde se expansiona su devoción hacia el Señor, pero donde también descubre que no debe fijar su devoción y su ayuda los demás en un lugar, será para él la apertura a la dimensión histórica de su vida. Los tiempos de estudios, de apostolado y de búsqueda de compañeros (Barcelona, Alcalá, Salamanca, París, donde cuaja un primer proyecto de comunidad apostólica) serán la larga peregrinación del explorador de las mediaciones necesarias para realizar la voluntad de Dios de "ayudar a las ánimas". Los últimos años de París, la estancia en el norte de Italia y la llegada a Roma serán para Ignacio, con sus compañeros, la elección definitiva de un modo concreto de servir al Señor. Esta elección tiene su confirmación mística en la visión de La Storta, unos kilómetros antes de llegar a Roma: el santo, mediante la intercesión de María a la que no cesaba de invocar, es regalado con la visión de Jesús con la cruz y el Padre que le llama a su servicio (cf. [*Au 96*]). Toda esta peregrinación va poniendo al descubierto la manera de hacer de

Dios, que le guía de modo parecido a como lo hacía ya en Manresa: "le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole" [Au 27].

De este modo, la imagen de Ignacio, que se va dibujando a lo largo de las páginas de la a., rompe la imagen que una iconografía y literatura espiritual predominantes durante siglos había destacado, de una figura ascética, ordenancista, de aires un tanto oscuros y de talante severo. La difusión de la a. desde hace unos setenta años, y sobre todo desde hace unos veinticinco, ha ayudado a desvelar la figura de un Ignacio pobre y humilde, siempre en búsqueda de la voluntad de Dios y dócil a sus impulsos interiores que -según Nadal- "seguía al Espíritu que le guiaba, no le precedía" (FN II, 252). Así, la a. es un documento que para los jesuitas funda una manera de buscar la voluntad de Dios, de dejarse trabajar por él y así hacerse mejores servidores de los demás ("ayudar a las ánimas"). Y, para todo cristiano, la a. ofrece una pedagogía narrativa de cómo Dios transforma el corazón humano y lo conduce hacia una manera personal de realizar su voluntad en el mundo y al servicio del prójimo.

Josep M^a RAMBLA, SJ

Z¹ Alcalá, Arévalo, Barcelona, Ignacio de hoyó-la, Jerusalén, Manresa, Montserrat, París, Roma, Salamanca, Venecia.

Bibl.: Fuentes: *Acta Patris Ignatii 1553-1555*, FN I, 323-507. Secundaria: COLEMAN, G., *Walking with Iñigo*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 2002; DALMASES, C. DE, "Autobiografía", en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1984, 65-165; Du BRUL, P., *Ignatius: sharing the pilgrim story, a reading of the Autobiography of St. Ignatius*, Gracewing, Leominster 2003; GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la*

"consolación sin causa", M-ST, Bilbao-Santander 2001, 303-308; 322-329; IGNATIUS OF LOYOLA, *A pilgrim's journey: the Autobiography of St. Ignatius of Loyola*, San Francisco 2001; IGNACE DE LOYOLA, *Récit écrit par le Père Louis Gongalves aussitôt qu'il Veut recueilli de la bouche mime du Père Ignace, suivi d'une lettre du Père Jacques Lainez S.L (1547)* (DHÓTEL, J.C. ed.), DDB, París 1988; LARRAÑAGA, V., "Autobiografía", en *Obras Completas de San Ignacio de Loyola I*, BAC, Madrid 1947, 1-580; ID., "La Autobiografía de San Ignacio de Loyola (II). Supuestos yerros e inexactitudes", *Man* 19 (1947) 122-142; RAMBLA, J. M^a, *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 2003.

AUTORIDAD: / Gobierno

AVARICIA

Es el afán desordenado de poseer y adquirir riquezas para atesorarlas. Su afán, la codicia, es el afán excesivo de riquezas, sin más (cf. DRAE). La primera tendría como finalidad específica el atesorar, es decir, el afán de tener por tener y retener, y su desorden estaría precisamente en esta fijación obsesiva en la riqueza poseída; mientras que la segunda estaría abierta a otras finalidades, como la seguridad en la vida, la comodidad y el disfrute, el dominio, la ostentación, el vano honor del mundo.

En el lenguaje ignaciano, el término "codicia" aparece una sola vez en los *Ejercicios Espirituales* (cf. [Ej 142]), en la meditación de Dos Banderas; aparece otra vez en una "Instrucción del modo de proceder" (13 de junio de 1551) enviada a jesuitas de varios lugares de Italia (cf. [Epp III, 542-550]). El término a., por el contrario, aparece varias veces en la *Fórmula del Instituto* y en las *Constituciones*. No es fácil establecer si Ignacio usa esos térmi-

nos como sinónimos o les atribuye significados específicos distintos. Parecería que se habrían de entender, más bien, como sinónimos; en todo caso, ambos coincidirían en su referencia al afán desordenado de riquezas.

La tentación de codicia, en cuanto afán desordenado de riqueza, aparece en el primer punto del programa de "Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura" [Ej 136], como primer escalón hacia el vano honor del mundo y la crecida soberbia y, de ahí, a todos los otros vicios (cf. [Ej 142]); camino diametralmente opuesto al que propone el "sumo y verdadero capitán, que es Cristo nuestro Señor" [Ej 143]. Aun cuando el uso de este término se diera solamente en esta ocasión en el lenguaje ignaciano, el significado y la importancia del concepto son fundamentales, ya que sobre él se funda toda la visión ignaciana del afán por la riqueza y su papel decisivo en el seguimiento de Cristo o en su desviación de él. En congruencia con este modo de ver las cosas, en la instrucción citada Ignacio recomienda a los jesuitas, "para conservar mejor la conveniente autoridad en las cosas espirituales, procúrese [...] que los amigos y no nosotros mismos, pidan y traten nuestros asuntos temporales [...] de tal manera que no se vea especie mala de codicia" [Epp III, 548], procurando así, como tan frecuentemente recomienda en las *Constituciones*, la "edificación del prójimo".

Por lo que se refiere a la a., en relación ya con la CJ, hay en la *Fórmula del Instituto* un texto fundamental, que podría bastar por todos. Exponiendo el motivo principal para que la C] no tenga bienes estables propios ni viva de sus rendimientos fijos y asegurados, dice:

"Como hemos experimentado que es más feliz, más pura y más apta para la edificación del prójimo la vida que se aparta lo más posible de todo contagio de avaricia, y se asemeja lo más posible a la pobreza evangélica..." (Ff, IV). Es de notar que este texto aparece ya, con el tenor citado, en el primer esbozo de la *Fórmula* (1539) y se mantiene inalterado en todas sus redacciones sucesivas. En él aparece la a. como objeto de "contagio", es decir, como algo dañoso y peligroso para la salud (espiritual, se entiende), en clara congruencia con la visión del afán de riquezas presentada ya en los *Ejercicios Espirituales*. Por contraste, la vida que se aleja lo más posible de ella aparece, por experiencia de los Primeros Compañeros, como la más feliz, la más pura, la más apta para la edificación del prójimo y la más semejante a la pobreza evangélica. Hay aquí, implícitamente, un breve y denso comentario positivo, gozoso y entusiasta, nacido de la propia experiencia, de "la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán" [Ej 139]; una presentación positiva de la pobreza como gracia, como fuente de felicidad y de fecundidad apostólica y como forma privilegiada del seguimiento del Señor. Era necesario decirlo así para fundamentar adecuadamente y de modo convincente el exigente régimen de pobreza actual de la CJ, que es propuesto en la *Fórmula*. En él, no queriendo tener "cosa cierta", es decir, bienes algunos estables y sus productos o rendimientos fijos y seguros, "se confunde más toda avaricia mundana" [MCo I, 79], y se pone la confianza enteramente en el Señor.

De ahí derivan algunas aplicaciones concretas, formuladas por las *Constituciones*, para desterrar de la CJ toda especie de avaricia. Así,

en una particularización muy concreta, en el contexto de la gratuidad de los ministerios, "por evitar toda especie de avaricia, especialmente en los píos ministerios que para ayudar las almas usa la Compañía, no haya caja [cepillo o alcancía] en la iglesia, en que suelen poner sus limosnas los que vienen a los sermones o misas o confesiones etc." [Co567].

Con mayor alcance y profundidad, en el contexto de los medios para contribuir a la conservación y progreso de la CJ en su buen ser, "porque la pobreza es como baluarte de las Religiones, que las conserva en su ser y disciplina y las defiende de muchos enemigos, y así el demonio procura deshacerle por unas o por otras vías, importará para la conservación y aumento de todo este cuerpo que se destierre muy lejos toda especie de avaricia, no admitiendo renta o posesiones algunas o salarios por predicar o leer o por misas o administración de sacramentos o cosas espirituales, [...] ni convirtiendo en su utilidad la renta de los colegios" [Co 816; cf. Co 287.533]. Hay en este párrafo una síntesis apretada del régimen de la pobreza de la CJ, expuesto anteriormente en las *Constituciones*, y un eco inconfundible del párrafo de la *Fórmula* antes citado.

El párrafo de la *Fórmula* y estos dos últimos de las *Constituciones* son, además, una muestra del paso, hecho por Ignacio mismo, de la exclusión de toda a., como actitud personal, característica de su espiritualidad, al ámbito institucional de la CJ.

Urbano VALERO, SJ

/Afecciones desordenadas, Ambición, Banderas Dos, Dinero, Estipendios, Liberalidad, Magnanimidad, Pobreza, Votos.

AYUDA A LAS ANIMAS

1. "Ayuda a las ánimas en la vida de Ignacio". Es el término que usó S. Ignacio de Loyola para describir sus intenciones casi inmediatamente después de su conversión en 1522. Ciertamente lo utilizó para expresar sus objetivos durante su peregrinación a Tierra Santa, en 1523 (cf. [Au 11.45]). Pero la índole exacta de esta ayuda no la articuló ni inmediata ni totalmente. En Manresa, por ejemplo, "se ocupaba en ayudar algunas almas que allí le venían a buscar, en cosas espirituales." [Au 26]. Al menos en los inicios, el principal medio que Ignacio usaba para ayudar a las almas consistía en las conversaciones espirituales. Gran parte de sus problemas con las autoridades en España y Francia parecen provenir de este medio de ayudar a las almas (cf. [Au 43.44.57-61.65-70.77.78.81]). "Y a este propósito, una vez le dijo el Doctor Frago que se maravillaba de que anduviese tan tranquilo, sin que nadie le molestase. Y él respondió: -La causa es porque yo no hablo con nadie de las cosas de Dios; pero, terminando el curso, volveremos a lo de siempre." [Au 82].

La determinación de Ignacio de estudiar tras su vuelta de Jerusalén, la tomó expresamente para aumentar su habilidad para ayudar a las almas (cf. [Au 50]), y su partida para París fue consecuencia de la misma intención. Sus enfrentamientos con la Inquisición también confirmaron su deseo de más estudios en cuanto que eran un requisito necesario que se le imponía, si pensaba continuar en su a. (cf. [Au 70]). Así el estudio se convirtió en un instrumento necesario para conseguir las capacidades necesarias para ayudar a las almas en el propio camino de Ignacio.

Los *Ejercicios Espirituales*, sin duda, surgieron como el instrumento por excelencia para "preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo" [*Ej* 1]. De esta manera, las menos estructuradas "conversaciones espirituales" fueron sustituidas por una experiencia espiritual más desarrollada, ideada para promover el objetivo de la ayuda a las almas.

2. *Elemento carismático*. A pesar del desarrollo de los *Ejercicios Espirituales*, los medios para ayudar a las almas se mantienen muy amplios e indeterminados incluso hasta el tiempo de las Deliberaciones de los Primeros Padres (abril-mayo 1539). La *Fórmula del Instituto*, que oficialmente estableció la CJ, describe el fin principal de la CJ: "atender principalmente al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, por medio del ministerio de la palabra, de ejercicios espirituales, y de obras de caridad, y concretamente por medio de la educación en el Cristianismo de los niños e ignorantes" (F39,1). La revisión de la *Fórmula*, en 1550, añadía más ministerios a la lista: "... por medio de predicaciones públicas, lecciones, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos" (F50, I). Este añadido de medios específicos para ayudar a las almas reflejaba la nueva práctica jesuítica y, claramente, indicaba una creciente preferencia por la palabra y los sacramentos. Aunque }. O'Malley en *Los primeros jesuitas* identifica "alma" con "la persona entera" en el pensamiento de los primeros jesuitas, es claro que el ministerio espiritual ganó

precedencia sobre las obras de caridad corporal. Varias alusiones, particularmente en la parte Cuarta de las *Constituciones*, justifican la implicación jesuítica en la educación como cosa necesaria para preparar a los futuros jesuitas "en la doctrina que es necesaria, [...] y en los otros medios de ayudar las ánimas" [*Co* 307]. En este sentido, "las Letras de Humanidad de diversas lenguas" [*Co* 351] encuentran un lugar junto a la Filosofía y la Teología como bases para los que se preparan para ayudar a las almas. La adopción de los *studia humanitatis* por Ignacio y los primeros jesuitas implicaba la aceptación de su principio: incluso los antiguos autores paganos podrían utilizarse para inspirar y preparar a los estudiantes a fin de ayudar a otros en el progreso de sus almas.

La a., ciertamente, no comenzó con los jesuitas ni se quedó en algo exclusivo de la CJ. Los primeros jesuitas, como otras congregaciones de sacerdotes reformados del siglo XVI, pusieron su mirada en la época apostólica en busca de modelos para sus actividades. Vieron la a. como un elemento constitutivo de la misma Iglesia. Desde el mandato evangélico de amarse unos a otros (cf. *Jn* 13, 34-35) y la atención a los necesitados (cf. *Mt* 25, 31-46) surgieron las tradicionales "obras de misericordia", a las que ya alude el mismo San Gregorio Magno (cf. *Regula Pastoralis* 3, 21). Estas obras, tanto las corporales como las espirituales, llevan alivio a los necesitados, pero también producen contactos personales y directos con la persona de Jesús que habita en ellos. En el listado tradicional de las obras de misericordia, *docere ignaros* ("enseñar a los ignorantes") mantiene un lugar preeminente en la misión de la CJ de ayudar a las almas.

F. Courel concluía que este "fin único de la Compañía de Jesús" (cf.

Courel 1966), provee los únicos medios ascéticos para la santificación del jesuita en la vida religiosa. Cita la carta de Ignacio a los escolares de Coimbra sobre la obediencia y su perfección espiritual para mostrar que la a., el único fin del jesuita para dar gloria y servir a Dios, exige la propia perfección espiritual del jesuita mientras le provee también de los medios principales para alcanzarla. J. de Guibert repite la misma conclusión cuando describe la espiritualidad de la CJ (tal como la articuló S. Ignacio), como "una mística de servicio". Pero esta prioridad de la ayuda apostólica a las almas, por encima de las disciplinas religiosas del coro o la oración contemplativa, no fue inmediata o universalmente seguida por todos en la joven CJ.

Uno de los primeros jesuitas que comentaron las *Constituciones* y la espiritualidad de Ignacio, Jerónimo Nadal, subrayó la a. como el fin característico de la CJ y de todas sus obras. Este fin primario obligaba no sólo a los miembros plenamente incorporados en la Orden, sino a todos de los otros grados de pertenencia "que es el estado ya conforme al fin de la Compañía para ayudar a las ánimas; lo que [aunque] a veces *obiter* lo hagan los novicios en probación, y los escolares también por enseñarse y prepararse bien para el fin que pretenden." (Nicolau 1945, 14,2). También aquí, la espiritualidad jesuítica, particularmente su sobriedad y abnegación, debían contribuir a liberar al jesuita para una mayor actividad apostólica. Nadal perseveró en su defensa de la prioridad de la actividad apostólica frente a una creciente tendencia entre algunos jesuitas, especialmente en España, hacia una vida y una espiritualidad más eremíticas.

3. *Elemento institucional La "ayuda de las ánimas" en la historia de la Compañía.* Los primeros sucesores de Ignacio en el cargo de General de la CJ, Diego Laínez, Francisco de Borja, y Everardo Mercuriano, tuvieron que afrontar las variaciones que empezaban a surgir sobre la oración formal en la CJ que, con frecuencia, pedían un mayor conventualismo que el que Ignacio había delineado al principio. Estudios recientes del generalato de Mercuriano sugieren que sus conflictos con Antonio Cordeses y Baltasar Álvarez tuvieron lugar no tanto en oposición a la práctica de la contemplación mística por parte de los jesuitas, sino a fin de que este tipo de oración permaneciese subordinado al carisma fundacional de la CJ, el progreso de las almas en la vida cristiana (cf. Endean 2004, 393).

No nos sorprende que el sucesor del General E. Mercuriano, Claudio Aquaviva, escribiera un libro, *Ayudas para la cura de las enfermedades espirituales para uso de los Superiores de la Compañía de Jesús*, en el que, junto con una carta anterior a toda la CJ, se esforzaba por clarificar la relación entre contemplación y acción para el jesuita formado. A pesar de su énfasis en la formación espiritual y la disciplina externa requeridas durante la Tercera Probación, en contraposición al tradicional acento en el compromiso apostólico con los necesitados de ayuda corporal y espiritual, Aquaviva claramente aconsejaba a sus subditos subordinar su oración a la necesidad de prestar servicio apostólico. El fuerte énfasis en el desarrollo de una práctica espiritual ascética durante la Tercera Probación no iba dirigido a fomentar prácticas monásticas o eremíticas en la vida posterior, sino a construir una sólida base de oración en el jesuita que

tendría que volver a un ministerio activo de la ayuda a las almas.

Tras la restauración de la CJ en 1814, se hizo un gran esfuerzo por recuperar los carismas originales de la Orden en el contexto del mundo moderno. A pesar de la decidida vuelta al apostolado de la educación, los PP. Generales animaron a los jesuitas a escoger también campos de trabajo en consonancia con la creciente implicación de la Iglesia con la justicia social. El decreto cuarto de la CG 34, "El servicio de la fe y la promoción de la justicia", refleja la culminación de esta implicación con las prioridades de la Iglesia tras el Concilio Vaticano II y con la finalidad general de la CJ de ayudar a las almas.

En la década de los años 60, el P. General Juan Bautista Janssens animó a los jesuitas dedicados al apostolado de la educación a que hicieran de sus colegios un ejemplo en el "cuidado personal" de las necesidades espirituales, así como de las necesidades académicas y físicas de sus alumnos. En 1973, el P. General Pedro Arrupe volvió a formular la preocupación inicial de Ignacio por la educación. La llamada de Arrupe a los colegios de la CJ a que preparasen "hombres para los demás" está estrechamente vinculada a la intención de Ignacio de establecer colegios que prepararan a los futuros jesuitas para su misión de ayudar a las almas.

Las *Normas Complementarias* (NCIV) enumeran los ministerios a través de los que la CJ lleva a cabo su misión hoy. Dentro del apostolado intelectual, "el oficio de escritor debe estimarse como un ministerio muy provechoso para las almas y muy propio de la Compañía" (NC 296). Pero en la descripción del apostolado social es en donde mejor se actualiza la intención del funda-

dor de la CJ: "El apostolado social, como cualquier forma de nuestro apostolado, fluye de la misión 'en defensa y propagación de la fe y para provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana/' (NC 299 §1).

Mark A. LEWIS, SJ

Z': *Amor, Anima, Carisma, Escucha, Gloria de Dios, Ministerios, Misión, Servicio.*

Bibl.: ANTONCICH, R., "San Ignacio y la 'ayuda a los prójimos'. Proyecciones para los tiempos actuales", *Man* 63 (1991) 341-356; CEBOLLADA, R., "La espiritualidad ignaciana: 'ayudar a las ánimas'", *Communio* 16 (1994) 218-232; COUREL, R., "La fin unique de la Compagnie de Jésus", *AHSI* 35 (1966) 186-211; ENDEAN, PH., "The strange style of Prayer": Mercurian, Cordes, and Álvarez", en *The Mercurian Project. Forming Jesuit culture: 1573-1580* (MCCOOG, T. ed.), IHSI-IJS, Rome - St. Louis 2004, 351-397; GUIBERT, J. DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo histórico*, Sal Terrae, Santander 1955; NICOLAU, M. (ed.), *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.J. en Coimbra (1561)*, Facultad de Teología, Granada 1945; O'MALLEY, J. W., *Los Primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995.

AYUNO

Introducción. En los escritos de S. Ignacio no hay un tratado sobre el ayuno. Ni los *Ejercicios Espirituales*, ni las *Constituciones*, las *Cartas e Instrucciones* o la *Autobiografía* dan un desarrollo importante sobre el ayuno. Ignacio hace alusión a menudo a la penitencia, que puede tomar diferentes formas: interior y exterior. El a. pertenece a esta segunda categoría. De esta forma, Ignacio es realmente hijo de su tiempo en cuanto al a. y su práctica, y entra plenamente en lo que propone la Iglesia de su época.

Por esto, escribe en los *Ejercicios Espirituales*: "Tara el sentido verdadero que en la Iglesia militante que

debemos tener, se guarden las reglas siguientes" [Ej 352]. "Alabar constituciones cerca ayunos y abstinencias, así como de cuaresmas, cuatro tómporas, vigilijs, viernes y sábado; asimismo, penitencias no solamente internas, mas aun externas" [Ej 359]. "Alabar finalmente todos preceptos de la Iglesia, teniendo ánimo pronto para buscar razones en su defensa, y en ninguna manera en su ofensa" [E/361].

En este artículo veremos sucesivamente cómo Ignacio es fiel a la tradición de la Iglesia en todo lo referente al ayuno. En un segundo momento, veremos cómo él mismo hizo la experiencia del a. en el transcurso de su vida y finalmente, cómo a partir de la experiencia de Ignacio, la CJ hoy puede vivir el a. como medio para vencerse a sí mismo, como camino de pobreza espiritual y con vistas a la unión y la familiaridad con Dios.

1. *Ignacio, fiel auna tradición* que se remonta a los primeros siglos de la historia de la Iglesia. A diferencia de los judíos, que ayunaban los lunes y jueves, los cristianos en la Iglesia primitiva ayunaban los miércoles y viernes. Esta práctica está todavía en vigor en la Iglesia oriental de nuestros días. Además de estos dos días de a., la comunidad tenía la costumbre de ayunar antes de la elección de los ministros de Dios (cf. *Hch* 13, 2-3).

El Concilio de Nicea (325 d.C.) en su canon 5 menciona la santificación a través del a. de 40 días. Sólo a partir del siglo IV se encuentra esta mención de la práctica del a. de 40 días como preparación a la celebración pascual.

A partir del siglo VI la práctica del a. se extiende a toda la Iglesia, y monjes y fieles ayunan durante la Cuaresma no tomando más que

una comida al día al ponerse el sol hacia las 18 h. El siglo IX verá un cambio importante, que fue introducido por el emperador Carlomagno. Durante la Cuaresma, Carlomagno se acostumbró a tomar esta única comida a las 15 h, después de recitar vísperas, no haciéndolo ya a la caída del sol. Esta costumbre se expandió por el Imperio.

En el siglo XII la práctica del a. fue de nuevo suavizada y algunos monjes y fieles, durante la Cuaresma, empezaron a tomar una única comida a mediodía. Se acordaron numerosas dispensas en las comunidades de monjes y entre los individuos, y poco a poco el a. fue lentamente desapareciendo a causa de la pérdida de su sentido, mientras la predicación y a no ofrecía sus motivaciones adecuadas ni señalaba sus grandes beneficios. La Iglesia continuará imponiendo la ley del a. a los cristianos con sanciones severas a todo fiel que osara atentar en el tiempo de Cuaresma comiendo carne. Una cierta insistencia sobre el aspecto jurídico ha vaciado al a. de su significación profunda.

Con ocasión del Concilio Vaticano II, el episcopado expresó el deseo de ver revisada la ley de abstinencia y del a. con el fin de adaptarla a las circunstancias actuales, pero no hubo tiempo de abordar esta cuestión, y Pablo VI fue quien publicó la Constitución Poenitemini el 17 de febrero de 1966, en la que el soberano Pontífice expresa, para toda la Iglesia, el sentido y el valor cristiano de la penitencia y del ayuno. Se afirma además en este documento que las conferencias episcopales pueden sustituir las formas antiguas por algunas otras formas de penitencia.

El ayuno de los Cuatro Tiempos y de las Vigilijs. Tres días del año

(miércoles, viernes y sábado) estaban prescritos al comienzo de cada una de las cuatro estaciones del año. En el caso de las Vigilias, se trataba de una jornada de a. antes de las fiestas más importantes del año litúrgico, por ejemplo, antes de la fiesta de Pascua, de Pentecostés, de la Epifanía, la Asunción y de las diferentes fiestas de los Apóstoles.

2. *S. Ignacio y la práctica del ayuno*. En Loyola, a partir de las lecturas de la vida de los santos *Tíos sanctorum* del dominico Jacobo de Vorágine, Ignacio fue introducido en diferentes expresiones de ascetismo y principalmente en las experiencias de a. de los Padres del desierto y de los santos de la Edad Media.

En Manresa, mientras atraviesa una crisis de escrúpulos y no sabiendo cómo salir de ella, se acuerda de la historia de un santo que "para alcanzar de Dios una cosa que mucho deseaba, estuvo sin comer muchos días hasta que la alcanzó". Ignacio se decidió a hacer esta experiencia, ayunó una semana entera y obtuvo de Dios la gracia que pedía. Fue liberado de los escrúpulos [*Au* 24-25]. Ignacio conoce bien los frutos del a. y por esto, en los *Ejercicios Espirituales* recomienda a quien quiera obtener cierta gracia que desee, consagrarse al a. o hacer algunos ajustes en su vida respecto al alimento o el sueño. Sin embargo, Ignacio no propone una lección sobre el ayuno; él invita más bien a su práctica con el fin de obtener los frutos siguientes: el a. es percibido como una penitencia exterior para satisfacer los pecados pasados, para vencerse a sí mismo y para buscar y encontrar alguna gracia que se desea mucho [*Ej* 82-89].

Claramente para Ignacio, el a. es un medio y no un fin en sí mis-

mo. Ignacio no ve a la CJ como un cuerpo apostólico de ayunadores; el a. está subordinado a la misión. En la carta sobre la obediencia, no vacila en escribir a los compañeros de Portugal el 26 de marzo de 1553: "En otras religiones podemos sufrir que nos hagan ventaja en ayunos y vigiliias y otras asperezas que, según su Instituto, cada uno santamente observa" [*Epp* IV, 671].

3. *El ayuno como camino de pobreza espiritual y de unión y familiaridad con Dios*. ¿Por qué Ignacio recomienda el a. al ejercitante que desea obtener una gracia que quiere y desea de todo corazón? Ignacio no lo explica, pero conviene saber que en el a., el creyente suplica a Dios en cuerpo y alma, y al ayunar confiesa que él solo no puede nada y que depende totalmente de la ayuda de Dios. El a. lleva aparejado un movimiento de desposesión de sí mismo, de abandono en Dios. Con el a. es como si la persona disminuyera voluntariamente su energía vital para sentirse débil, humillarse y expresar así su fe en el socorro de Dios (cf. *Esd* 8, 21-23). Al ayunar, el creyente reconoce que no puede defenderse por sus propias fuerzas, que depende totalmente de Dios; es el camino de la pobreza espiritual (cf. *2Cro* 20,12). Por el a., la confianza en Dios se agranda porque quien ayuna se siente impotente y entonces puede abrirse totalmente a la misericordia divina.

S. Atanasio, en su cuarto sermón de Cuaresma dirigido a los monjes, escribe lo siguiente: "Voy a deciros alguna cosa que comprenderéis fácilmente y que habéis vivido a menudo, si no me equivoco. El ayuno alienta la oración y la vuelve más ardiente. La oración obtiene la fuerza de ayunar y el ayuno confiere la gracia de rezar".

Cuando Ignacio habla de la oración y de la unión con Dios insiste generalmente en dos puntos: la abnegación, que es la mortificación de las pasiones desordenadas, y la práctica de la oración mental, de la meditación como camino que conduce a la unión con Dios y a la familiaridad con él.

Para Ignacio, las disposiciones interiores de la persona que reza, son de una gran importancia con respecto a la duración de la oración para alcanzar esta unión con Dios. En el caso de una persona verdaderamente mortificada, de una persona desprendida de las criaturas y de las pasiones terrenales, un cuarto de hora es de sobra suficiente para alcanzar esta unión con Dios. Es ahora cuando interviene el a., un medio de lucha contra las pasiones y los vicios y contra todo lo que pone trabas a la persona en su búsqueda de unión con Dios.

La práctica del ayuno para vencerse a sí mismo. Los Ejercicios Espirituales "Vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afeción alguna que desordenada sea" [Ej 21]. La reforma de vida, este orden para introducir en su vida, está condicionado por la victoria sobre sí mismo, lo cual supone un esfuerzo, un combate, una lucha ascética. Aquí puede intervenir el a. que permite así vencerse a sí mismo, luchar contra la gula, la lujuria, la avaricia y el orgullo. El a., se presenta como una forma de ascetismo para la reforma de la vida y para alcanzar la perfección por un esfuerzo que ayuda a eliminar las faltas y los vicios y a cultivar las

virtudes. Como afirma claramente el P. de Guibert, esta lucha valiente e incesante contra sí mismo, es de hecho, uno de los rasgos más destacados de los santos y de los servidores de Dios que han expresado mejor el ideal del jesuita, se trate de Luis Gonzaga, de Juan Berchmans, de Francisco de Borja o de Claudio de la Colombière, y más cercanos a nosotros, del P. Olivaint, del P. Gin hac, del P. Tarín o del P. Friedl. En ellos siempre encontramos, bajo unas formas evidentemente diversas, la misma victoria sobre las fuertes pasiones (cf. De Guibert 1955).

El a. auténtico hace al hombre humilde y lo dispone a la unión con Dios. Por último, hay que subrayar que en la perspectiva ignaciana el a. como esfuerzo ascético debe ser siempre visto como un medio y no como un fin. El a. puede ser uno de los medios de renovación espiritual en una sociedad de consumo y en un mundo que no sabe pasar hambre y que tiene dificultades para abrirse a otra realidad: la realidad del ser y no la del tener.

Jean ILBOUDO, SJ

/ Abnegación, Abstinencia, Adiciones, Mortificación, Penitencia, Reglas Ordenarse Comer.*

Bibl.: DE GUIBERT, J., *La espiritualidad de la Compañía de Jesús. Bosquejo histórico*, Sal Terrae, Santander 1955; GRÜN, A., *Le jeüne, prier avec le corps el Vesprit*, Mediaspaul, París 1997; ILBOUDO, J., *Il digiuno cristiano*, Roma 2003; LEJEUNE, R., *Jeüner, guérison et fête du corps et de Vesprit*, Parvis, Hauteville 1989; POURRAT, P., *La spiritualité chrétienne* II y III, Librairie Victoire Lecoffre, París 1927; REGAMEY, P. R., *Redécouverte du jeüne*, Cerf, París 1959.

BANDERAS

2. *Importancia.* La importancia de la meditación de las b. es un dato indiscutible tanto para los *Directorios* antiguos como para los comentaristas y estudiosos más recientes. A la hora de subrayar esta importancia destacan, por un lado, los testimonios de personas significativas como Jerónimo Nadal (cf. *FN* I, 307; *MNad* V, 40.220-488.789-790; Nicolau 1945, 78-84) y de Oliverio Manareo (*MEx* I, 21) según los cuales la meditación de las b., junto con la del Reino, pertenece al núcleo originario de los *Ejercicios* que vio la luz en Manresa (25 de marzo de 1522-principio de febrero de 1523); y, por otro, el estrecho vínculo de dichas meditaciones con la vocación y el Instituto de la CJ, varias veces atestiguado y afirmado a lo largo de la historia plurisecular de la orden a partir, una vez más, de las enseñanzas de Nadal (cf. *MNad* V, 35-104; Dalmases 1948, 311-320).

Sin embargo, para comprobar la importancia y trascendencia de

la meditación de las b. basta referirse, más que a cada uno de los diferentes testimonios extrínsecos, al estudio de las experiencias históricas que han generado la ¹¹'letra' del texto, al análisis de las fuentes literarias de la meditación y, más directamente, al texto mismo de la meditación tal y como se inserta en los *Ejercicios*. Esto nos permite poner en evidencia como las b., junto a la meditación del Reino, constituye la clave de toda la experiencia espiritual de los *Ejercicios* y el eje en torno al cual todo en ellos cobra significado y valor.

2. *Fundamento histórico, experiencias fundamentales y fuentes literarias de la meditación.* Es necesario comenzar por las reflexiones de Ignacio de Loyola sobre la *Vita Christi* y el *Flos Sanctorum*: "Todo lo que él lee en sus dos predilectos libros, durante la enfermedad" (Rahner 1955, 40). Sin embargo será en Manresa y más concretamente en la visión del Cardoner cuando la meditación toma cuerpo. Fue allí donde Ignacio se sintió enviado a difundir la doctrina del Evangelio para ayuda de las ánimas, en una

situación de lucha por mantenerse completamente unido a Cristo y bajo su bandera y así poder superar las ambigüedades de la vida y vencer al enemigo de la natura humana. Quince años después será cuando verá confirmada y cumplida la oración, quién sabe cuantas veces formulada, del coloquio de b. de ser "recibido debajo de su [de Cristo] bandera" [Ej 147]. Con mayor verdad podemos decir con H. Rahner (1955, 35-36) que la fuente literaria inspiradora es el *Flos Sanctorum* (*La leyenda dorada*): "Allí se refiere que Agustín escribió su grande obra *De Civitate Dei* para declarar por la historia la lucha por la salvación entre Cristo y Satanás: 'trata San Agustín de dos ciudades, de Jerusalén y de Babilonia y de sus reyes. Y rey en Jerusalén es Cristo, rey en Babilonia es el diablo. Y dos amores son los que han edificado estas ciudades: la ciudad del diablo procede del amor propio, que llega hasta el desprecio de Dios, la ciudad de Dios procede del amor de Dios, que llega hasta el desprecio de sí mismo' (*Flos Sanctorum* [124], cf. Vorágine 1982, 540)". Resulta superfluo intentar demostrar que Ignacio haya acudido a otras fuentes, como por ejemplo el Pseudo-Bernardo o Werner de San Blas o incluso otros. Para H. Rahner basta la referencia a la lectura orante del *Flos Sanctorum* en Loyola para justificar el inicio de las reflexiones que ocupaban el ánimo de Ignacio "cuando -según Manareo- se acercó a Montserrat y después continuó a un lugar solitario (léase Manresa)" y que desembocaron en la redacción de la meditación de las Dos Banderas.

3. *Contexto próximo y remoto: colocación de la meditación de las banderas en la Segunda Semana y en los*

Ejercicios; el Cuarto día. La importancia de la meditación de las b. resulta clara incluso cuando, aborrendo directamente el texto en sí mismo, consideramos su colocación dentro de los *Ejercicios* y a la luz de su finalidad. Estamos en el cuarto día, en el núcleo de la Segunda Semana de los *Ejercicios*. En los días precedentes el ejercitante ha contemplado a Jesús Rey Eterno y ha optado por él con un amor preferencial propio de quien quiere seguirlo hasta el final jugándose la vida por él. Además, para hacer madurar cada vez más esta opción por la persona de Jesús, a través de las contemplaciones de su vida privada y ayudado de la gracia de Dios insistentemente pedida, él ha pretendido conocerlo cada vez más interiormente para seguirle y amarlo [Ej 104]. Hasta ahora ha elegido el por "quién" jugarse la vida y el "cómo" seguirlo e imitarlo. Ahora se trata de elegir más concretamente "qué" hacer para ser gratos a Dios; se trata de dar un rostro y un cuerpo cada vez más preciso en la propia historia concreta a la elección del "quién" y del "cómo" para que la libertad pueda crecer y madurar. Ha llegado el momento para el ejercitante de dejarse educar para saber tomar en lo concreto decisiones que sean sacramento (signo expresivo y eficaz) de la elección anteriormente hecha, para intensificarla y reforzarla cada vez más, siendo a la vez sacramento de libertad.

Ha llegado el momento de ponerse enfrente y de prepararse más directamente al punto central de los *Ejercicios*, la elección, es decir, la elección de la voluntad de Dios conocida y amada en la situación existencial concreta de la propia vida. Esta conlleva una capacidad de discernimiento espiritual y, aun antes que ésta, una especial educación

para el mismo. Precisamente porque se debe realizar a través de un atento discernimiento, para la elección se requieren particulares disposiciones y actitudes interiores, además de criterios que permiten una lectura de la propia historia a la luz de la Palabra Eterna de Dios. Las contemplaciones del Evangelio han comenzado ya a asegurar disposiciones, actitudes interiores y criterios pero estas realidades deben ser aún precisadas y clarificadas mejor para que en la maduración de la elección de la voluntad de Dios se comprometa toda la persona del ejercitante. El discernimiento para la elección de la voluntad de Dios en la concreción de la historia particular exige una purificación y un aguzar las fuerzas interiores del entendimiento, de la voluntad y de la afectividad, que lleven más allá de cualquier condicionamiento que provenga del error, del apego al propio yo o de afectos desordenados, aunque sean inconscientes. Al mismo tiempo es necesaria la luz del Espíritu de Dios y la docilidad a éste, que es Espíritu de verdad y de amor.

Por tanto, en este punto de los *Ejercicios*, en el cuarto día, de cara a la elección y para poner a punto las disposiciones internas requeridas, san Ignacio interrumpe la serie de contemplaciones de la vida de Jesús y propone al ejercitante dos meditaciones -precisamente las b. y los Tres Binarios- y una consideración que debe acompañarle a lo largo de todo el *iter* de maduración de la elección, la de las Tres maneras de Humildad. Los comentaristas modernos (Iparraquirre 1991, nota 90, 254; nota 99, 256; nota 105, 258; Coathalem 1987, 171-172.178-179.184-185) generalmente señalan que estos tres ejercicios se dirigen respectivamente al entendimiento para poner a punto

el discernimiento, a la voluntad para examinar la eficacia de la decisión, y a la afectividad para enfocar la intensidad del amor auténtico por Cristo. Pero otros comentaristas (Corella 1992, 156-157; Rendina 1999, 147-148) más sabiamente, difuminan la rigidez de esta correspondencia, poniendo en evidencia que existe una estrecha unidad entre estos tres ejercicios y que el hombre es un todo unitario. Por consiguiente, más que insistir en la diversidad, la separación y la multiplicidad de las facultades y las verificaciones a realizar -como si por ejemplo la meditación de las b. no conllevara una participación también de la voluntad y de la afectividad o la consideración de las Tres maneras de Humildad no conllevara también un empeño del entendimiento y de la voluntad-, se debería subrayar la unidad de todo el sujeto humano en el cual convergen y se integran las diferentes verificaciones sugeridas en los tres ejercicios y una visión de los mismos sintética y personalista. Los tres ejercicios no son para diseccionar al hombre: es la persona la que es tomada en consideración, antes que nada desde el punto de vista o bajo el perfil de la inteligencia y después, sucesivamente, bajo el de las otras facultades. En todo caso, el hecho de que Ignacio coloque estos tres ejercicios en el mismo día nos hace pensar que constituyen un todo que muchos comentaristas modernos llaman oportunamente "Tríada".

Así pues, la meditación de las b. aparece conectada, por una parte, con la meditación del Reino y con las contemplaciones del Evangelio de la vida privada que le preceden y, por otra, con el proceso de elección del cual constituye un momento decisivo de preparación y base. Más en particular, está ligada a la meditación de los Tres binarios

y a la consideración de las Tres maneras de Humildad Se podría decir así que esta última consideración y, más en concreto, el Tercer grado de Humildad, entendido como afecto a la mejor y mayor humildad/pobreza, la de Cristo pobre y humillado, verdadero centro integrador de toda la experiencia de los *Ejercicios*, es la cima a la que tiende la meditación de las Dos banderas (cf. D31, 105-108; Corella 1992, 159-164).

4. *Estructura, contenido y fin de la meditación.* Al anunciar la meditación de las b. como primer paso para introducirse en el camino de la elección, el Preámbulo para considerar estados [Ej 135] la presenta sintéticamente como ejercicio en el cual "veremos la intención de Cristo nuestro Señor y, por el contrario, la del enemigo de natura humana". Ya de inmediato se enfoca una contraposición. Ésta atraviesa toda la estructura de la meditación y cada uno de sus puntos. Sobre ella se construye el título de la meditación [Ej 136], los tres preámbulos [Ej 137-139] y el cuerpo de la meditación [Ej 140-146]. Esta contraposición, además de en el Preámbulo [Ej 135], está subrayada lingüísticamente por la expresión "por el contrario" también en el primer preámbulo [Ej 137] y en el texto [Ej 143] que sirve de correa de transmisión entre las dos partes que constituyen el cuerpo de la meditación, oponiéndolas entre sí. Sólo el coloquio final [Ej 147] no se ve afectado por esta contraposición: ésta ya ha cubierto su objetivo y al final de la meditación no queda sino la bandera de Cristo bajo la cual el ejercitante pide ser recibido.

4.1 *El título [Ej 136].* La contraposición atañe a las b.: la de Cristo y la de Satanás. En este breve texto son dignas de consideración, sobre todo el término "bandera" y el ape-

lativo atribuido a Satanás, "enemigo de nuestra natura humana". El término bandera designa hoy un "lienzo, tafetán u otra tela, de figura comúnmente cuadrada o cuadrilonga, que se asegura por uno de sus lados a un asta o una driza, y se emplea como insignia o señal. Sus colores o el escudo que lleva, indican la potencia o nación a que pertenece el castillo, la fortaleza, la embarcación, etc., en que está izada" (DRAE 1992). Por extensión, la bandera es un símbolo que se refiere a un ideal, a una opinión o a un valor que sirven de una inspiración o por los que se lucha. En los tiempos de S. Ignacio, y para él mismo en los *Ejercicios*, la bandera se refiere a una persona, aquélla del jefe que enrola y en torno al cual se reúnen las tropas. De hecho aquí se habla de dos banderas porque dos son las personas que quieren enrolar bajo su bandera al ejercitante y que reúnen sus tropas en el campo propio para el combate: Cristo y Satanás. Éste último no es designado como adversario y enemigo de Cristo, sino "de la natura humana". La contraposición entre las dos banderas se da radicalmente en el hecho de que, mientras Cristo "summo capitán y Señor" quiere la realización del hombre, Satanás quiere su destrucción. Está en juego la vida de la humanidad entera y de cada uno de los hombres, campo por cuya posesión los dos jefes se enfrentan (Demoustier 2000, 97).

4.2 *Los preámbulos [Ej 137-139].* El preámbulo histórico [Ej 137] explícita la contraposición que ya se dejó ver en el título. Es interesante señalar que para Ignacio esta contraposición es una historia, una realidad que forma parte de la historia. Ausente en las meditaciones de la Primera Semana, el preludio histórico en los *Ejercicios*, además de en las

b. y los Tres Binarios, está presente sólo en las contemplaciones. No está presente ni siquiera en el Reino. ¿Es posible que el ejercicio de las b. además de cómo "meditación" sea designado por el mismo Ignacio como "contemplación" [Ej 156] justo por este realismo histórico y, por consiguiente, para enfocar bien esta situación concreta de partida que exige un discernimiento? La fluctuación de los términos "meditación" y "contemplación" atribuidos al ejercicio de las b. en los "textos arquetipos" se encuentra presente también en los "textos adaptados": el *texto Helyaris* usa el genérico "exercitium"; el *texto Coloniensis* usa sólo el término "meditatio"; los *Exercitia Magistri Ioannis* usan "meditatio" en el título, pero "contemplaberis" en el texto paralelo al [Ej 143]; el *texto Italicus*, al revés que los "textos arquetipos", usa "contemplazione" en el título [Ej 136] y en el texto [Ej 145], pero "meditazione" en [Ej 156].

El preámbulo de composición de lugar [Ej 138] presenta la contraposición entre Jerusalén y Babilonia: en estos dos espacios y lugares antitéticos se sitúan la historia y las personas, Cristo el sumo capitán de los buenos y el caudillo de los malos llamado Lucifer. Estos dos lugares simbólicos, en los cuales se translucen los criterios de Cristo y los de Satanás y se prepara el combate, más que realidades externas al ejercitante son realidades internas a su propia persona. La línea de demarcación entre Jerusalén y Babilonia está dentro de cada hombre, además de dentro de la Iglesia y de la historia del mundo entero. Es sobre todo en el corazón del ejercitante donde se juega la batalla. Sin embargo es particularmente significativo el tercer preámbulo [Ej 139]. Este nos ilumina sobre la finalidad de la meditación y nos in-

troduce cada vez más en el proceso de discernimiento. Ciertamente se pide la gracia de imitar y seguir a Cristo, pero el fin apropiado a la meditación y el fruto que se quiere conseguir de ella no parece que sea el de madurar el deseo y la decisión de ponerse de parte de Cristo o de parte del enemigo de la natura humana, como si el ejercitante aún no estuviera seguro de que valga la pena confiar en Cristo. Esto ya se ha elegido en la meditación de la Llamada del Rey Se trata más bien de elegir cómo encarnar esta elección ya realizada al inicio de la Segunda Semana y a través de qué medios concretos expresarla.

S. Ignacio hace desear y pedir la gracia del conocimiento a quien se encuentra frente a la necesidad de realizar una elección entre personas, lugares, medios y situaciones diametralmente opuestas. Al ejercitante se le impone la necesidad de un discernimiento. Sin embargo la meditación de las b. no pretende introducir un discernimiento cualquiera sino el típico de la Segunda Semana. No se trata aquí solamente de distinguir en un plano puramente moral aquello que está claramente bien de aquello que está claramente mal. La situación concreta se presenta para el ejercitante ambivalente. Bajo la apariencia de neutralidad o incluso de bondad se pueden mover en el ejercitante sentimientos y pensamientos que conducen veladamente a resultados malignos. Para desenmascarar el engaño de Satanás que se presenta como ángel de luz, que actúa con engaños, fraudes, seducciones e ilusiones y que tienta *sub specie boni*, se impone la necesidad de una especial gracia de discernimiento. "Se trata de entrar en un mejor conocimiento interior de Cristo y, para poder optar por él en cada elección concreta, aprender a descubrir a la luz de Cris-

to la presencia escondida de Satanás y sus engaños" (Demoustier 2000, 99), "superando las oposiciones secretas, espontáneas o inconscientes" (Chapelle 1990,241).

4.3 *El cuerpo de la meditación* [Ej 140-146]. Todo el cuerpo de la meditación se ordena a que nazca en el ejercitante una sed de discernimiento, justo a partir de la toma de conciencia más exacta de esta ambigüedad presente en su vivencia, y a favorecer la iluminación de la inteligencia y la individuación de la táctica y la lógica de Satanás distinguiéndolas de aquellas de Cristo. En esto una vez más Ignacio juega la carta de la contraposición y se sirve de ella casi como instrumento pedagógico para la formación de la capacidad de discernir. De ésta, de hecho, emergen los criterios que deben colocar al ejercitante en la verdad y así guiarlo a la libertad Ignacio pone en estrecho paralelismo y contraposición la figura de la persona, la acción y el discurso de los jefes: Satanás y Cristo. Las dos partes se mantienen separadas en el texto [Ej 143] que explícitamente pone en evidencia la oposición irreducible entre cada uno de los puntos de una y otra parte que se presentan en perfecta correspondencia: al [Ej 140] corresponde el [Ej 144], al [Ej 141] el [Ej 145] y al [Ej 142] el [Ej 146].

4.4 *Las figuras de Satanás y de Cristo* [Ej 140] y [Ej 144]. Ya en el plano literario y lingüístico no debe escapar la contraposición entre el "imaginar" del [Ej 140], cuando se trata de acercarse a la figura de Satanás, y el "considerar" del [Ej 144] en el caso de Cristo; y, más aún, aquella entre el hipotético e incierto "como si" del [Ej 140] que rige subjuntivo y el más directo y concreto "cómo" del [Ej 144] que rige indicativo. A la ambigüedad y falta

de claridad y de realidad de Satanás se opone la inmediatez y concreción de Cristo. La caracterización de las dos figuras se ahonda aún más con la designación de los dos personajes que entran en juego, Satanás "el caudillo de todos los enemigos" [Ej 140] y Cristo "summo y verdadero capitán" [Ej 144], y con los símbolos de los lugares en los que Ignacio les pone en continuidad con cuanto ya ha aflorado en el segundo preámbulo [Ej 138]. Por una parte, Satanás se caracteriza por elegir "Babilonia", la ciudad de la confusión y del caos, es decir, de aquello que se opone diametralmente al orden de la propia vida que pretende conseguir toda la experiencia de los *Ejercicios*; y por otra parte, la "cátedra", el lugar donde uno se siente maestro y superior a los otros, en que se siente digno y en grado de ser honrado, y que debería ser lugar de verdad pero que, en este caso, está ocupado por el enemigo de la verdad -y por ello de la libertad y de la natura humana- porque se trata de una cátedra de "fuego" -símbolo de inquietud- y "humo" -símbolo de confusión, oscuridad, aproximación, falta de claridad y de precisión-; y, por fin, las "figuras horribles y espantosas" califican a Satanás no sólo como enemigo del *verum*, sino también del *pulchrum*. Por otra parte, Cristo se presenta en Jerusalén (la ciudad santa de Dios), "en lugar humilde, hermoso y gracioso". No es difícil que esta presentación de Satanás y de Cristo nos haga recordar las Reglas de discernimiento de espíritus, sobre todo la segunda [Ej 315], cuarta [Ej 317], duodécima [Ej 325], décimo tercera [Ej 326] y la décimo cuarta [Ej 327] de la primera serie y la primer [Ej 329], cuarta [Ej 332], quinta [Ej 333] y séptima [Ej 335] de la se-

gunda serie en lo que toca a Satanás, y la tercera [Ej 316] de la primera serie y la séptima [Ej 335] de la segunda serie en lo que toca a Cristo.

4.5 *La acción de Satanás y de Cristo* [Ej 141] y [Ej 145]. Acerca de estos segundos puntos de las dos partes se ha señalado con razón que la "oposición entre los términos es menos neta que en los primeros puntos" (Demoustier 2000, 103). La contraposición o diferencia evidente entre los dos textos es la que se da en el hecho de que mientras Satanás "hace llamamiento de innumerables demonios" [Ej 141], Cristo "escoge tantas personas" [Ej 145]. El primero, conforme a su estilo de proceder de modo solapado y como a escondidas, pero eficaz, se sirve de emisarios potentes que es difícil desenmascarar porque son invisibles. Si se sirviese de hombres estos aparecerían de inmediato identificables y por ello más fácilmente rechazables por quien, como el ejercitante en este momento de los *Ejercicios*, puede ser tentado más fácilmente *bajo especie de bien* y "pide conocimiento de los engaños del mal caudillo" [Ej 139]. El "Señor de todo el mundo" [Ej 145], por el contrario, se vale de personas humanas, de seres visibles a los que confía su doctrina, una enseñanza objetivamente verdadera e históricamente conocida en torno a la cual es posible crear unidad. No se dice en el texto del segundo punto de la primera parte [Ej 141] qué es lo que deben comunicar y enseñar los emisarios de Satanás. Queda la impresión de una dispersión y de un espíritu subjetivista y de autorreferencia que expone a engaños e ilusiones. Claramente también Cristo puede valerse de ángeles, de seres invisibles y comunicar verdades particulares y personales a través

de mociones directas e interiores. Sin embargo, éstas deben ser objeto de un discernimiento que para ser auténtico no puede dejar de confrontarse con la Palabra de Dios confiada a la Iglesia. Esta esencial mediación parece transparentarse en el texto por la especificación de las personas que Cristo escoge y envía: "apóstoles, discípulos, etc." [Ej 145]. En concreto, para el ejercitante, la mediación está asegurada y encomendada al que da los *Ejercicios*. Todavía una vez más, el parangón entre la situación de Satanás y la de Cristo ofrece al ejercitante criterios para poder llegar a advertir la ambigüedad de la realidad concreta, para discernir "los engaños del mal caudillo" y "la vida verdadera que muestra el summo y verdadero capitán" y para disponerse a recibir la gracia que desea y pide [Ej 139].

4.6 *El sermón de Satanás y de Cristo* [Ej 142] y [Ej 146]. Generalmente es ésta la parte que más desarrollan los comentaristas y los que orientan la experiencia de los *Ejercicios*. De hecho los sermones de los dos jefes, de Satanás y Cristo, ponen en evidencia no tanto la situación de lucha en la que se encuentra el ejercitante -todo lo que precede contribuye a tomar conciencia de ella, a "sentirla" y advertirla en la propia vida, así como, en consecuencia, a tener sed de verdad y de realizar un discernimiento-, cuanto más bien una profundización de su estilo de proceder y, sobre todo, de su proyecto educativo y su estrategia pedagógica. Más que nunca se pone en evidencia en este momento de los *Ejercicios* su carácter esencialmente pedagógico y, por tanto, la centralidad en ellos de la meditación de las Dos banderas. Una vez más, casi para reforzar en el ejercitante la sed de verdad y hacer cada vez más viva en él la ne-

cesidad de realizar un discernimiento para salir de la situación de ambigüedad que genera la lucha y afán, los dos discursos se presentan en comparación y en neto contraste entre ellos.

4.6.2 *Acerca del estilo de proceder de los dos jefes*, no puede dejarse de advertir la oposición entre Satanás, que enviando a sus demonios "los amonesta para echar redes y cadenas", y Cristo, que envía a sus siervos y amigos "encomendándoles que a todos quieran ayudar [...]". De esta contraposición el ejercitante puede claramente captar cómo todo aquello que suena a constricción, violencia, atadura, a coaccionar la libertad lleva el sello del enemigo de la natura humana y es por tanto contrario a la propia realización según el plan de Dios; y cómo, por el contrario, el espíritu de Cristo que quiere educar para la libertad impulsa a "ayudar". Es éste un término "mágico" en la espiritualidad ignaciana. Ignacio ha captado la acción educativa de Dios respecto a él como ayuda y, en consecuencia, quiere que el "ayudar" marque la acción del ejercitante que siempre deberá ser un servicio en colaboración con Dios para el bien propio y de los demás en pleno respeto de la libertad de todos, incluso de la propia, para que todos encuentren la voluntad de Dios, la verdad de la propia existencia. "Ayudar" comporta una percepción atenta y discreta de las necesidades, como ha actuado y actúa Cristo, que quiere que el hombre merezca aquel don gratuito que él es el primero en ofrecer.

4.6.2 *El proyecto educativo y la estrategia pedagógica*. Incluso en la descripción de los fines pretendidos respectivamente por Satanás y por Cristo y de los medios usados por ellos para conseguirlos, Ignacio procede de modo paralelo y por contra-

posición. El fin del proyecto de Satanás es volver al hombre similar a sí, que es el príncipe de este mundo, falso y mentiroso, causante de división, homicida. Le quiere volver soberbio y desde esta posición sabe que derivan todos los demás vicios. Es el punto crítico y decisivo porque es el punto de quien llega a la absolutización de sí mismo y de la propia conciencia y por tanto a la plena independencia moral. Con esto se destruye la naturaleza humana porque se reniega de la libertad humana que, como libertad, es "autonomía" pero que, en cuanto creada, permanece siempre "dependiente". El itinerario pedagógico para alcanzar este objetivo prevé dos pasos o etapas fundamentales que se suceden: la "codicia de riquezas", que lleva a confundir el ser con el tener, considerando que se es más porque se tiene más, y el "vano honor del mundo", que lleva a confundir el ser con el parecer, considerando que se es más porque se es más apreciado por los otros. Ignacio se las propone al ejercitante para descubrir si acaso sin que se dé cuenta se encuentra implicado en una dinámica pedagógica de falsedad que genera esclavitud y lo aleja por consiguiente de la verdad y de la libertad.

Por el contrario, Cristo tiene un objetivo bien preciso: hacer al hombre humilde. Ignacio claramente sabe que la caridad es la reina de todas las virtudes, pero subraya la humildad porque sabe que es el punto decisivo, es "la reina que da jaque mate al rey" (Teresa de Avila, *Camino de perfección* 16, 1-2). De hecho, la humildad es verdad porque induce a apreciarse por aquello que se es, a no despreciar a ninguno, a considerar aquello que se tiene como don recibido y educa el sentido del límite y la medida. El verdadero humilde no confunde el ser ni con el tener ni con

el parecer y, sobre todo, no vive el "poder" de modo autorreferencial sino con espíritu de servicio. Por ello el hombre alcanza el objetivo de Cristo sí pasa sucesivamente a través de las dos etapas de su estrategia pedagógica: "la suma pobreza espiritual, y si su divina Majestad fuere servida y los quisiere elegir, no menos la pobreza actual" y el "deseo de oprobios y menosprecios". Éstas, a la vez que lo purifican de ataques y afectos desordenados que le pueden llevar a plegarse sobre sí mismo abriendo el camino al servicio, le indican si el movimiento de su alma lleva el sello de Satanás o el de Cristo y, por lo tanto, bajo la bandera de qué jefe se encuentra en su itinerario espiritual, en general o en relación a un caso particular de elección a realizar. Codicia de riquezas, vano honor del mundo y soberbia, así como sus paralelos: pobreza, deseo de oprobios o menosprecios y humildad, no son sólo respectivamente vicios de los que huir o virtudes que practicar y poner por obra, sino sobre todo luces y criterios fundamentales de discernimiento para individuar el espíritu de Satanás y el espíritu de Cristo en nuestra vida concreta, para captar en qué dinámica se encuentra uno o hacia cuál se siente empujado. Por esto, elegir pobreza, desprecio y humildad es elegir el criterio de la misma elección de Cristo llevada hasta la cruz, es *militare sub vexillo crucis*, es encontrarse bajo la bandera de Cristo victorioso independientemente de cualquier éxito o resultado apostólico estratégicamente verificable, es vivir las b. que para Ignacio son el caso arquetípico de una perfección que construye el Reino.

5. *Modos de proponer la meditación.* Los modos a través de los cuales transmitir el contenido de esta meditación pueden ser diversos. Siempre se deberá realizar de ma-

nera que resulte para el ejercitante una rejilla o clave interpretativa de la Palabra de Dios en la propia vida y pueda ser asimilada por él con los diversos criterios que sugiere y los procesos interiores que suscita. Para algunos podrá resultar más fructífero el recurso a un sesgo bíblico (Lyonnet y Le Blond) y en particular, al relato de las tentaciones de Jesús en el desierto según la redacción de *Mt 4*, al texto de las Bienaventuranzas según la redacción de *Le 6* o quizás a *Gal 5*. Para otros, por el contrario, podrá ser más útil una presentación con un sesgo más teológico-existencial que resalte las riquezas antropológicas, y especialmente aquellas psicológicas, que la meditación sugiere (entre otros, se pueden consultar con fruto, además de los estudios ya citados de Rendina, Demoustier, Corella y Chapelle, los trabajos de Giuliani, Imoda y Decloux, cf. Bibliografía).

Sin embargo, cualquiera que sea el sesgo particular elegido para la presentación de la meditación, parece que siempre y en cualquier caso se debe evitar la prisa y la impaciencia. Sin lugar a dudas el primer puesto se debe dar al tercer momento, sea de los puntos -el del discurso [*Ej 142.146*], respecto al de la figura del jefe [*Ej 140.144*] y de su manera de actuar [*Ej 141.145*]-, sea de los tres escalones opuestos en paralelo, es decir el de humildad/soberbia respecto al de pobreza/riqueza y al de humillaciones/honores vanos. Con todo, sería arriesgado acelerar los tiempos y empezar a considerar inmediatamente el discurso saltándose los primeros puntos. Se olvidaría que son precisamente éstos los que permiten evitar una comprensión puramente conceptual e intelectual del mismo discurso, asegurando con ello una comprensión más completa de su significado y

de la verdad de su mensaje (Demoustier 2000,110). De igual modo sería arriesgado, además de ilusorio y erróneo, pensar que es posible llegar a ser inmediatamente humilde sin pasar por el escalón de la pobreza y de las humillaciones. Los Ejercicios se traducirían automáticamente en una experiencia racionalista o voluntarista que pondrían las premisas para peligrosas caídas en el futuro.

6. *El triple coloquio [Ej 147]*, En el momento de mayor síntesis y simplicidad, en el coloquio final, desaparece completamente la contraposición entre Cristo y Satanás, entre la bandera de Cristo y la de Satanás. A esta altura, el ejercitante debería haber ya individuado las b. y haber captado la diferencia entre ellas. Sin embargo, ese discernimiento se quedaría en un puro dato intelectual, y su actuación un mero hecho voluntarista, si no interviniese la gracia de Dios. La elección a la que se orienta la meditación de las b. no alcanzaría su objetivo si el Señor no concediese al ejercitante el don de "ser recibido" bajo la bandera de Cristo. Al final queda sólo esta bandera, pero frente a ella el ejercitante ha comprendido que no puede conquistarla o tomarla o, incluso, colocarse de su parte por mucho que lo desee o quiera si no se lo regala Dios. No queda más que pedirlo.

La importancia de esta petición se expresa también en la particular forma del triple coloquio que aparece siempre en los momentos decisivos y más significativos de los *Ejercicios*, por ejemplo, en el tercer ejercicio de la Primera Semana [*Ej 63*]. Llama además la atención la figura de María a la que se dirige el primer coloquio. También su presencia viene a expresar el valor que Ignacio atribuye a este momento de

los Ejercicios. Este modo de orar fue siempre muy familiar para S. Ignacio como atestiguan varios párrafos de su *Diario espiritual [De 7-9.39-42.65-70]*. Con todo, parece que el sentido profundo de la petición de "ser recibido debajo de su bandera [la de Cristo]" que se dirige sucesivamente a María, al Hijo y al Padre, está sobre todo iluminada por la visión de La Storta cuando "rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo [...] sintió tal mutación y vio tan claramente que Dios Padre le ponía con Cristo, su Hijo, que no tendría ánimo para dudar de esto, sino que Dios Padre le ponía con su Hijo" [*Au 96*]. No es Ignacio el que se pone con Cristo que lleva la cruz sino que es puesto allí por el Padre. Él es pasivo: recibe el ser puesto bajo la bandera de la cruz llevada por Cristo. Ahora está claro que su oración ha sido aceptada pero también que la bandera bajo la cual el ejercitante pide ser reclutado es la persona misma de Cristo que lleva la cruz. En sentido estricto no se trata ya de pedir pobreza y humillaciones; más bien, a partir de Cristo crucificado y de la cruz, es decir, de la bandera de Cristo, y casi como consecuencia del don de entrar en la lógica de Cristo pobre y humillado del himno cristológico de *Filp 2*, el sumo y verdadero capitán (como vida verdadera que es) permite discernir "los engaños del mal caudillo" y da la gracia y "ayuda para dellos me guardar" [*Ej 139*].

Ignacio no quiere que el más mínimo atisbo de voluntarismo ofusque la verdad de la elección de la pobreza y de las humillaciones por parte del ejercitante; su deseo más profundo, más allá de la repugnancia por cuanto ha pedido, es que sea Dios el que lo elija. Sin embargo, acoger este regalo exige un largo trabajo de interiorización. No basta

comprender abstractamente la contraposición entre dos proyectos educativos opuestos ni tampoco una elección voluntarista de seguir a Cristo y su táctica pedagógica. También se requiere la participación de toda la persona, incluso de su afectividad espiritual más profunda. Para reavivar ésta se requiere tiempo. Por ello Ignacio sugiere que esta meditación se articule en cuatro ejercicios de los cuales dos son repeticiones [Ej 148]. Además, hará repetir el mismo triple coloquio de las b. también en los Binarios. Esto nos hace comprender una vez más cómo, por una parte, es reduccionista ligar las b. sólo a la facultad del entendimiento y, por otra, como ésta está orientada a través de los Tres Binarios a la consideración de las Tres maneras de Humildad con la cual forma un único bloque ordenado al proceso de elección.

Maurizio COSTA, SJ

Z¹ Binarios Cristo, Elección, Enemigo, Humildad, Imaginación, Mal espíritu, Maneras de Humildad, Meditación, Pobreza, Riqueza, Segunda Semana, Soberbia, Vanagloria, Virtud.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., "Raíces de la teología espiritual en las Dos Banderas [EE. 136-148]", *Man* 56 (1984) 291-319; AYERRA, J./KENNEDY, P., "Banderas, Binarios y Maneras de Humildad", en *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola 1966*, BAC, Madrid 1968, 276-295; CHAPPELLE, A., "La méditation des Deux Etendards", en *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola*, IET, Bruxelles 1990, 233-243; COATHALEM, H., *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987, 172-177; CORELLA, J., "Dos Banderas y maneras de Humildad como experiencia unitaria de pobreza de espíritu", en *Ejercicios espirituales y mundo de hoy* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 155-164; DALMASES, C. DE, "Las meditaciones del Reino y de Dos Banderas y la vocación a la Compañía de Jesús, según el P. Nadal", *Man* 20 (1948) 311-320; DECLOUX, S., "Liber-

tad para elegir", en *o. c.* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), 125-137; DEMOUSTIER, A., *Lecture du texte des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. La proposition des Exercices*, Cahier II, Médiasévres, París 2000, 95-114; GARCÍA DE CASTRO, J., "Éranse una vez Dos banderas. Observaciones lingüísticas al texto ignaciano [EE 136-147]", *Man* 67 (1995) 149-164; GIULIANI, M., "Las meditaciones fundamentales de la Segunda Semana", en *Bibbia, Teología ed Esercizi*, CIDE III, Roma 1972, 30-40; GROGAN, B., "Presenting the Two Standards II" *The Way Sup* 55 (1986) 34-40; IMODA, F., *Esercizi spirituali e psicologia: L'altezza, la larghezza e la profondità* (Ef3, 18), PUG, Roma 1994; LE BLOND, J. M., "Deux etendards", *Christus* 9 (1962) 78-96; LOSADA, J., "El contenido teológico de la meditación de 'Dos Banderas', combate espiritual y combate escatológico", *Man* 58 (1986) 41-55; LYONNET, S., "La méditation des deux etendards et son fondement scripturaire", *Christus* 3 (1956) 435-456; NICOLAU, M., (ed.), *Platicas espirituales del P. Jerónimo Nadal S. I. en Coimbra (1561)*, Univ. Granada 1945, 78-84; RAHNER, H., *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual*, Sal Terrae, Santander 1955; RAHNER, K., "Las Dos Banderas", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 136-147; ID., "Sobre el concepto teológico de concupiscencia", *ET* I, Taurus, Madrid 1963, 379-416; RENDINA, S., *Litinerario degli Esercizi*, ADP, Roma 1999, 141-155; VIARD, C., "La Méditation des Deux Etendards", *Christus* 47 (2000) 135-145; VORÁGINE, S. DE LA., "Capítulo CXXIV San Agustín", en *La leyenda dorada*, Alianza, Madrid 1982, 531-546.

BARCELONA

Ignacio residió tres veces en Barcelona. Excepto la segunda, las restantes fueron de corta duración. Su vida espiritual se manifestará en ellas de manera diferente.

1. Primera estancia. A mediados de febrero (el 7 u 8) de 1523 llegó a la ciudad con su hábito de peregrino y con una gran cruz colgando de su cuello; sobre su corazón una imagen de la Dolorosa. Le acompañaba Antoni Pujol, sacerdote, her-

mano de Inés Pascual, una de sus bienhechoras en Manresa. Conocemos el itinerario dentro de la ciudad que le condujo a la casa-tienda de algodón, que los Pascual tenían en la calle Cottoners. Le aposentó en una pequeña habitación del desván. En todas sus estancias viviría Ignacio en ella, en la que Jesús le dispensó numerosas gracias espirituales que conocemos por el testimonio del pequeño Juan que le espiaba a través de la cerradura y de las que testificó en el proceso de beatificación.

Ignacio, que escondió su origen noble, actuaba como un peregrino en espera de su cercano viaje. Durante aquellos veinte días vivió como lo había hecho en Manresa: desaliñado, comiendo muy poco y multiplicando sus oraciones y penitencias. Su deseo de alternar con personas espirituales que pudieran ayudarle (cf. [Au 37]) le llevó a visitar los monasterios de los Jerónimos del Valle de Hebrón y el de Santa María de Jesús, ambos a las afueras de la ciudad. En el último, se confesó con Fray Diego de Alcántara. Visitaba también monasterios de monjas, cada día el de las monjas jerónimas de San Matías, a cuya hermana tornera Antonia Estrada llevó de Jerusalén una arquilla de reliquias.

Dos acontecimientos le entreabrieron nuevas posibilidades. Un día, mientras escuchaba un sermón sentado en las gradas del altar mayor de la iglesia de San Justo y Pastor, la señora Isabel Roses (de soltera Ferrer) quedó impresionada por el recogimiento de aquel pobre (fuentes posteriores rodearán la cabeza del santo con un halo de luz). Tal señora vivía frente por frente de esta iglesia, y terminado el sermón preguntó a su marido, que era ciego, si podía invitar a tal persona a comer.

Uno de los criados no tardó en localizarle. Después de la comida, Ignacio les habló de temas espirituales que conmovieron a los comensales y les aficionaron. Preguntado qué pensaba hacer, escondiendo su personalidad, tan sólo les comunicó su próxima partida que ya tenía concertada con el capitán de un bergantín. Sabiendo el nombre del barco, Isabel le disuadió de hacerlo ya que conocía su mal estado. Consejo providencial, ya que poco tiempo después de zarpar se hundió. Ignacio consideró siempre a Isabel como su salvadora y le profesó, como lo atestiguan sus cartas, un profundo afecto.

El segundo ocurrió en el zaguan del palacio que los Sapila tenían en la calle Ancha, al que Ignacio acudió en búsqueda de limosna. La señora Eleonor, al reconocer bajo aquel pose descuidado a un antiguo caballero, proyectó en él la dolorosa experiencia de haber perdido recientemente a un hijo que les había abandonado, y le increpó por haber vivido tan mal y caído tan bajo. Ignacio aceptó la reprensión y le confesó que era un gran pecador. Respuesta inesperada que modificó la actitud de la dama, la cual se convirtió a partir de aquel momento en una de las admiradoras y bienhechoras del santo. Isabel Roses y Eleonor Sapila constituyeron el núcleo de las familias que tanto ayudaron después, espiritual y económicamente, a Ignacio durante su segunda estancia y vida posterior. Pero en aquel momento el peregrino abandonó la ciudad con la seguridad de no volver nunca más.

2. *Segunda estancia.* Ignacio no pudo quedarse en Tierra Santa como era su intención. Además comprendió que, si quería hacer bien a las almas, necesitaba de un rodri-gón científico en que estructurar

sus experiencias místicas. El primer paso era el estudio del latín. Creyó él que podía aprenderlo con la ayuda de un monje que había conocido en el monasterio de San Pablo a las afueras de Manresa (cf. [Au 54]). Al llegar allí conoció su defunción y regresó a Barcelona. Isabel Roses le propuso una alternativa: que continuara residiendo en la casa de Inés Pascual y ella correría con todos sus gastos y le presentaría a Jerónimo Ardévol para que fuera su maestro. Estamos en la cuaresma de 1524.

Su vida debía tomar un nuevo rumbo; podríamos calificarla como la de una persona normal: abandonar su desaliño, moderar sus penitencias y alternar la oración con el estudio. Poco tiempo antes de llegar a la ciudad, la instancia oficial de enseñanza de B., *l'Estudi General*, había visto reforzada su autoridad con la supresión de las escuelas privadas, por una parte, y con la publicación de unas sucesivas *Ordenacions* que establecieron el programa docente, las materias que enseñar y el profesorado. Especialmente importante fue la del 1508, vigente durante la estancia de Ignacio en Barcelona. Por ella vemos substituir el *Doctrinóle puerorum* de Alejandro de Villa, que había servido de manual para aprender latín en toda Europa, por las *Introducciones in latinam grammaticam* de Antonio Nebrija, varias veces editadas en la Condal. Se proponían otras obras, entre ellas la *Eneida* de Virgilio y el *Contemptus* de Catón (composición poética atribuida por aquel entonces a San Bernardo y actualmente a Bernardo de Cluny o de Morías).

La *Autobiografía* y otras fuentes contemporáneas nos afirman que tuvo por maestro a Jerónimo Ardévol (cf. [Au 54]). Pero hoy sabemos que sólo fue catedrático de latín el curso escolar de 1526-27; para el

curso precedente hay que acudir a otra figura docente, que aparece en la misma *Ordenado*, la del maestro repetidor. Esto solventaba el problema del pago, ya que *l'Estudi General* era gratuito, no así para los repetidores. Reflejaría también lo que tanto la *Autobiografía* como el P. Polanco nos comunican (con ligeras variantes): que viendo Ignacio que el demonio quería impedirle el estudio con abundancia de consolaciones espirituales (cf. [Au 55]), acudió a Ardévol y, sentados en un banco de Santa María del Mar (a pocos metros de la casa del maestro), le prometió acudir siempre a sus clases y le rogaba que le castigase "como haría con el más pequeño muchacho que tuviese". Ignacio tenía entonces 33 años. Las fuentes relativas a este periodo se limitan casi exclusivamente a este aspecto del estudio del latín. Pero el interés de Ignacio era más general y sus amistades le facilitaron un mayor conocimiento del mundo cultural de Barcelona. En B. existían círculos de inspiración lulista, enriquecidos posteriormente con las doctrinas de Sibiuda. Paralelamente surgieron círculos humanistas; entre ellos, la *Academia de humanistas*, del que era miembro el maestro Ardévol. Quizás a través de estos últimos entró Ignacio en contacto con el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo. Las fuentes coetáneas a Ignacio se contradicen: mientras Ribadeneira y Polanco (cf. FNI, 543) afirman que el santo leyó a Erasmo ya en B., otros, basándose en González de Cámara (cf. FNI, 584-595), aseguran que su primer contacto lo tuvo en Alcalá. Varios historiadores modernos han pretendido explicar esta discrepancia que aquellas fuentes no podían ignorar. Probablemente la solución nos la daría el diverso *Sitz im Leben*

de ambos momentos históricos con el trasfondo del cambio de mentalidad de la curia romana respecto a Erasmo. Lo que no puede negarse es que Ignacio tuvo la posibilidad de leer algunas partes de la obra, quizás más por motivos lingüísticos que no precisamente religiosos.

Las muchas coincidencias entre expresiones utilizadas por Ignacio y por Ramón Llull y Sibiuda, especialmente en el *Art de contemplado* y en el *Blanquerna* del primero y en el *Scientia libri Creaturarum seu naturae et Scientia de homine* (o el resumen de esta obra, el *Viola animae* de Pieter Dorland) entre los del segundo, no pueden explicarse sin acudir al hecho de que Ignacio los hubiera conocido ya en Barcelona. No se trata sólo de algunas expresiones, sino algo más profundo, como el uso de las tres potencias del alma, el del discernimiento de los espíritus, el del fin del hombre y de las criaturas, y la estructuración de dos meditaciones fundamentales: la del PF y la CAÁ. Los estudios de Batllori lo han demostrado suficientemente.

Recordemos los nombres de las personas que ayudaron principalmente a Ignacio a integrarlo, de alguna manera, en este mundo religioso-cultural de Barcelona. Hemos citado a Isabel Roses y a Eleonor Sapila; a ellas se deben añadir a Isabel de Josa (llamada también de Cardona), muy conocedora de la filosofía de Escoto, la cual pudo exponer en una reunión de cardenales en Roma. Sus conocimientos teológicos también le permitieron predicar en la catedral de Barcelona. Ana de Rocaberti, nieta de Eleonor Sapila, testigo de la reprimenda de su abuela a Ignacio en su casa-palacio de la calle Ancha; Isabel de Requesens i Boxadors; Manuel Juan de Gralla, que en el año 1518 fue nom-

brado maestro racional y que esposó a Guiomar de Hostalrich, ambos favorecedores de Ignacio. Una de sus hijas se casó con Francisco de Monteada, hijo del primer conde de Aytona que heredó de su madre el afecto a Ignacio y que logró posteriormente que la CJ pudiera poseer la Cueva de Manresa. Estefanía de Requesens que, durante la estancia de Ignacio se casó con Juan de Zúñiga, ayo de Felipe II. Visitó su palacio y en su biblioteca pudo ver y utilizar algunos de los libros de que hablaremos. Esta relación de los Requesens con Ignacio explica el constante deseo de la CJ de poder adquirir aquel palacio como residencia o colegio. Deseo que, aunque nunca abandonado, no pudo lograrse hasta principios del s. XX, con la aceptación de su iglesia y una adyacente casa, restos de aquel entonces enorme edificio. La amistad y favor de estas familias perdurará. Financiarán sus estudios en París y ayudarán a la incipiente CJ. La correspondencia cruzada entre Ignacio y algunas de estas bienhechoras fue publicada y comentada por Hugo Rahner. Isabel de Roses y sus compañeras Francisca de Bradina y Francisca Cruílles ingresarán en la CJ la Navidad del 1545; pero esto último es un acontecimiento posterior que no cabe tratarse aquí.

Sus años de estancia en Cataluña posibilitaron al santo la lectura del catalán, y sus incipientes conocimientos de latín, la comprensión de las obras piadosas escritas en esta lengua. Ya fuera en casa de los Requesens o en las bibliotecas de los Sapila, pudo ver las *Horas de Meditación*, en latín, castellano y catalán, o los famosos *Libros de Horas*, *Hores de Nostra Dona*, *Hores en pía*, *El testament de Jesucrist*; también las *Vidas de Jesús* (de Isabel de Villena y

de Ludovicio de Sajonia), además del *Flos Sanctorum*. Otro libro que tuvo mucha difusión en aquellos años fue el *Brevísimo atajo e arte de amar a Dios, con otro arte de contemplación e algunas otras reglas breves para ordenar la piensa en el amor de Dios*. Y junto a los textos, las imágenes. Era frecuente colocar sobre las puertas de las casas estampas impresas con escenas de la vida de Jesús, de María y de los Santos. Cabría pensar que le sugirieron iniciar algunas de sus meditaciones con las "composiciones de lugar".

El proceso de beatificación nos habla de dos acontecimientos no recogidos en la *Autobiografía* del santo. Los dos muestran el afán apostólico de Ignacio. A las afueras de la ciudad existía el convento de Nuestra Señora de los Ángeles, vulgarmente conocido con el nombre de *Els Àngels vells*. Muchas de sus religiosas llevaban una vida muy poco edificante: no sólo abandonaban la clausura sino que recibían en ella a unos jóvenes libertinos. Ignacio quiso ayudar a la reforma del convento; lo visitó varias veces y su fervor movió a las religiosas a cambiar de vida. Esto irritó a quienes vieron cerrarse las puertas del convento. Encargaron a un sicario que se deshiciese del estorbo. Un día, regresando del convento y cerca de la puerta de San Daniel, Ignacio fue bárbaramente apaleado y abandonado como muerto. Unos molineros lo recogieron y lo llevaron a casa de Inés Pascual. Durante 53 días luchó entre la vida y la muerte y fue visitado por sus amistades, que no tuvieron reparo en entrar en una casa tan distinta de sus palacios. Admiraron su resignación y su perdón y el deseo de continuar su apostolado. Se hizo amigo de quien había pretendido matarle.

En otra ocasión, regresando del mismo convento, observó una gran multitud apiñada frente a un portal de la calle de Benlloch. Dos hermanos habían discutido por la herencia paterna, y uno de ellos, Lisardo, optó por ahorcarse. Ignacio subió al piso, descolgó al ahorcado y con cariño lo depositó en el suelo colocando sobre él la cruz que siempre llevaba y, en voz alta, le llamó varias veces "Lisardo". Recobró el sentido y pudo confesarse para poder morir reconciliado con Dios. Hechos como estos aumentaron su fama de santidad y daban a su acción pastoral una fuerza especial. Parece que a partir de este momento empezó a dar "Ejercicios Espirituales" a quienes se lo solicitaban. Algunos jóvenes quisieron unirse a él y participar de su labor pastoral. Conocemos tres nombres: Calixto de Sa, Juan de Arteaga y Lope de Cáceres. Grupo que se disolvió. Ignacio se encontraba bien en B., pero el *Estudi General* poca cosa más podía enseñarle. Pensó en trasladarse a otra ciudad; lo mismo le aconsejó el maestro Ardévol, el cual le indicó las Universidades de Alcalá y Salamanca. Abandonó la ciudad en julio de 1526.

3. *Tercera estancia*. Año y medio después, desengañado del ambiente de Alcalá y Salamanca, decidió trasladarse a París. De paso recaló en B.; se reencontró con sus amistades incondicionales. Sabía que podía contar con ellas para asegurar sus futuros estudios. En París podría dedicarse plenamente al estudio y a la formación del futuro núcleo de la CJ. También de este periodo han llegado hasta nosotros la correspondencia con sus amistades barcelonesas. Permaneció en la Ciudad condal un mes y medio, partiendo de ella en enero de 1528. Con esta estancia finalizó el contacto físico con B., a no ser que -como ere-

en algunos autores- se detuviera en ella en 1535, cuando Ignacio volvió una temporada a España. Pudo ir a Valencia para embarcarse hacia Gaeta o dirigirse a B. para hacerlo desde su puerto. El problema que se cernía sobre la posible entrada de algunas barcelonesas en el primer grupo de compañeros hace más plausible esta segunda ruta. Ignacio conservó un inolvidable recuerdo de la ciudad. En una carta a Jaime Cassador afirmó: "Me parece y no dudo que más cargo y deuda tengo a esa población de Barcelona que a ningún otro pueblo de esta vida" [Epp 1,96].

Antoni BORRAS, SJ

/* *Alcalá de Henares, Ejercicios Espirituales (A. Historia), Flos Sanctorum, Ignacio de hoyóla, Letras, Manresa, Montserrat.*

Bibl.: BATLLORI, M., "Sobre l'Humanisme a Barcelona durant els estudis de Sant Ignasi: Nebrija i Erasme. 1524-1526", *Obra Completa*, vol. V, 145-169; ID., "Cenacles LuHians i Cenacles erasmistes a la Barcelona del Renaixement", *Ibid.*, 171-190; ID., "Sibiuda, Lloia i Montaigne. En les reformes religioses al segle XVI", *Obra completa*, vol. VI, Editorial 3 i 4, Valencia 1996, 207-220; BORRAS, A., *Ignasi de hoyóla i la ciutat de Barcelona. Conferència pronunciada en el ayuntamiento de Barcelona en el quinto aniversario del nacimiento de San Ignacio*, Companyia de Jesús, Barcelona 1991; CEBOLLADA, R., "Loyola y Erasmo. Aportaciones al estudio de la relación entre ambos", *Man* 62 (1990) 49-60; CREIXELL, J., *San Ignacio de hoyóla. Estudio crítico y documentado de los hechos ignacianos, relacionado con Montserrat, Manresa y Barcelona*, E. Subirana, Barcelona 1922, 216-271 y 282-307; HERNÁNDEZ, R., *ha casa de San Ignacio de hoyóla en Barcelona, noticia histórica de ella y su estado actual*, Imp. Barcelonesa, Barcelona 1917; LOP, M., *Recuerdos ignacianos en Barcelona*, EIDES, Cij, Barcelona 2005; MADURELL, J. M^a / DALMASES, C. DE, "Jerónimo Ardévol, Maestro de San Ignacio, y la enseñanza de las humanidades en Barcelona de 1508 a 1544", *AHSI* 37 (1968) 370-407; RAHNER, H., *Ignace de hoyóla. Correspondence avec les femmes de son temps*, DDB, París 1963; ROTSAERT, M., "Les premiers contacts de saint Ig-

nace avec l'erasmisme espagnol", *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 49 (1973) 443-464; RUBIO, J., "Notas sobre los libros de lectura espiritual en Barcelona entre 1500 y 1530", *AHSI* 25 (1956) 317-327; SABATER, J., "Analogías doctrinales entre S. Ignacio y R. Lull", *Man* 28 (1956) 371-384.

BENEFICIO

El término "beneficio" aparece en el corpus ignaciano con dos sentidos fundamentales: a) uno más genérico, referido al bien que uno hace a otro [Co 111.118.132.258.740.743], o el bien que Dios nos hace [Ej 43.234; Co 288; De 21]; y b) un sentido técnico, derivado del significado genérico, referido al ámbito eclesial, que no es otra cosa que las rentas eclesiásticas que estaban aparejadas a un oficio y que se destinaban a la sustentación del titular de dicho oficio [Ej 16.169.171.178; Co 59]. Recibían el nombre de b., porque eran gracias concedidas por los Romanos Pontífices (cf. *TLC*, sv. Beneficio). Es a este segundo sentido al que se refería el *Código de Derecho Canónico* del año 1917 como "una entidad jurídica constituida o erigida a perpetuidad por la competente autoridad eclesiástica, que consta de un oficio canónico y del derecho a percibir las rentas de la dotación del oficio" (canon 1409), del que tratamos en este lugar.

El siglo XVI presenta una Iglesia necesitada de reforma a muy diversos niveles, también en el ámbito de los b. eclesiásticos, cuya concesión había ido quedando reservada al papado a lo largo del siglo XIV. Los abusos eran llamativos en este campo: acumulaciones ingentes de b., descuidos de los oficios que iban aparejados al disfrute de las rentas..., y la necesidad de poner freno a dichos abusos era

sentida por todos aquellos que se interesaban por la reforma de la Iglesia. De hecho, el tema aparece en el *Libellus ad Leonem X*, que los camaldulenses Pablo Giustiniani y Vicente Quirini enviaron al Papa en el contexto del Quinto Concilio Lateranense, en el que piden que sea desposeído del b. aquel que no cumple con el oficio, y hasta que sea encarcelado; por su parte, el *Consilium de Emendanda Ecclesia* de 1537, nombrado por Pablo III, hace una exposición detallada de todos los abusos, entre los que se destaca la manera como se conceden los b. eclesiásticos que llevan aparejados la cura de almas: se busca en esos casos, a su entender, más favorecer a los individuos que reciben dichos beneficios, que a los fieles para los cuales, en último término, se instituyeron los oficios... El Concilio de Trento trató de poner coto a las desviaciones introducidas en los b. eclesiásticos: el decreto sobre la Reforma de la sesión XXIII establece una serie de condiciones para poder gozar de un beneficio eclesiástico, entre las que destacaba la edad mínima de catorce años.

Éste es el contexto, en el que S. Ignacio funda la CJ, por lo que no es de extrañar la prevención que le causaba el tema de los beneficios. Tres son las "actuaciones" de Ignacio en torno a esta cuestión:

a) Ignacio establece claramente que los jesuitas no pueden gozar de beneficios eclesiásticos [*Co* 59], recogido de nuevo en las *Normas Complementarias* (NC 32 §4). La razón no es otra que el ejercicio de la pobreza en la CJ, que prohíbe la posesión de rentas.

b) Los b. eclesiásticos aparecen como ejemplo de afección desordenada (cf. la anotación 16 de los *Ejercicios Espirituales*), y como uno de

los elementos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de la elección. Ignacio subraya en [*Ej* 169] que el tomar b. es secundario con respecto a lo primario que es el servicio divino. De igual manera en [*Ej* 171] se señala el carácter de elección mudable que tiene el poseer beneficios, por lo que no extraña que se ponga de nuevo como ejemplo en [*Ej* 178], al tratar del primer modo de hacer elección por el tercer tiempo ("el primer punto es proponer delante la cosa sobre que quiero hacer elección, así como un oficio o beneficio para tomar o dejar, o de otra cualquier cosa que cae en elección mutable").

c) Ignacio intenta conseguir del papa la unión de b. a favor de obras de la CJ (colegios). Su insistencia en este punto, a pesar de la oposición papal a la idea, se debe sencillamente a ía importancia de la misión para Ignacio. Frente a unos b. eclesiásticos, que en muchos casos no servían más que para posibilitar una vida cómoda a los beneficiados, S. Ignacio pretende rentabilizar los recursos existentes en la Iglesia para conseguir un mayor aprovechamiento apostólico. Esto le parecía tan importante a Ignacio que desarrolló una verdadera estrategia para lograr dichas uniones, y con ellas, el mantenimiento de los Colegios, tal y como la presenta en una carta a Araoz [*Epp* II, 694].

A partir de la publicación en 1983 del nuevo *Código de Derecho Canónico*, los b. eclesiásticos en sentido propio apenas existen (cf. CIC 1272); el espíritu que prohibía dicha posesión a los miembros de la CJ, espíritu que tiene que ver con la manera de entender la pobreza y el seguimiento de Jesucristo, continúa, sin embargo, vigente en toda la legislación actual de la

Orden (también para el caso, ya poco probable, de que todavía entrase en la misma un candidato que tuviera un beneficio eclesiástico -cf. NC 32, §4).

Diego M. MOLINA, SJ

/ Elección, Pobreza.

Bibliografía: FORNÉS, J., "Régimen jurídico-patrimonial y financiación de la Iglesia desde la perspectiva de la libertad religiosa", *Ius Canonicum* 71 (1996) 13-61; IGLESIAS, L., "Cincuenta años de itinerario sobre la pobreza en la Compañía de Jesús (1938-1987)", *Man* 59 (1987) 289-307; SWITEK, G., "*Praedicare in paupertate*": *Estudios sobre el concepto de pobreza según Ignacio de hoyóla*, CIS, Roma 1972.

BIBLIA Y EJERCICIOS

Desde el principio de la historia de los *Ejercicios Espirituales*, resultaba claro que éstos se componían, en gran parte, de referencias a la Escritura. El breve de Paulo III de 1548 los presenta como "*documenta ex Sacris Scripturis et vitae spiritualis experimentis elicita*" ("Documentos que se apoyan en la Sagrada Escritura y en la experiencia de la vida espiritual). Pero en los últimos cincuenta años han ocurrido hechos importantes: por una parte, el Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei Verbum*, ha invitado a todos los fieles a tener una familiaridad orante con la Escritura, es decir, a aprender a orar desde las páginas bíblicas (cf. DV 25). Por otra parte, se ha mirado, considerándola con mayor atención, a la "Historia de la Salvación", en el ámbito de la misma Escritura (cf. particularmente los estudios de Osear Cullmann). Se ha prestado cada vez más atención bien a los caminos e itinerarios espirituales que se proponen de modos diversos en la

Escritura, bien a las etapas del camino de los *Ejercicios* y a su relación con los itinerarios bíblicos.

En particular, es cada vez más claro el papel de las meditaciones fundamentales en los *Ejercicios*, meditaciones y contemplaciones que se remiten unas a otras. Piénsese en el PF, en las meditaciones sobre el pecado y sobre el desorden, en la meditación del Reino [*Ej* 91-109] y en la de las Dos Banderas [*Ej* 136-148]. Fruto de esa interrelación, ha quedado de manifiesto más claramente la relación entre la dinámica propia de la Revelación bíblica y la de los *Ejercicios*. San Ignacio tuvo el don de captar lo esencial de esta dinámica bíblica, que en una síntesis apretada se puede encontrar en pasajes como *Flp* 2, 5-11, en el que se relata la humillación y exaltación de Jesús (cf. [*Ej* 95.98]).

De aquí se deduce que estos pasajes se pueden proponer al ejercitante de varios modos. Uno es el clásico que sigue el texto de S. Ignacio y valora las frecuentes alusiones a las Escrituras, enseñando así a meditarlas y nutriendo con ellas la oración y las elecciones del ejercitante. Piénsese también en la nota de la Segunda Semana que invita a leer durante el día algo de los libros de la *Imitación de Cristo*, de los evangelios y de las vidas de los santos (cf. [*Ej* 100]). En este caso, se debería tener presente la indicación de S. Ignacio en la anotación segunda -"la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación" [*Ej* 2]- con un mínimo de reflexiones y aclaraciones breves. De hecho, quien contempla es el que, partiendo del "fundamento verdadero de la historia" narrada, debe buscar algo que le haga comprender mejor

el sentido de ésta, bien porque razone con la propia inteligencia, bien porque su entendimiento sea iluminado por la potencia divina.

Sin embargo, es también posible presentar los Ejercicios tomando como referencia libros (por ejemplo uno de los evangelios) o personajes de la Escritura (como Abraham, Moisés, Samuel, David, Jeremías, Pedro, Pablo). En este caso, es importante entrar en el itinerario espiritual de estos personajes, en la dinámica de cada libro elegido para la reflexión y en los puntos clave de los *Ejercicios*, expresados en las meditaciones fundamentales, y hacer notar este paralelismo. No se trata de que el que da los Ejercicios haga una lección exegética de un libro bíblico (aunque esto sea una experiencia siempre útil). Pero, para hacer verdaderamente los Ejercicios, hace falta que el ejercitante capte las etapas fundamentales de un camino de conversión y búsqueda de la voluntad de Dios y se confronte con ellas.

Es importante, en cualquier caso, que el recurso a las páginas bíblicas a la hora de dar los Ejercicios no se convierta en una exégesis científica, sino que permita al ejercitante encontrarse con la fuerza de la Palabra y leer la propia vida descrita en cada página bíblica, llegando incluso a sentir la interpelación directa que parte de las páginas de la Escritura y lo toca íntimamente. Como enseña la Pontificia Comisión Bíblica en su documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), muchos y diversos son los métodos y aproximaciones interpretativas, cada uno con sus posibilidades y sus límites. El que da los Ejercicios debe conocer bien estos métodos y tener una buena base exegética. Pero deberá, sobre todo, preocuparse por "poner de relieve

todas las riquezas contenidas en los textos bíblicos, a fin de que la palabra de Dios pueda ser siempre y cada vez más, el alimento espiritual de los miembros de su pueblo, la fuente para ellos de una vida de fe, de esperanza y de amor, y una luz para toda la humanidad (cf. *DV* 21)" (*Ibid.*, Introd. B). De esta forma, los Ejercicios expresarán mejor su fuerza, que consiste en ayudar a buscar la voluntad de Dios ordenando la propia vida, haciéndose uno sensible a la acción del Espíritu Santo en el propio corazón.

¿Una lectura más amplia del AT? Hay que reconocer que, aunque el libro de los *Ejercicios* se base en gran parte en la Escritura, no se citan más que pocas páginas de la Antigua Alianza. Se trata sobre todo del relato de la creación y del pecado de los primeros padres (*Gn* 1-3), junto con algunas otras pocas páginas bíblicas o extrabíblicas sobre el pecado de los ángeles. Faltan, sin embargo, muchas otras páginas posteriores que hacen comprender la dinámica perversa del pecado y las vías con las que la sabiduría de Dios, sobre todo a partir de Abraham, prepara la revelación de la Salvación.

Por ello, algunos directores cuando dan el Mes de Ejercicios en diferentes etapas y momentos (espaciándolo incluso a lo largo de varios años), han encontrado útil hacer una lectura de muchas páginas del AT que tienen buena cabida entre la Primera y la Segunda Semanas. Esta práctica, si bien no es necesaria para hacer los Ejercicios, se revela muy útil para un conocimiento de las dinámicas de la revelación que están destinadas a ser asimiladas por el ejercitante en las Semanas Segunda, Tercera y Cuarta.

Z¹ *Apariciones, Contemplación, Ejercicios (Modalidades), Lenguaje, Misterios de la Vida de Cristo, Vita Christi.*

Bibl.: AA.VV., *Gli esercizi ignaziani e la Bibbia*, CIS, Roma 1977; ALEIXANDRE, D_v, "El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y desde la espiritualidad ignaciana", *Man* 66 (1994) 121-129; ALONSO, J., "El misterio de la Transfiguración en el Plan de los *Ejercicios* (Paralelismo entre los discípulos y el Ejercitante respecto a la cruz)", *Man* 62 (1990) 325-336; ID_v, "El misterio de Getsemaní en los *Ejercicios Espirituales*", *Man* 64 (1992) 43-63; ID., "El Misterio de la 'cruz' dentro de la teología y del Plan de los *Ejercicios* (Introducción a los misterios de Tercera Semana)", *Man* 65 (1993) 183-204; ALONSO SCHOKEL, L., "Relación recíproca entre exégesis de Salmos y *Ejercicios Espirituales*" en GARCÍA-LOMAS, J. M. (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, M-ST, Bilbao-Santander 1992, 117-123; ID., *Contemplado y quedaréis radiantes: Salmos y Ejercicios*, ST, Santander 1996; BUSTO, J. R., "Exégesis y contemplación", *Man* 64 (1992) 15-23; BYRNE, B., "TO see with the eyes of the imagination.../: Scripture in the *Exercises* and recent interpretation", *The Way Sup* 72 (1991) 3-19; CUSSON, G., *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle. Bible et Exercices Spirituels*, DDB-Bellarmin, Paris-Montréal 1968; EDMONDS, R., "The 'History' in Ignatian Contemplation: From the Last Supper to the Carden", *The Way* 44 (2005) 21-36; GABEL, H., "Ignatian Contemplation and Modern Biblical Studies", *The Way* 44 (2005), 37-49; IGLESIAS, M. E., "La novedad evangélica de los *Ejercicios*", *Man* 43 (1971) 173-180; Rossi DE GASPERIS, R., *La roca que nos ha engendrado (Dt 32,18): Ejercicios en Tierra Santa*, Sal Terrae, Santander 1996; ID., *Sentieri di vita: La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture. 1. Principio e Fondamento e Prima Settimana*, Paoline, Milano 2005; Rossi DE GASPERIS R/ CARFAGNA, A., *Prendi il libro e mangial*, EDB, Bolonia 1997-2002; SIVATTE, R. DE/ TUÑÍ, J. O., *Biblia y Ejercicios Espirituales*, Eides, Barcelona 2004; STANLEY, D., "The Cali to Discipleship: the Spiritual Exercises with the Gospel of St Mark", *The Way Sup* 43/ 44 (1982) 5-198; TUÑÍ, J. O., "El uso de los Evangelios en los *Ejercicios*", *Man* 55 (1983) 99-118.

BINARIOS

1. *Dificultades y sentido del término.*
El término "binario" es de compleja definición. Los distintos textos de los *Ejercicios* no ayudan demasiado a aclararla. El *Autógrafo* y la *Versio Prima 1* (1541) hablan de "binarios". La *Vulgata* sustituye b. por "Clases de hombres". En el título de la meditación leemos: *De tribus hominum classibus seu differentiis*. La *Versio Prima 2* (1547) prefiere el término "dispositiones" \ *Meditatio trium dispositionum hominum*. En ella se ha tachado expresamente la palabra "binarius", que iba en cada uno de los tres puntos, aunque en cuatro ocasiones la conserva.

Gran parte de los comentaristas de *Ejercicios* supone que b. era un término empleado con frecuencia en los tratados de moral de los siglos XV y XVI. Pedro Leturia piensa que era "de uso común en el lenguaje de dialécticos y sumulistas para significar el compuesto de alma y cuerpo o simplemente grupos de a dos". El *DRAE* define b. como "compuesto de dos elementos, unidades o guarismos". De binas de hombres hablan, entre otros, Peeters y Hummelauer. Pinard de La Boullaye (1944, 164) se pregunta: ¿por qué tres binas y no tres individuos? Porque llevamos dos hombres dentro de nosotros. La antropología de los maestros espirituales era binaria: hombre carnal, hombre espiritual; hombre exterior, hombre interior; hombre sensible, hombre racional; hombre viejo, hombre nuevo. Hasta podría decirse que un hombre son dos hombres, un binario. En cada uno de los puntos de esta meditación podemos ver al hombre dividido en "dos hombres". En el primer punto [Ej 153], se presenta a un hombre espiritual que quiere quitar la afeec-

ción desordenada que tiene al dinero, pero tropieza con la resistencia del hombre carnal que deja las decisiones para la hora de la muerte. También hay división en los "dos hombres" del segundo punto [Ej 154]: el hombre carnal se impone al espiritual en la medida en que no toma la decisión más apta para quitar la afeción desordenada y opta por quedarse con el dinero. En el tercer punto [Ej 155] se impone el hombre espiritual y su opción es la acertada.

J. Taulero (tl361) hablaba de hombre ternario: "El hombre, de hecho, es como si fuese tres hombres, aun siendo un solo hombre. El primero es el hombre exterior, animal, sensible; el segundo es el hombre racional, con sus facultades intelectuales; el tercero es el que corresponde a este fondo del alma que se repliega sobre sí misma, a la parte más elevada del alma, el instinto profundo (*gemuete*) del alma. Todos juntos no hacen sino un solo hombre". Y más brevemente: "El hombre es como si fuese tres hombres: un hombre animal en cuanto vive según los sentidos; un hombre racional y por fin un hombre superior, deiforme, hecho a imagen de Dios".

En el lenguaje de Ignacio, el hombre está dividido, es "binario". Hay en nosotros un hombre viejo y un hombre nuevo. "Acaece que por crucificar al hombre viejo, se crucifica al nuevo" [Epp I, 585]. Por la obediencia, la persona se ofrece toda entera al Señor y deja de estar dividida: "Y es cierto que, si obediencia es un holocausto, en el cual el hombre todo entero, sin dividir nada de sí [...] y una resignación perfecta de sí mismo, por la cual se desposee de sí todo" [Epp II, 57]. Unas 49 veces aparece en sus cartas el desear con delicadeza a los suyos

la salud corporal y espiritual. Él dirá la salud *in utroque homine*, aunque sus deseos vayan dirigidos a personas determinadas o a comunidades enteras. A Ignacio le pudo quedar el vocablo b. como una reminiscencia de sus lecturas y estudios de París. Por la antropología de los autores espirituales y por el lenguaje del mismo Ignacio, puede concluirse que el término b. indica al hombre dividido, escindido.

2. *Los Tres Binarios como parábola*. Estamos ante una parábola y nadie ha estudiado tanto las parábolas como los escrituristas. Las parábolas de Jesús se presentan como un método activo, nos dirán. Hacen entrar en juego al oyente. El oyente de la parábola se siente interpelado. Se espera de él un cambio en su manera de actuar. No es una pura información. Lo que importa es hacer caer en la cuenta al destinatario de la parábola de qué posturas o comportamientos, hasta ahora quizá ocultos, no resisten la abrumadora luz de los elementos simples presentados en ella. Un ejemplo clásico es la parábola del hombre rico (2Sam 12, 1-14) que Natán cuenta a David. David ve en el otro sus propios desatinos. Ha llegado a este descubrimiento, casi sin sentirlo, por el uso adecuado de la parábola.

Ignacio propone la parábola de los b. al final del día cuarto. El ejercitante acaba de hacer dos veces la meditación de Dos Banderas acompañada de dos repeticiones. Como las parábolas evangélicas, ésta va a ser muy simple. Se trata de tres hombres. Cada uno de ellos está en posesión de una gran cantidad de dinero: diez mil ducados, la renta anual de un conde o duque de aquellos tiempos. No encuentran la felicidad en la posesión de ese dinero. No lo han adquirido de malas

maneras, pero tampoco por puro amor de Dios, lo cual equivale a amar el dinero de manera desordenada. Esto no les da paz. Echan de menos la experiencia de la salvación como paz y comunicación con Dios, cuya voluntad desean hacer en todo momento. Quieren abrazar "la vida verdadera" y deben trabajar por quitar el afecto desordenado que tienen al dinero (cf. [Ej 150]). El ejercitante que llega hasta aquí también ha apostado por la vida verdadera. En la meditación precedente, ha pasado lentamente de uno a otro mediador pidiendo en los coloquios ser recibido debajo de la bandera de Cristo: en suma pobreza espiritual primero, y en pobreza actual si el Señor los quisiera elegir, y en pasar oprobios y menosprecios (cf. [Ej 147]). Así cuatro veces y quizá a ratos durante el día. Ahora hay que dar un paso más. No se trata de prometer la pobreza o desearla de manera general, si no más bien de ver lo que se está dispuesto a hacer en un caso concreto. Se desvanecen los sueños ante la realidad que se impone para quitar el afecto desordenado a mis ducados particulares.

El ejercitante oye el planteamiento general de la parábola con interés, no sabiendo aún por qué especiales derroteros va a proseguir. La composición de lugar es totalmente nueva: "Ver a mí mismo, cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, y de todos sus santos, para desear y conocer lo que sea más grato a su divina bondad" [Ej 152]. Los santos gozan ahora de la presencia de Dios porque supieron elegir bien en su momento. Deseando y conociendo lo que es más grato a Dios, el ejercitante podrá elegirlo ahora, mientras que espera un día verse en la presencia de Dios y de los santos, lo cual en estos momentos solamente imagina. Saber elegir

bien va a ser el objeto de su petición (cf. Ej [152]). "Desear conocer lo que es más grato a Dios" [Ej 151] "para abrazar el mejor" [Ej 149], se dice en la presentación de la meditación. Y se pide la gracia de "elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea" [Ej 152], una salud del alma experimentada desde ahora como paz y sosiego espiritual que habrán de seguir al desprendimiento de la afectación desordenada.

3. *Desarrollo de la parábola.* Los puntos que siguen a continuación son también parábola. Se trata de ver lo que eligen los otros para ubicarse uno mismo. Se trata de que el ejercitante se percate de que no sólo hay elecciones dispares, sino que alguna es disparatada. La parábola habrá alcanzado su cometido cuando el ejercitante entre en juego, cuando sienta en sí mismo su personal disparate e inconsecuencia, con el deseo de corregirse y elegir bien de ahora en adelante, como elige el tercer hombre, el tercer binario.

3.1 "El primer binario *querría* quitar el afecto que a la cosa adquirida tiene, para hallar en paz a Dios nuestro Señor y saberse salvar, y no pone los medios hasta la hora de la muerte" [Ej 153]. No falta ni sobra nada en la sobriedad de la exposición. Se enuncia el fin: "Quitar el afecto que a la cosa adquirida tiene". Se habla de los medios: "No pone los medios hasta la hora de la muerte". Pero dejar los medios hasta la hora de la muerte es no querer eficazmente el fin. Por eso *querría* quitar el afecto. Está todo dicho: este hombre, de hecho, no quiere quitar el afecto, "*querría*". Tiene buenas intenciones, pero no logran sacarlo de su inoperancia. Seguirá durante su vida apegado a aquello de que *querría* despojarse y se le es-

capa la paz presentida como salvación y gozo en el desprendimiento afectivo. La fuerza de la parábola está en su fácil comprensión por la ausencia de artificio. Así, el ejercitante se apoderará de ella, sin apenas notarlo. La vive desde el otro. Pudiera ser que sus grandes queres y deseos sean vistos ahora simplemente como un "querría".

3.2 "El segundo *quiere* quitar el afecto, mas así le quiere quitar que quede con la cosa adquisita, de manera que allí venga Dios donde él quiere, y no determina de dejarla para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él" [Ej 154]. Aparece el verbo "querer", como antes, pero ahora en indicativo: "quiere", seguido del mismo complemento verbal: "quitar el afecto". Lo que sucede es que la "cosa adquisita" se desplaza. Ya no es quitar el afecto, sino quedarse con la cosa. Este hombre quiere poner algunos medios, pero, como primera medida, se queda con la posesión de lo que es objeto de su desordenada afeción. Ni siquiera se plantea la posibilidad de dejarlo: "no determina de dejarla para ir a Dios", para hallar a Dios en paz, aunque fuera "el mejor estado para él", la mejor manera de desligarse de la afeción desordenada. Este segundo hombre de la parábola se mueve en un engaño mayor que el primero al pretender que "allí venga Dios donde él quiere". El engaño aparece al descubierto desde el momento en que quedarse con los ducados se identifica con la pretensión de que Dios bendiga, se acomode a la voluntad de quien así elige. Es todo lo contrario de lo que los tres hombres pretendían según el enunciado inicial de la parábola. Este segundo hombre quiere, como los otros dos, liberarse del afecto del dinero, hallar a Dios en paz, proceder pura-

mente por amor al Señor, hacer solamente la voluntad de Dios. Y lo que está haciendo es que Dios se acomode a su interesada voluntad.

El ejercitante, al ver la inconsecuencia de este segundo hombre, puede descubrir su personal inconsecuencia. Si fuera así, es señal de que ha entrado en el juego de la parábola y de que ha llegado a descubrir en él mismo lo torcidas que son algunas de sus actuaciones, a pesar de haber hecho la meditación del Reino [Ej 91-99] y el triple coloquio de las dos meditaciones y repeticiones de dos Banderas. En ellas ha pedido el conocimiento de los engaños (cf. [Ej 139]). Ahora puede descubrir, en la parábola de los b., que los engaños son sutiles y escurridizos. Cuando creemos conocer todo sobre ellos y haberlos descubierto, vemos que todavía nos queda mucho por descubrir. No se pone en duda la sinceridad de la petición constante o el conocimiento amoroso durante todo el proceso contemplativo de los ejercicios de los tres primeros días de la Segunda Semana. Sólo se pretende ayudar al ejercitante a que vea que no se pueden fijar límites al amor. Si el ejercitante está siendo tocado por la parábola, y llega a ver como suya la inoperancia del primer hombre y, sobre todo, la peligrosa trampa en que se mete el segundo, experimentará en sí mismo una llamada a la lucidez y a proceder con acierto. Se prepara así para ver el comportamiento del tercer b., que podrá ser en el futuro su personal comportamiento, si desea de veras no enganñarse y hallar a Dios en paz. Las palabras del *Directorio Oficial* nos parecen demasiado severas: "Toda esta meditación tiende a descubrir lo vergonzoso y perverso que es no sólo el no ponerse a arrancar los deseos desordenados, sino también el

querer arrancarlos como a uno le guste y no como Dios quiera, sin resignarse en las manos de Dios" (D43, 213). En Ignacio todo es suavidad. El primero "pone" los medios a la hora de la muerte. Claro que eso no es querer poner los medios. Esto mismo y otras cosas podía haber dicho Ignacio. Lo que importa es poner de relieve lo nada razonable de esa actitud y que el ejercitante vea hasta qué punto puede verse retratado en ese primer hombre. Pero Ignacio todo lo envuelve en una piadosa comprensión. Dígase lo mismo sobre el segundo binario. No se juzgan las intenciones ni la manera de actuar. Se respetan. Solamente se presta una ayuda respetuosa para desenmascarar el posible engaño.

3.3 "El tercero quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar que también no le tiene afección a tener la cosa adquisita o no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad; y, entre tanto, quiere hacer cuenta que todo lo deja en afecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviere sólo el servicio de Dios nuestro Señor; de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla" [*Ej* 155]. No tiene afección a tener el dinero o no tenerlo. Quiere solamente quererlo o no quererlo, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad. Poniendo fuerza de no querer aquello "ni otra cosa ninguna". El deseo de mejor servir a Dios nuestro Señor le mueve a tomar la cosa o dejarla. El punto de partida marca ya una diferencia cualitativa con relación a las disposiciones del se-

gundo b. que no se sentía libre para tener o no tener los ducados; éste decide, ante todo, tenerlos, quedarse con ellos. El tercero no. No tiene afección a tener el dinero o no tenerlo. Es la disposición previa necesaria para caminar hacia el querer, de manera, eficaz, quitar la afección desordenada al dinero y hallar a Dios en paz. Por eso, a continuación añade Ignacio que "quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad". Es el Señor quien le mostrará su voluntad por uno u otro extremo. Para ello tendrá que discernir cuál es la voluntad de Dios. Pero este hombre está en disposición de hacer un buen discernimiento. Porque solamente se discierne bien cuando dejamos de poner condiciones, cortapisas, es decir, cuando uno se ha hecho indiferente, o según la expresión de los Directorios, cuando se está totalmente "resignado" en las manos de Dios para aceptar lo que Él quiera mostrarnos ser su voluntad. Es claro que este hombre no deja el dinero en el acto, de manera precipitada. Toma su tiempo para descubrir lo que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad. Tiempo de oración de discernimiento y, si necesario fuere, de consulta que le llevará aceptar en libertad lo que a él "le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad". Tiempo, como decimos, de búsqueda orante de la voluntad de Dios, pidiendo el don de Dios de "elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea" [*Ej* 152]. No es el aniquilamiento del deseo. Le puede gustar el dinero. Pero este gusto no es tal que le impida abrirse a la voluntad de Dios si ésta fuere que deberá prescindir del dinero.

"Y entre tanto". Hasta que descubre la voluntad de Dios, que es lo

único que le importa, se hace a la idea de que "todo lo deja en afecto". No sólo está indiferente, sino que, en cuánto de él depende, se inclina a dejar el dinero mientras no se oponga al servicio de Dios nuestro Señor.

"Poniendo fuerza". No es voluntarismo. Ha pedido la gracia y podrá pedirla con más insistencia en los coloquios (cf. [Ej 157]). Vemos que pone fuerza, especial empeño, para "no querer aquello ni otra cosa ninguna". Se amplía el objeto del desasimiento afectivo. No se trata sólo de no querer los ducados, sino de no querer aquello ni ninguna otra cosa movido solamente por el servicio y alabanza de Dios nuestro Señor. Es el hacerse indiferente "a todas las cosas criadas" del PF [Ej 23]. Pero no hemos de olvidar que las fuerzas para dejarse guiar exclusivamente por lo que el servicio de Dios nuestro Señor exige, son dadas por el mismo Señor: "Propio es del buen espíritu dar ánimo y fuerzas..." [Ej 315].

"De manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla". Sólo le mueve en su elección el deseo de mejor poder servir a Dios. Se rige en su vida por el fin que tiene muy claro: servir a Dios. Lo demás es relativo. Hacerse indiferente a todo, no querer aquello ni otra cosa alguna. Esta indefinición no es una actitud negativa para detenerse en ella, sino una condición previa para el "deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor". Como en el PF: "solamente deseando lo que más conduce para el fin que somos criados" [Ej 23].

Hemos de tener presente que la persona humana sólo se mueve con éxito llevada del amor. Lo que ha hecho Ignacio es llevar al ejercitan-

te al verdadero amor a Cristo. Una disposición de tercer b. es la piedra de toque para identificar si este amor a Cristo se ha sobrepuesto a cualquier otro afecto desordenado, de manera que el ejercitante esté dispuesto para elegir bien. Nadal, en su apología de los Ejercicios contra Pedroche, se detiene en la indiferencia por ser uno de los puntos combatidos por el dominico. Lo que se pretende -argumenta Nadal- con el hacerse indiferente hacia las cosas, es el adherirse a la voluntad de Dios, y desde ella y de su amor nace nuestro amor y elección de las cosas (cf. *MNad* IV, 828). Desde el amor a la voluntad de Dios se puede amar y elegir bien las cosas. Porque el amor, la razón de elegir, descende de arriba (cf. [Ej 184]).

En este bloque descriptivo de las disposiciones del tercer b., formado por escasez de elementos lingüísticos repetidos y debidamente dispuestos hasta lograr una bien elaborada formulación, el ejercitante comprende a dónde tendría que haber llegado en su itinerario personal, desde que comenzó su experiencia de Ejercicios. Ahora relee la consideración del PF y la acoge, no sólo como un principio intelectualmente aceptado y creído, sino afectivamente asimilado. Lo que allí se anunciaba como un principio del orden -usar de las cosas tanto cuanto le ayuden para su fin-, insistiendo en la necesidad de "hacernos indiferentes a todas las cosas criadas" [Ej 23], se hace realidad en el tercer b. de la parábola "sin querer aquello ni otra cosa ninguna" porque sólo le mueve el fin: servir lo mejor posible a Dios nuestro Señor.

4. *La nota de Binarios* [Ej 157]. Ignacio manda hacer los mismos coloquios que se hicieron en la meditación de Dos Banderas (cf. [Ej 156]). Y a continuación añade

la siguiente nota: "Es de notar que cuando nosotros sentimos afecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, mucho aprovecha, para extinguir el tal afecto desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija en la pobreza actual; y que él quiere, pide y suplica, sólo que sea servicio y alabanza de la su divina bondad" [Ej 157]. Esta nota ha sido para algunos desconcertante y han visto bien el cambio introducido en la *Vulgata* hasta diluirla: "servabimus tamen interea desiderii nostri libertatem, qua liceat convenientiorem servitio divino viam invadere".

Tengamos en cuenta lo que ha sido el procedimiento ignaciano. Hemos asistido a la puesta en escena de una parábola para descubrir en otros las ocultas motivaciones que pueden enturbiar nuestros mejores deseos y decisiones. Ha sido un método sumamente respetuoso con la persona del ejercitante. Quien haya ponderado con detenimiento el comportamiento de los hombres de la parábola, habrá podido percatarse de sus propios desajustes, pero no tiene motivo para que se apodere de él la angustia. Más bien lo tiene para encarar el futuro esperanzado y con ilusión. Con delicadeza se le ha ayudado a verse con ojos nuevos. Ha sido bueno para el ejercitante descubrir, tal vez, su situación de primero o segundo binario. Lo peor de todo es seguir descaminado sin saberlo. Los coloquios de la nota final se ponen para ejercitantes lúcidos. Quien ha descubierto su error y es alguien capaz de dar mucho fruto, hará el coloquio propuesto, no sin dolor probablemente, "aunque sea contra la

carne", convencido que pide un gran don, el don de la verdad y de la libertad que vislumbra en el buen hacer del tercer binario. Y hará el coloquio libremente. Ignacio no le dice que lo haga. Sólo le indica, como en otras ocasiones, que "mucho aprovecha". A este ejercitante que ha comenzado su experiencia de Ejercicios como quien "en todo lo posible desea aprovechar" [Ej 20] y que puede pensarse continúa con deseos aún mayores, se le proponen estos coloquios, asegurándole que "mucho aprovecha". Ahora, mientras el Señor no le manifieste claramente su voluntad, y en el supuesto de sentirse desordenadamente afectado a la riqueza, se le aconseja pedir en los coloquios que el Señor "le elija en la pobreza actual" [Ej 157]. El que da los Ejercicios tendrá entonces buenos motivos para esperar que se le conceda al ejercitante la gracia de llegar a la disposición del tercer binario. Es una condición indispensable para que éste pueda proseguir su experiencia y adentrarse en las elecciones.

Se ha de leer esta nota a la luz de la anotación 16 [Ej 16]. En ella se le pide al ejercitante que, "para que el Criador y Señor obre más ciertamente en su criatura", ésta ha de buscar el equilibrio, y se le indica la manera de lograrlo: ha de inclinarse a lo contrario de lo que se siente desordenadamente inclinada. La afección desordenada a un oficio o beneficio es un serio impedimento para hallar la voluntad de Dios y discernir lo que el Señor pondrá en voluntad y elegir bien. El desorden puede provenir de motivaciones interesadas: "no por el honor y gloria de Dios nuestro Señor, ni por la salud espiritual de las ánimas, mas por sus propios provechos e intereses temporales". Mientras la afección

ción desordenada persista, el ejercitante que desea acomodarse a lo que prescribe esta anotación se esfuerza por inclinarse a lo contrario, mientras el Señor "ordenando sus deseos, no le mudare su afección primera".

Podemos preguntarnos por qué a una meditación tan importante como ésta le señala Ignacio solamente una hora. Tengamos en cuenta que es presentada a un ejercitante lleno de deseos y con enormes ganas de aprovecharse. El artificio de la parábola, con la simple disposición de sus materiales, pretende descubrir las larvadas motivaciones que pueden estar enquistadas en un determinado modo de actuar, envuelto en los mejores deseos. Para este descubrimiento no se necesita demasiado tiempo. No fue muy larga la historia que Natán le contó a David sobre el hombre rico y la oveja del pobre. Pero fue suficiente para que David abriese los ojos. Lo que importa, en un principio, es el deslumbramiento eficaz del hallazgo, la salida a flote de las intenciones desviadas y ocultas.

Una hora es suficiente para descubrir engaños si ha estado ayudada de la gracia que se ha pedido a lo largo de muchas horas de búsqueda amorosa en contemplación y coloquios. Pero es una hora para no olvidar ya. La sombra del segundo b. aparece en el "preámbulo para hacer elección" [Ej 169]. La disposición del tercero se formula en la segunda manera de humildad [Ej 166]; será indispensable para seguir adelante y poder elegir bien (cf. [Ej 179]). La petición del primer modo del tercer tiempo de elección (cf. [Ej 180]) nos recuerda la espera del tercer b. para elegir "según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y

a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad" [Ej 155].

Por otro lado, hay que tener en cuenta que los coloquios de b. y la nota comentada se harán en los cinco ejercicios -o en los que haga el ejercitante (cf. [Ej 162])- de los días restantes de la Segunda Semana. A Ignacio le gustaría que al ejercitante se le concediera el don de la tercera manera de humildad: "Y si es posible, que llegue al tercer grado de humildad" (DI, 17). Para quien de veras desea que le sea concedida esta humildad "perfectísima" le dice Ignacio que "mucho aprovecha" hacer los coloquios de b. (cf. [Ej 168]). Sigue recomendando estos coloquios en la Tercera Semana: "puede hacer un solo coloquio a Cristo nuestro Señor o, si la materia y la devoción le conmueve, puede hacer tres coloquios, uno a la Madre, otro al Hijo, otro al Padre, por la misma forma que está dicho en la segunda semana, en la meditación de los dos [tres] binarios, con la nota que se sigue a los binarios" [Ej 199].

J.A. de Polanco indica en su *Directorio* que podrá ser conveniente en algunos casos, que se repitan los ejercicios de b. (cf. D20, 78). Tenemos un ejemplo de cómo Ignacio y sus compañeros, en sus conocidas *Deliberaciones*, aplicaron lo que se dice en la nota de b.: "Lo segundo que comenzamos a conferir para hallar camino a la resolución, fue proponer a todos y a cada uno las tres preparaciones del ánimo siguientes. La primera: cada cual de tal ánimo se preparase, y de tal suerte se diese a la oración, meditación y sacrificios, que procurase conseguir el gozo y paz en el Espíritu Santo acerca de la obediencia, y tener cuanto fuese de su parte más inclinada la voluntad a obedecer

que a mandar, donde se hubiese de seguir igual gloria y alabanza de su Majestad" (MCo I, 5).

Antonio ALBURQUERQUE, SJ

Z¹ *Afecto, Afección desordenada, Banderas, Elección, Maneras de humildad, Meditación, Indiferencia.*

Bibl.: ALBURQUERQUE, A., "La Parábola de 'Tres-binarios de hombres' (EE 149-157)", *Man* 67 (1995) 165-180; BERTRAND, D., "La liberté de notre désir. Les trois classes d'hommes", *Christus* 25 (1978) 362-371; CODINA, A., "¿En afecto o en efecto?", *Man* 10 (1934) 193-203; COATHALEM, H., "Tres binarios de hombres", en *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987, 178-184; IGLESIAS, E., "Algunas consideraciones sobre el Libro de los Ejercicios. Tres Binarios. Tres maneras de Humildad", *Man* 8 (1934) 193-203; IGLESIAS, L., "Los tres binarios de Hombres: texto y forma de exposición y reflexión bíblico-teológicas", *Man* 58 (1986) 57-67; MARTINS, D., "Notas a la psicología de los binarios", *Revista de espiritualidad* 3 (1944) 82-102; PINARD DE LA BOULLAYE, H., *Exercices Spirituels selon la méthode de Saint Ignace* I, Beauchesne, Paris 1944; RAHNER, K., "LOS tres binarios de hombres", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 179-187; VIARD, C., "Se laissez disposer. Les trois types d'hommes", *Christus* 124 hors-série (1984) 133-136.

BOBADILLA, Alfonso N.

1. *Vida.* Alfonso Nicolás B. nació en la diócesis de Patencia, en el pueblo de Bobadilla del Camino, a principios de 1509. Tras estudiar gramática en su lugar natal, a los once años fue enviado a Valladolid, donde estudió Lógica y Retórica. De allí pasó a la Universidad de Alcalá, donde obtuvo un puesto en el colegio de Santa Librada como estudiante pobre. Allí siguió los cursos de Artes y Filosofía, consiguiendo el bachillerato el 20 de junio de 1529; durante algún tiem-

po se dedicó también al estudio de la Teología. Volvió a Valladolid y permaneció allí cuatro años, hasta el otoño de 1533, cuando un vivo deseo de un saber más profundo y de perfeccionarse en las lenguas latina, griega y hebrea lo impulsó a dirigirse a París.

Con la ayuda de Ignacio de Loyola consiguió obtener una plaza como docente de Filosofía en el colegio de Calvi, cerca de la Sorbona, donde estudió teología positiva y escolástica con los dominicos Benoît y Ory y con el franciscano De Cornibus. Después de hacer los Ejercicios Espirituales, decidió unirse a Ignacio como el sexto de sus compañeros; el 15 de agosto de 1534 en la capilla de Montmartre pronunció el voto de pobreza y castidad perpetuas, con el propósito de ir a Tierra Santa. El 15 de noviembre de 1536 salió de París en dirección a Venecia con otros ocho compañeros. Allí fue ordenado sacerdote el 24 de junio de 1537. Desde entonces comenzó para él una vida de intenso peregrinar de un lugar a otro, ilustrada por él mismo en su *Autobiografía*: el principal escenario de sus numerosos viajes fue Italia, pero no faltaron largas incursiones en otros países de Europa. En 1542, después de predicar en Viterbo, estuvo en Alemania y en Austria, colaborando con los nuncios papales Giovanni Morone y Girolamo Verallo. Asistió a siete dietas imperiales: dos en Espira, dos en Nuremberg y una en Worms, Ratisbona y Augsburgo. Estuvo también en Viena y en Praga. Estaba destinado a Polonia, pero no pudo ir. Su actividad en estas misiones era la de predicar y disputar con los protestantes, leyendo y refutando sus obras. Cuando en 1548 Carlos V promulgó el *interim*, B. protestó tan fuertemente contra las concesiones hechas a los protestantes que el em-

perador le conminó a abandonar Alemania. De 1559 a 1561 estuvo también en Dalmacia.

Sus principales campos de acción en Italia fueron las regiones de la Italia meridional, con especial dedicación a las desoladas diócesis de Calabria, donde fue llamado por varios cardenales y obispos. Allí predicó no pocos sermones y tuvo lecciones sacras, se ocupó de la reforma de monasterios, promovió la fundación de varios colegios, no siempre dotados de sólidas bases económicas, y vigiló cuidadosamente contra la penetración de ideas heréticas. Estuvo también en Sicilia, donde, entre otras cosas, fundó la casa profesa de Palermo.

Viajó siempre a pie, como él mismo afirma: "El camino lo hizo siempre a pie. Todo el tiempo que pudo, es decir, más allá de los sesenta años". El último de los compañeros de Ignacio moría el 23 de septiembre de 1590 en Loreto.

2. *Personalidad y carácter.* Su celo apostólico, además de mostrarse en las misiones internas, encaminadas a la revitalización del catolicismo en territorios periféricos con respecto a los grandes centros eclesíásticos, estuvo caracterizado también por una vigorosa y severa acción de oposición a los fermentos protestantes en Italia, contra los cuales combatió, ya con confrontaciones directas, ya con métodos más sutiles e inquisitoriales, como demuestra claramente el asunto de fray Sixto de Siena, a quien hizo "espíar" y cuya predicación cuaresmal denunció después al Santo Oficio.

De carácter independiente y difícil, que más de una vez lo llevó a enfrentarse con sus superiores, actuaba a menudo de modo excéntrico. Ignacio de Loyola decía con hu-

mor: "yo no sé en la Compañía ningún hipócrita, si no es Salmerón y Bobadilla" (*FN I*, 730), y soportaba sus intemperancias, a veces rayanas en el descaro, como cuando B. le "sugería" que escribiera con más brevedad, evitando todo lo superfluo, con lo cual se habrían podido escribir otras dos cartas más (cf. [£7/? I, 277-279]).

Tras la muerte del fundador, que había sabido canalizar positivamente sus intemperancias, B. se opuso vigorosamente tanto al nombramiento de un vicario en el intervalo previo a la primera CG como a las mismas *Constituciones*, que consideraba excesivamente prolijas y confusas. A causa de esta franqueza suya, B. entró en una fuerte sintonía con Pablo IV, a quien tuvo el valor de enviar en 1555 un proyecto de reforma de la Iglesia, en el que afirmaba que era necesario comenzar la renovación de la Iglesia desde la cabeza, combatiendo sobre todo el nepotismo. Fueron precisamente las críticas del jesuita español a las *Constituciones* las que suscitaron las famosas intervenciones del pontífice, que estuvieron a punto de subvertir algunos principios fundamentales del instituto ignaciano.

Bobadilla tuvo una gran competencia teológica y un celo apostólico verdaderamente extraordinario. Canisio ha subrayado "su singular penetración de espíritu y el vigor de la exposición". Escribiendo sobre sí mismo, a propósito del celo apostólico, pudo afirmar: "Ha predicado diez cuaresmas y doce advientos, ha predicado los domingos y los días de fiesta durante años enteros. Los arzobispos y los obispos que ha visitado ascienden a setenta y siete; las ciudades, todas juntas, llegan a ciento cincuenta y ocho. *Laus Deo Virgini-que Matri*". La lista de sus obras fue

redactada por el mismo B. (cf. *MBob* 667-669).

Sus escritos cubren, de modo no sistemático, un amplio abanico de temas. Hay entre ellos comentarios a algunos capítulos del Génesis y a otros libros o partes del AT y del NT; hay anotaciones sobre los Evangelios; tratados sobre la predestinación, sobre los sacramentos y con frecuencia, contra los luteranos; casos de conciencia; una defensa del Concilio de Trento contra Melancthon y Calvino, etc.

3. *Escritos*. Entre sus escritos de carácter más propiamente espiritual debe recordarse el *Libellus* sobre la comunión frecuente y cotidiana, que fue escrito a raíz de una duda planteada por el arcipreste de Luni, Virgilio Zinquino: ¿puede un obispo limitar, por propia decisión, el número de comuniones de sus diocesanos? B. respondió manifestando su posición favorable a la comunión frecuente y cotidiana, y demostraba esta tesis recurriendo a un número extraordinario de citas de Padres de la Iglesia y de Doctores. Su razonamiento es claro y simple: sólo el pecado mortal supone un obstáculo a la comunión, y hay que recordar que la eucaristía es un alimento y un remedio para las debilidades humanas. El autor, por otra parte, no se detiene en la prescripción de la comunión semanal, sino que propone que sea diaria. El pasaje más estimulante del escrito es el capítulo séptimo, en el que el autor describe el diálogo entre un fiel que desea comulgar y el pastor que le niega la comunión.

Jesuíta difícil de encuadrar, quizá su mejor retrato lo ha dado él mismo. En una carta del 16 de julio de 1546 al doctor Miguel Torres, defendiéndose de un memorial de Salmerón que le imputaba ciertas

intrigas referentes a las misiones, la tendencia a la conversación superflua y a la animosidad en el disputar, la inclinación a las riñas, la imprudencia en la correspondencia, la libertad de trato con los extraños y el nerviosismo en las disputas (cf. *MSal* I, 20-22), Bobadilla describía su acción en estos términos, erigiéndose prácticamente en jesuíta ejemplar: "Y en suma, no hay otra palabra en la boca de esta corte, sino que, si toda nuestra Compañía fuese como Bobadilla, sería felicísima, dándome sobre todos las primeras partes, y de algunos de nosotros murmurando a la larga. En esto cuánto se engañen los hombres bien lo sabe, pero doy gracias a Cristo, porque me comporto sin dar motivo de queja y así mi modestia y talento sea conocido de todos. Rogad a Cristo me dé perseverancia en todo, y paciencia para soportar trabajos, máxime estos de la guerra, que son otros que estar en el huerto o en la cocina, dentro la ciudad de Roma. Así que puedo gloriarme en la cruz de Cristo nuestro Señor, no menos que todos. Y así no tengo que dar cuenta, ni parte, a los compañeros de Trento, ni de otra parte, haciendo lo que me mandará Farnesio, que es mi inmediato superior. Esto todo escribo, no para exaltarme, sino para humillarme, y dar gracias a Dios, y confusión de los que de mí piensan mal, como hacía S. Pablo" (*MBob* 102).

Ulderico PÁRENTE

/ Amigos en el Señor, Ignacio de hoyóla, París, Primeros Compañeros, Unión de los ánimos, Venecia.

Bibl.: BOERO, G., *Vita del Servo di Dio P. Nicolb Bobadiglia della Compagnia di Gesù, uno dei primi compagni di S. Ignazio di hoyóla*, Firenze 1879; DALMASES, C DE., "Bobadilla, Nicolás (Alonso) de", en *DHCJI*, 463-465; FISCHER, A., "A Study in early Jesuit Go-

vernment: The Nature and Origins of the dissent of Nicolás Bobadilla", *Viator* 10 (1979) 397-431; GILMONT, J. R., *Les écrits spirituels des premiers jésuites: inventaire commenté*, IHSI, Roma 1961, 159-162; LEWIS, M. A., "The Rehabilitation of Nicolás Bobadilla, S.J., during the Generalate of Everard Mercurian", en MCCOOG, T. M. (ed.), *The Mercurian Project*, IIS, St. Louis 2004, 437-459; PAOLI, U., "La Congregazione Silvestrina dalla fine della commenda alia visita di Nicolò B. (1544-1556)", *Inter Fratres* 28 (1978) 11-60; PARENTE, U., "Nicolás Bobadilla (1509-1590)", *AHSI* 59 (1990) 323-344; ID., "Nicolò Bobadilla e gli esordi della Compagnia di Gesù in Calabria", en SIBILIO, V., (ed.), *I Gesuiti e la Calabria. Atti del Convegno di Reggio Calabria 27-28 febbraio 1991*, Reggio Calabria 1992, 19-56; ID., "Sul preteso giudaismo di fra Sisto da Siena davanti all'Inquisizione Romana (1551-1553)", en ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI, *Le inquisizioni cristiane e gli ebrei. Tavola rotonda nell'ambito della Conferenza annuale della Ricerca (Roma, 20-21 dicembre 2001)*, Roma 2003, 375-405; SALCEDO, M., *Un gran palentino frente a la Reforma. El P. Nicolás Bobadilla*, Caja de Ahorros de Patencia, Palencia 1982; SCADUTO, M., *Uépoa di Giacomo Láñez. Il governo (1556-1565)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1964, 31-47; SOMMERVOGEL 1,1553-1555.

BORJA, Francisco de

1. *El Duque y la familia.* Francisco de Borja y de Aragón nació en Gandía el 28 de octubre de 1510. Era hijo primogénito del Duque, D. Juan (t1492) y de su esposa, Dña. Juana de Aragón (t1493). El padre era nieto de Rodrigo de Borja, luego Papa Alejandro VI; la madre era hija de D. Alonso de Aragón, Arzobispo de Zaragoza, y nieta por línea también ilegítima del rey D. Fernando de Aragón. El matrimonio tuvo siete hijos; muerta la Duquesa en 1522, el Duque contrajo segundas nupcias con Francisca de Castro de So y de Pinos, que le dio otros doce. De los diecinueve hijos, cinco fueron eclesiásticos (dos car-

denales y un arzobispo de Zaragoza); de las hijas, cinco ingresaron en Santa Clara de Gandía, donde estaban ya la tía Isabel, la abuela, María Enríquez, y entrarían tres nietas.

Salido de la niñez, se forma en Zaragoza con su abuelo el arzobispo, y pasa unos años como paje de la Reina Juana "la Loca" y de su hija Catalina, futura Reina de Portugal, en Tordesillas. En 1528 entró al servicio del Emperador. Su padre el Duque lo acompañó, con cartas de recomendación a éste y a todos los personajes de relieve en la Corte, y unas instrucciones para el hijo, en las que no se olvida nada de lo concerniente al cristiano y al caballero. Negoció su boda con la hija de los Duques de Cardona, y rechazó en un primer momento -con espíritu regionalista, pensaba su hijo- a la dama portuguesa de la emperatriz, Dña. Leonor de Castro y Meneses. Ante la decisión del Emperador, se celebró en 1529 la boda en el Palacio Real de Valladolid, y quedó realizada con la concesión del Marquesado de Llobai (antes Baronía) y los nombramientos de Caballerizo Mayor -segunda dignidad de la corte- y Camarera Mayor de la Emperatriz.

Los ocho hijos del matrimonio vinieron al compás de los desplazamientos de la Corte, entre 1530 y 1539, los dos primeros apadrinados por la familia real. Borja acompañó al Emperador a la campaña de Provenza (1536) y a las cortes de Monzón y Toledo. La vida de intimidad con los soberanos se quebró con la muerte de la Emperatriz Isabel en 1539. En el *Diario Espiritual* (Ruiz Jurado 1997) del religioso, veintisiete años más tarde, se recordará ese primero de mayo (no el 17 del sepelio en Granada) como día de "consolación con la Emperatriz, gozando de lo que el Señor obra en ella y en mí por su muerte". Un mes des-

pues es nombrado lugarteniente general o virrey de Cataluña. Sus principales preocupaciones como gobernante fueron remediar la escasez, en ocasiones angustiosa, de trigo, la persecución del bandolerismo, la defensa de las fronteras pirenaica y marítima, y las reformas de los monasterios, especialmente de religiosas.

En enero de 1543 falleció en Gandía el Duque Juan. Desde entonces B. se dedicará al gobierno de sus Estados, en los que la población era mayoritariamente morisca. De este tiempo son algunos tratadillos espirituales y diversas piezas corales.

2. *La Vocación a la Compañía de Jesús*. En marzo de 1546 falleció la Duquesa Leonor. En mayo hizo los Ejercicios Espirituales bajo la dirección del R Andrés de Oviedo, rector del colegio de Gandía, y el 2 de junio, al elegir estado de vida, hizo voto de castidad y obediencia (debía conservar en uso y administración de sus bienes hasta colocar a sus hijos) y de entrar en la CJ, "queriéndome recibir para cualquier oficio de portero o cocinero, etc.". Desde ese momento se consideró jesuíta. El saboyano P. Pedro Fabro, de paso para Roma, llevó la noticia a Ignacio de Loyola; es conocido el comentario de éste: "El mundo no tiene orejas para oír tal estampido" [*Epp* II, 444]. El fundador le contestó aceptándolo "como hermano" y dándole normas para situar a sus hijos y emprender los estudios teológicos. Año y medio más tarde le concedió la profesión solemne secreta, previa dispensa pontificia para poder conservar la administración de sus estados por un trienio. ¿Por qué tan pronto? Quizá para prevenir el posible nombramiento de ayo y mayordomo mayor del Príncipe D. Carlos.

Su primera preocupación fue la consolidación del colegio de Gandía (pensado inicialmente para moriscos), convertido en Universidad Pontificia en 1547. En ella recibió B. el doctorado en Teología en 1550. En esos años intervino activamente en dos cuestiones de importancia capital para la nueva Orden: la aprobación pontificia y publicación (a costa de B.) del texto latino de los *Ejercicios Espirituales*, atacados o discutidos en varios ambientes teológicos; y el encauzamiento de la crisis suscitada en Gandía por los PP. Andrés de Oviedo y Francisco Onfroy, al pretender dedicarse a una vida de recogimiento y oración durante siete años, que era incompatible con la equilibrada orientación apostólica de la CJ. La fundamental docilidad de los implicados y las firmes instrucciones del fundador aclararon la situación. Y para combatir el ambiente de credulidad en materia de visiones y profecías (decían que B. sería el Papa Angélico que purificaría la Iglesia) envió una larga Instrucción [*Epp* XII, 632-654], en la que juzga con amplia visión eclesial los casos de "profetismo" de los últimos siglos.

El Año Santo de 1550 pareció la ocasión más oportuna para hacer público su cambio de vida lejos del ambiente provinciano de Gandía. Otras circunstancias lo aconsejaban. El fundador había convocado a todos los profesos para comunicarle el texto de las *Constituciones* y recibir sus observaciones; se añadía el motivo secreto de presentar su renuncia al cargo por motivos de salud, que sería rechazada. Borja necesitaba conocer a su General y someterse a su magisterio. Pensaba también en su contribución a la construcción de la iglesia del Gesú y al proyectado Colegio Romano. Pospuesta la ordenación sacerdo-

tal, para la que contaba ya con licencia, y redactado el testamento, se puso en camino con un séquito de veinticinco personas. Por sugerencia del R. Ignacio, visitó en Parma a la hija del Emperador, Margarita de Austria, gran favorecedora de la Orden; trató con el Arzobispo de Genova sobre la fundación de un colegio y lo mismo con los Duques de Florencia; y visitó en Ferrara a los Duques sus parientes. En Roma fue recibido por los cardenales y el embajador español, que le ofrecían hospedaje, y lo mismo hizo el Papa Julio III; pero no aceptó otro que el modesto de Santa María de la Strada, separado del de la comunidad por un patio o huerto. En enero de 1551, poco antes de su salida para España, comunicó B. al Emperador su propósito "de entrar en la religión de Jesús", como se expresa éste al darle su licencia y acceder a las peticiones que le había hecho. Lo mismo comunicó al Príncipe Felipe.

En febrero emprendió el regreso. ¿Por qué no esperó la autorización del Emperador, ni publicó su propósito, ni recibió la ordenación sacerdotal? Se ignora; pero parece que corría el rumor de su elevación al cardenalato. Se retiró a Oñate (Guipúzcoa), en la ermita de la Magdalena con una pequeña comunidad de jesuitas. En mayo fue ordenado sacerdote, y sus primeras misas y predicaciones atrajeron grandes multitudes en campo abierto. En los meses siguientes se movió por el país vascongado y se alojó con especial devoción en Loyola. En 1553 visitó Portugal, en donde fue recibido con extraordinario afecto por los reyes y por las comunidades jesuíticas, conmovidas por la reciente deposición del P. Simón Rodríguez, fundador de la Provincia y compañero de Ig-

nacio desde París. Una vez más se logró evitar el cardenalato, que muchos en Roma deseaban para él.

Desde 1554 se entregará decididamente a cumplir con su cargo de comisario, superior a los provinciales peninsulares. No tenía residencia fija; "ando hecho gitano, de colegio en colegio", escribió en 1557. En esos años se multiplican los colegios (ante todo para estudiantes jesuitas, a los que pronto se añadieron externos), algunas casas de profesores, y los noviciados de Granada y Simancas, más tarde trasladado a Villagarcía de Campos; era también el único proveedor de rentas para el Colegio Romano, que llegó a ser conocido como "Colegio Borja". Al mismo tiempo, reanudó sus relaciones con la familia real. Cuando la Princesa Juana, viuda a los 19 años, regresó a Castilla en 1554 para ser regente del Reino en ausencia de su padre y hermano, le convocó a Tordesillas, y reanudado conversaciones anteriores en Lisboa, le pidió que fuese su confesor. Ante la resistencia de éste, el P. Ignacio le obligó a aceptar. A finales de ese año, B. transmitió a Roma una sorprendente petición de la princesa-regente: quería hacer los votos de la Compañía, conmutando el voto franciscano que había hecho al quedar viuda. El fundador y sus consejeros romanos se encontraron ante un doble problema: pedir a la Santa Sede la conmutación (ocultando el nombre del solicitante), y conceder, tras el período habitual de prueba de dos años, los votos simples, dispensables por parte de la Orden con causa proporcionada. Se quería prevenir la posibilidad de un segundo matrimonio político. En toda la correspondencia de este tiempo se designa a la Princesa como "Mateo Sánchez" o "Montoya". Hasta su muerte en 1573, su devo-

ción y apoyo en todo lo referente a los jesuitas fue constante.

Visitó en Tordesillas a la infeliz Reina Juana "la Loca" en varias ocasiones, consiguió que volviese a la práctica de los sacramentos y la asistió en su última enfermedad y muerte en 1555. Significativas fueron las visitas a Carlos V en Yuste, invitado por éste, y la misión secreta con que le envió a Portugal, para prevenir el posible fallecimiento del rey niño D. Sebastián y la unión de las dos coronas en la cabeza del Infante D. Carlos. El Emperador le nombró albacea testamentario, lo que B. se creyó obligado a aceptar.

No asistió, a causa de sus enfermedades, a la primera Congregación General en 1558, pero envió un extenso memorial de recomendaciones, que tenía por tema fundamental la intangibilidad de las *Constituciones* ignacianas y su fiel puesta en práctica. El nuevo General, R Laínez, lo confirmó en su cargo. Cuando en 1559 Felipe II regresó a España, pidió un informe a B. sobre las personas más aptas para los puestos claves del Estado. La franqueza con que se expresó, le acarreará futuros disgustos. Pronto se encontraría con la gran cruz de su vida, la menos imaginada y deseada. En 1559 se publicó el *Catalogus librorum qui prohibentur* del Inquisidor General Valdés. En él se incluían unas *Obras del cristiano, compuestas por* (el) *Duque de Gandía*, edición pirata sacada en Baeza en 1550 de los *Seis tratados muy devotos y útiles* (Valencia 1548), a los que el editor Brocar de Alcalá había añadido otros de varios autores. La Inquisición se negó a rectificar o dar explicaciones. El clima de desconcierto y sospecha era general (habían sido prohibidas también obras de Fray Luis de Granada y el Maestro Ávila). Parece que se deliberó en

la Suprema sobre la prisión preventiva de Borja. Una oportuna invitación del Cardenal-Infante de Portugal para que visitase la Universidad de Evora, encomendada a los jesuitas, le proporcionó la excusa de una retirada, que muchos interpretaron como fuga. La enfermedad le llevó hasta Lisboa, por especial interés de la Reina Catalina, y a retirarse luego al antiguo monasterio de San Fins, dependiente del colegio de Coimbra. Después de largas deliberaciones, se creyó lo más oportuno conseguir un breve del Papa que lo llamase a Roma, a donde llegó, atravesando la península, en 1561. La Inquisición no retiró su nombre del *índice*, pero en el del Cardenal Quiroga (1583) se mencionó su nombre entre los autores "de gran cristiandad y muy conocidos en todo el mundo".

3. *Prepósito General*. Hasta la muerte del P. Laínez desempeñó los cargos ocasionales de vicario y asistente de España. Elegido Vicario (1565), se ocupó de convocar la Congregación General, que lo designó como sucesor el 2 de julio. En adelante su actividad se concentra en la aplicación de los decretos de la Congregación, el gobierno ordinario y las relaciones con Pío V. Revisó y publicó las Reglas Generales y de los Oficios; regularizó el tiempo diario de oración, fomentó la fundación de noviciados, promovió la primera *Ratio Studiorum* (1569), envió visitadores a las diversas provincias. Con ocasión de las primeras Congregaciones de Procuradores (1568 y 1571) pensó seriamente en renunciar a su cargo. El Papa Pío V mostró su benevolencia encomendando a la CJ la Penitenciaría de la Basílica de S. Pedro, nombrando predicadores apostólicos a los PP. Palmio y Toledo, aceptando la sugerencia bor-

giana de una comisión cardenalicia para las misiones (germen de la Congregación de *Propaganda Fide*), comunicando a la Orden los privilegios de las órdenes mendicantes, pidiendo capellanes militares para el socorro de Malta y la armada de Lepanto. En dos puntos quiso el Papa modificar las *Constituciones*: imponer el oficio coral (sólo para los sacerdotes y aun en forma reducida y simbólica), y exigir la profesión solemne antes del sacerdocio. Su sucesor Gregorio XIII anuló ambas imposiciones.

Gloria del tercer generalato será la fundación y primer desarrollo de las misiones americanas. El Adelantado de la Florida, Pedro Menéndez de Aviles, pidió en 1565 al Rey que derogase la norma del Consejo de Indias sobre la exclusiva concedida a las cuatro órdenes mendicantes. En 1566 tres jesuitas llegaron a la Florida; el P. Martínez fue asesinado en 1567. Otras dos expediciones se sucedieron; pero en 1571, ocho de ellos murieron a manos de un apóstata. Los supervivientes se unieron a los 15 que en 1572 habían llegado a la Nueva España. Proceso semejante y coetáneo siguió la misión del Perú, que gozó de la protección del virrey, D. Pedro de Toledo; pero la renuencia de los jesuitas a encargarse de las "doctrinas" o parroquias con cura de almas (aun estando dispuestos a ser coadjutores de los párrocos) no fue del agrado del virrey. Sólo se mantuvo la doctrina de Santiago del Cercado, cerca de Lima. En 1573 los misioneros eran cincuenta y dos.

La misión del Brasil había sido fundada en tiempos de S. Ignacio. Al comenzar B. su gobierno eran treinta y tres los jesuitas; en 1571 llegaban a ciento uno, sin contar la expedición de setenta y tres llevados por su superior, el Beato Igna-

cio de Azevedo. De ellos, cuarenta fueron martirizados por los calvinistas frente a Sta. Cruz de La Palma (Tenerife); otros doce, refugiados en Madeira y arrojados por las tempestades hasta Cuba, regresaron a las Azores, y en un segundo intento, fueron sorprendidos por los piratas cerca de las Canarias e igualmente martirizados.

Todo el Oriente estaba comprendido en la provincia de la India. A ella atendió enviando un visitador y recomendando especial cuidado con el Japón. En 1572 estaban en la isla diez sacerdotes y cinco hermanos. En el continente había una casa con escuela en Macao. De ella partirán a fin de siglo los PP. Ruggieri y Ricci hacia Pekín. Toda la provincia de la India constaba en 1572 de ciento ochenta y cinco jesuitas.

En 1571, cuando estaban llegando a Roma los Procuradores de las provincias, Pío V ordenó a B. que acompañase al Cardenal Alejandrino, sobrino-nieto del Papa, en su legación a las Cortes de Madrid, Lisboa, Blois y Turín. El Legado tenía orden del Pontífice de consultar todos los asuntos importantes con el Padre Francisco. Se trataba de conseguir la adhesión de Portugal y Francia a la Liga Santa contra el turco, concluida entre la Santa Sede y Venecia; y también promover el matrimonio del rey D. Sebastián con Margarita de Valois, para evitar el de ésta con el protestante Enrique de Navarra. En diez meses, el achacoso General recorrió más de 6.000 Km. Muy quebrantado por el invierno y la enfermedad, que le retuvo en Ferrara cuatro meses, llegó a Roma el 28 de septiembre (1572) y falleció santamente en la noche del 30. En el cuadro clínico destacan, entre otras dolencias, la artritis reumatoide y una pleuresía seca, que

había invadido los pulmones. El primer promotor de su causa fue su nieto, el Duque de Lerma, ministro favorito de Felipe II. Urbano VIII procedió a la beatificación el 23 de noviembre de 1624. La canonización llegó en 1671. Sus restos fueron trasladados a Madrid en 1617 por iniciativa del Duque de Lerma. Después de varios traslados a las sucesivas iglesias de los jesuítas en Madrid, perecieron en el incendio por las turbas revolucionarias el 11 de mayo de 1931.

José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, SJ

? Alumbrados, Conversión, Gobierno, Penitencia, Prepósito General.

Bibl.: Fuentes: *MBor* (6 vols.V Madrid-Roma, 1894-1911; BORJA, R DE, *Tratados Espirituales* (DALMASES, C. DE, ed.), Barcelona 1964. **Secundaria:** ALBURQUERQUE, A., "Ignacio decide por el segundo tiempo de elección estorbar el cardenalato de Borja", *Man* 63 (1991) 501-524; BATLLORI, M., "El ambiente familiar de San Francisco de Borja", *RF186* (1972) 393-403; DALMASES, C. DE, "Generales 3. Borja, Francisco de", *DHC/JI* 1605-1611; ID., *El Padre Francisco de Borja*, BAC, Madrid 2002; GARCÍA HERNÁN, E., *F de Borja, Grande de España*, Valencia 1999; ID., *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado*, Valencia 2000; GARCÍA-LOMAS, J. M., *Contemor y amor. La fisonomía espiritual de San Francisco de Borja*, CIS, Roma 1979; NICOLAU, M., "Espiritualidad litúrgica y eucarística de San Francisco de Borja", *Man* 44 (1972) 171-182; Ruíz JURADO, M. (ed.), *San Francisco de Borja. Diario Espiritual*, M-ST, Bilbao-Santander 1997; ID., "La entrada del Duque de Gandía en la Compañía de Jesús", *Man* 44 (1972) 121-144; SOMMERVOGEL 1,1808-1817.

BROÉT, Pascasio

2. *Formación y vocación a la Compañía.* Pascasio (Paschase) Broét fue uno de los diez primeros compañeros del que podemos llamar el "segundo grupo de París". Nació hacia

1500 en Bertrancourt (Somme), Francia. No conocemos el nombre de su madre. Su padre era Frédéric de Brovay (Brouet o Broét), agricultor suficientemente acomodado; el cual tuvo cinco hijos e hijas, entre ellos Pascasio. Broét cursó estudios en Amiens, se ordenó el 12 de marzo de 1524 y allí mismo desarrolló su actividad pastoral antes de ir a París a finales de 1532. Entre 1532 y 1533 comenzó estudios en la Facultad de Artes de la Universidad de París mientras residía en el Colegio de Calvi, donde posteriormente llegaría Nicolás Bobadilla. El 14 de marzo de 1536 recibe, junto con Simón Rodríguez y Juan Coduri, el título de "licenciado en Artes". Aunque con frecuencia recibe el trato de "Maestro" por parte de los compañeros, no consta que recibiera tal graduación ni que continuara con más estudios de Teología; tal vez eran suficientes los que había recibido antes de la ordenación. Ya llevaba once años ordenado cuando se junta al grupo de París. Allí conoció a P. Fabro, con quien hizo los Ejercicios Espirituales que le inclinaron a unirse al grupo y pronunciar los votos de Montmartre el 15 de agosto de 1536.

Con el mismo grupo, cinco hispanohablantes y cuatro francohablantes, parte hacia Venecia en noviembre de 1536, dos meses antes de lo previsto debido a la guerra entre Francisco I de Francia y el Emperador Carlos V. El viaje, según testimonio de Simón Rodríguez (*MBr* 462-474), lo hicieron entre tantas consolaciones que "parecía que sus pies no tocaban el suelo". Llegaron a Venecia el 8 de enero de 1537. Allí les estaba esperando Ignacio. En marzo B., junto con el grupo, a excepción de Ignacio, va a Roma a pedir permiso al Papa para ir a Jerusalén. La buena impresión recibida

favoreció que les concediera licencias para predicar y confesar en cualquier parte, sin necesidad del permiso del obispo local. En julio de 1534, una vez ordenados sacerdotes los que todavía no lo eran, deciden dispersarse y dedicar un tiempo a la soledad y el retiro antes de sus primeras misas. El 25 de julio, B. parte con Bobadilla a Verona, donde se dedica sobre todo a la predicación. A finales de septiembre de 1537 todo el grupo se reúne en Vicenza y de ahí, esperando ir a Jerusalén, deciden de nuevo separarse y distribuirse por diversos centros universitarios de Italia. Broét fue esta vez con Salmerón a Siena. De este tiempo es la descripción física que de él conservamos: "francés, de alta estatura y bello rostro, de bella barba pelirroja y de agradable presencia" (*MBr 197*), así como el testimonio laudatorio de Rafael Cristóforo llano, Secretario de la Curia Episcopal de Siena, en el que describe los buenos frutos de la estancia de B. y de Salmerón en su ciudad. En 1538, convocados por Ignacio, regresa a Roma junto con Javier, Jayo y Bobadilla, a donde llegaron durante la Semana Santa. Hasta la primavera del año siguiente estuvo en Roma; allí participó en las Deliberaciones de 1539 para la fundación de la CJ. Broét fue el primero en recibir la misión de Paulo III, quien en marzo de 1539 le envió a Siena a pacificar una comunidad de religiosas benedictinas. Resuelto el problema, B. regresa a Roma en febrero de 1541. El 2 de abril participa en la elección de Prepósito General; B. da su voto a Ignacio (*MBr 23*) y el 22 pronuncia sus últimos votos ante Ignacio ya General en S. Pablo "no sin mucha devoción, sentido y lágrimas" (*FN 1,21*).

2. *Misión de Irlanda y apóstol en Italia*. Entre junio y agosto de 1541 está en Roma esperando partir ha-

cia Irlanda. De este tiempo son las siete correcciones que ofrece al texto "Versio prima" de los *Ejercicios*, que habría de ser revisado totalmente por Salmerón. El 10 de septiembre [*Epp I*, 184] parte junto con Alfonso Salmerón y Francisco Zapata, un candidato a la CJ, a Irlanda (cf. *Chron I*, 96-99). Partieron con una detallada instrucción de Ignacio (cf. [*Epp I*, 174-179]). El 18 de marzo, Ignacio escribía a Simón Rodríguez comentándole: "De los nuncios de Hibernia [B. y Salmerón], aunque entraron en la mar, no tenemos nuevas que sean pasados o llegados allá" [*Epp I*, 195]; el 1 de junio Ignacio informa a los jesuitas de Italia acerca de la situación de los "dispersos" por Europa y comenta de los de Irlanda: "no esperándose fruto, han regresado a Escocia sanos y salvos" [*Epp I*, 203]. Esta misión quedó recogida en la carta de B. y de Salmerón a Marcelo Cervini escrita desde Edimburgo con fecha de 9 de abril de 1542 (*MBr 23-31*). Provisos de una larga carta de recomendación del Papa Paulo III y todas las licencias concedidas (cf. *MBr 213-216*), llegaron a Edimburgo el 3 de diciembre. Después de pasar por Glasgow, B. volvió a encontrarse con Salmerón en Ulster el 23 de febrero de 1542. La misión fue dura. En testimonio de B. sus habitantes eran "hombres muy rudos, bárbaros e incapaces de cualquier disciplina" (*MBr 25*). La mayor parte de los hombres importantes de Irlanda se habían sometido a Enrique VIII, reconociéndolo como cabeza suprema de la Iglesia en Irlanda. Los obispos que permanecieron fieles a Roma fueron depuestos de sus sedes y obligados a retirarse y esconderse. Ante una situación adversa en la que los mismos líderes espirituales y seculares "*eadem lepra infecti sunt*" (*MBr 28*) y

sin poder realizar otro apostolado que escuchar algunas confesiones, decidieron volver a Roma. Francisco Zapata quedó en París para realizar estudios de Teología, y B. y Salmerón siguieron hacia Roma no sin antes ser detenidos en Lyon, bajo sospecha de ser espías españoles. Entraron en la ciudad en el otoño de 1542. A comienzos de 1543 está en Roma, donde firmó junto con otros cinco las "Constituciones Circa Muchachos" [*Epp* I, 246]. Continuó con una labor pastoral dando Ejercicios y predicando por Montepulciano, Foligno, Regio y Faenza. Se dedicó también de forma especial al apostolado de los enfermos y fundó la Compagnia della Carita a su servicio (*MBr* 34); trabajó por la reinserción de prostitutas (*Ibid.* 36) y por la reconciliación entre vecinos y familias (*Ibid.* 37.39). Cuenta la conversión de una musulmana y su catequesis para recibir el bautismo (*Ibid.* 40), así como el fracaso de un hebreo convertido que decidió entrar en "religión franciscana" (*Ibid.* 41), o ya tal vez desde Bolonia la conversión de "ocho o diez luteranos" (*Ibid.* 43). En 1544, en una carta a Ignacio de Loyola, cuenta lo enfermo que estuvo "quasi alia morte". Entre 1545 y 1551 B. está en Faventia, en Bolonia y Ferrara. Lo que conservamos en el epistolario ignaciano son en su gran mayoría extractos de las cartas enviadas. Destacó por su trabajo con los necesitados, los niños, la reforma de las "malas costumbres" así como por sus lecciones sobre casos de conciencia con los sacerdotes de la diócesis y por las explicaciones de la *Summa Theologica* de Sto. Tomás a canónigos y sacerdotes (cf. *Chron* I, 150-152.176.490), así como por confesiones y ejercicios a nobles (*Ibid.* 217) y grupos de mujeres "doce o trece al mismo tiempo" (*Ibid.* 489).

Desde Roma se le anima a que busque financiación para la fundación del Colegio de Bolonia (cf. [*Epp* II, 685]). En Faentia puso en práctica algo tan propio de la CJ como el "reconciliar desavenidos" cuando en 1545 reunió a más de cien hombres en la catedral y en una "liturgia penitencial" les movió a la reconciliación (cf. *Chron* I, 152). Ignacio da noticia de la llegada a Roma de un muchacho de 14 años enviado por B. "por ser cosa de admiración el juicio que tiene y porque quiere servir a Dios en la Compañía" [*Epp* I, 377]. Un poco más tarde se le recordará "que no envíe acá niños sin avisar primero" [*Epp* IV, 221]. En Bolonia trabaja por la conversión de luteranos (cf. *Chron* I, 276.403), y tal vez por esto le envía en mayo de 1551 "una patente de casi herejía" [*Epp* III, 488]. La actividad en Bolonia le impide acudir a Roma para la aprobación de las *Constituciones* en 1550 (cf. *Chron* II, 15). A partir de junio de 1551 desde Roma le dirigen las cartas a Ferrara (cf. [*Epp* III, 554]).

Fue confesor de Marcelo Cervini, futuro Marcelo II, y dedicó mucho tiempo a dar los Ejercicios adaptados (*MBr* 62), especialmente la Primera Semana, reformar monasterios y "oír confesiones", así como a atender a los estudiantes de la Compañía en Bolonia. Salmerón, que compartió con B. su estancia en Bolonia, comenta a Ignacio: "Mtro. Pascasio está tan bien ocupado por gracia de nuestro Señor, como nunca estuvo: está casi desde la mañana a la noche asentado en su silla en Santa Lucía dando ejercicios y confesando" (*MSal* 1,59). Broét fue propuesto por sus compañeros como patriarca de Etiopía (cf. [*Epp* I, 482]), respondiendo así a la petición de Juan III interesado en que dicho cargo lo ocupase un jesuita. Ignacio lo tenía

claro: "no elegiría a otro" -le escribe a Simón Rodríguez ([*Epp* 1,599]; *Girón* I, 171)- y tiene sus razones para pensar en él: "Primeramente así es bueno que nosotros le tenemos por un ángel en la Compañía; segundo, con las letras que tiene, tiene mucha experiencia en visitar y reformar obispados y monasterios [...] después tiene asaz buena persona, fuerzas y salud y de edad de cuarenta años, poco más o menos" [*Epp* I, 599-600]. Pero tanto el mismo B. como el Rey lo rechazaron: "Mtro. Pascasio y otro de la Compañía no han querido tomar dos obispados que les daban" [*Epp* 1,430.452].

La variedad de ministerios realizados en esta época quedan recogidos en la carta 19 escrita a Ignacio de Loyola el 9 de mayo de 1551 (*MBr* 61-65). El 9 de noviembre de ese mismo año se le avisa de que "N. P. quiere que sea provincial" [*Epp* III, 739] y en menos de un mes Ignacio lo nombró primer provincial de Italia, el 5 de diciembre (cf. [*Epp* IV, 4,25]; *Chron* I, 217), sin moverle de Ferrara.

3. *Parts: misión definitiva*. Poco después, al suspenderse las sesiones del Concilio de Trento, Ignacio repensó la situación y designó a Láinez como provincial de Italia y decidió enviar a B. a París (cf. [*Epp* IV, 234]). La salida de B. de Ferrara no fue fácil; hubo quien rezaba para que Ignacio no le destinase a París: "Alexander Fiaschus escribió largas cartas al P Ignacio y rezaba para que dejara en Ferrara al P. Pascasio" (*Chron* II, 497), aunque B. dio muestras de saber obedecer: "se loa la prontitud de obedecer en ir a París" se escribe desde Roma el 21 de mayo de 1552 [*Epp* IV, 243] y se le envía "una obediencia de partirse el mismo día o el siguiente después de recibida, estando sano" permitiéndole llevar "al que le pareciere" [*Epp* IV

244.247]. La primera carta que sale para B. en París lleva fecha del 19 de septiembre.

El 26 de junio de 1552, B. escribe a Ignacio ya desde París para comunicarle que ha llegado a la capital del Sena el día 15 "con l'agiuto et gratia del Signore Dio, sano et salvo" (*MBr* 67). En París habría de permanecer los últimos diez años de su vida; entonces no preveía las dificultades que le esperaban. Vivía en París desde 1540, en una comunidad de estudiantes, entre los cuales, en el primer grupo se encontraban Pedro de Ribadeneira, Andrés Oviedo o el mismo Everardo Mercuriano, futuro cuarto P. General de la Compañía. Desde su asentamiento en Francia la CJ tuvo que vérselas con la oposición del *parlement* y de la facultad de Teología, imbuidos de galicanismo y que miraban con recelo los privilegios que la Santa Sede había otorgado a la reciente Compañía. La oposición se extendió a las otras congregaciones religiosas. Broét tuvo que emplearse a fondo en la defensa de la CJ (cf. *Chron* III, 288-295; IV, 316-328). El 27 de octubre de 1552 Ignacio le comunica la facultad de ser *praeposito societatis in universitate parisiense et in tota Gallia*. Mediado 1553 le recomiendan desde Roma que sería bueno "dar comienzo al colegio", "al modo itálico" [*Epp* V, 157.469].

El 1 de diciembre de 1554 la Facultad de Teología hace pública una condena de la CJ, acusada de ser un peligro para la fe, una amenaza para la paz en la Iglesia, destructiva para vida monástica y más causa de confusión que de edificación (cf. *Chron* IV, 328-329). En agosto de 1555 se hizo pública una nota de la diócesis de París por la cual se amenazaba con la excomunión a cualquier miembro de la CJ que realizase cualquier ministerio en París. Ignacio, antes de acudir

al Papa -entonces Paulo IV O. P. Carraffa), que simpatizaba con las críticas parisinas antijesuíticas-, pidió informes a universidades y obispos europeos donde se encontraban jesuitas trabajando y no tardaron en llegar de Austria, Portugal, Toscana y Baviera (cf. [Epp VII, 642]). El mismo B. acude a la corte del rey "per impetrare lettere di favore da S. M. per il vescovo de Parigi" (MBr 104). La provincia de Francia se desarrolló notablemente durante su gobierno. Intervino en la fundación de los colegios de Billom, Pamiers y Touron, así como el de Clermont en París, con ayuda de su obispo. En medio de tantas dificultades, surgían vocaciones, lo cual "parecía ser del Espíritu de Dios Nuestro Señor" ([Epp VIII, 168]; Chron IV, 327). En febrero de 1557, B. parte hacia Roma para asistir a la Primera Congregación General; llega el 12 de abril. Debido a conflictos entre Paulo IV y Felipe II, la CG no comenzó hasta mayo del año siguiente. Broét permaneció en Roma estos doce meses. Finalmente, la CG eligió a Diego Laínez como General; B. obtuvo un voto, al igual que Francisco de Borja y Nicolás Lanoy. AB., por ser el profeso más veterano, le correspondió promulgar el decreto de elección de Laínez. En noviembre de 1558 B. volvía a París. Aunque el estatuto de la CJ no estaba resuelto, los jesuitas continuaron trabajando dentro y fuera de la capital. Las vocaciones aumentaban y B. siguió trabajando silenciosamente en los colegios de Pamiers, Tournon y Mauriac. En 1561, la Iglesia en Francia estaba preocupada por el avance del calvinismo y favorablemente impresionada por la participación de D. Laínez en el Coloquio de Poissy (1561). A finales de este año, B. acude a Billom para reunirse con Nadal, quien venía de Roma para explicar las *Constituciones* de la Compañía.

En julio de 1562 la peste entra en París. Ya el 30 de enero de 1554 se había escrito desde Roma dando las condolencias por la presencia de la peste en París (cf. [Epp VI, 259]). En este caso B. envía fuera de la ciudad a los escolares y se queda con dos hermanos cuidando de la casa. Atendiendo a Ottone Briamont, joven jesuita que había estado cuidando a los afectados, B. se contagia de la peste. Poco antes de morir deja escrita una breve y emocionante nota haciendo saber las cosas de su habitación que ha tocado, pidiendo oraciones a los hermanos y confiándose a la misericordia de Dios (cf. MBr 194). Hombre de "santa simplicidad" (Chron VI, 485), murió a consecuencia de la peste en la misma ciudad de París el 14 de julio 1562, culminando así una vida y una vocación de servicio y de fe.

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ Amigos en el Señor, Deliberaciones, Ignacio de hoyóla, París, Primeros Compañeros, Venecia.*

Bibl.: Fuentes: *Epistolae PP. Paschasio Broeti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii*, Matrii 1903,22-254; **Secundaria:** BOERO, G., *Vita del Servo di Dio P. Broét, Florencia 1877* (trad. *Vida del P. P. Broet, nono y último de los primeros compañeros de San Ignacio de hoyóla*, Barcelona 1887); COLPO, M., "Paschase Broét, C. 1500-1562", *AHSI* 89 (1990) 239-256; DONNELLY, J. R., "Broét (Brouay, Paschase", *DHCJ* I, 552; PADBERG, J. W., "The Three forgotten Founders of the Society of Jesús", *SS/29/2* (1997); SOMMERVOGEL II, 200.

BRUJAS: / *Amberes*

BUSCAR

En los escritos de S. Ignacio el verbo "buscar" (unos sesenta casos) tiene raramente un valor trivial. Se trata casi siempre de una búsqueda

de naturaleza espiritual. Lo que lleva a b. es un deseo profundo del alma, tenaz, a menudo vehemente. "Corazón generoso y entusiasmado por Dios" [Au 9]. Ignacio, después de su conversión, está lleno de grandes deseos. Al b. se encuentran frecuentemente asociados, además del desear, el querer, el pedir y, sobre todo, el encontrar.

El que busca es tanto el que hace los Ejercicios, como el jesuita que configuran las *Constituciones*, como el Ignacio que aparece en la *Autobiografía* y sobre todo en el *Diario*. Es en este último escrito donde b. aparece -y con mucho- con mayor frecuencia. Esto no sorprende: esas páginas testimonian la intensidad con la que Ignacio ha buscado la voluntad de Dios durante la redacción de las *Constituciones*.

La impetuosidad en la búsqueda se explica por su carácter existencia!, vital: "Del mismo modo que los mundanos, que se ocupan del mundo, aman y buscan con tanto celo los honores, la reputación y la estima [...], estos que quieren seguir a Cristo nuestro Señor aman y desean intensamente todo lo contrario" [Co 101]. ¿Qué buscan "estos que quieren seguir a Cristo"? Puede ser Dios mismo, o la gloria y el honor de Dios, o la voluntad de Dios, o incluso "la gracia", es decir, la consolación. Es claro que la investigación sobre el b. hace que aparezcan la mayoría de las palabras claves de la mística ignaciana.

1. *Dios en todas las cosas*. "Encontrar a Dios", "ver a Dios en todas las cosas": la fórmula resume la mística ignaciana. San Ignacio tenía este don, como confió a Luis González de Cámara (cf. [Au 99]). La CAÁ invita al ejercitante a abrirse (cf. [Ej 235.236]). Ahora bien, parece ser que este don no es otorgado más que a

éstos que comienzan por buscarlo. Esta es la razón por la que la oración de los estudiantes jesuitas, candidatos a ser ellos también "contemplativos en la acción", consistirá en esta búsqueda: dado que no pueden dedicarse a largas oraciones, puesto que la prioridad se encuentra en los estudios, los escolares "pueden ejercitarse en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, por ejemplo conversando con alguien, yendo y viniendo, viendo, saboreando, escuchando, pensando, finalmente en todas nuestras acciones, puesto que es verdad que su divina Majestad está en todas las cosas con su presencia, su poder y su esencia. Esta manera de meditar, que consiste en encontrar a Dios nuestro Señor en todas las cosas, es más fácil que elevarse hasta las cosas divinas más abstractas..." [Epp III, 506-513]. Respecto a los jesuitas admitidos, "se les exhortará a menudo a buscar a Dios nuestro Señor en todas las cosas" [Co 288]. Como si el b. fuera ya una forma de hallar, conforme a la tradición agustiniana.

2. *El honor y la gloria de Dios, el servicio divino*. La búsqueda del honor y de la gloria de Dios aparece sobre todo en los escritos institucionales, como las *Constituciones*. El *Ad majorem Dei gloriam* caracteriza la identidad apostólica de la CJ más aún que la búsqueda espiritual del jesuita individualmente considerado, suponiendo que se pudiera distinguir entre ellas. En los *Ejercicios*, esta búsqueda no se menciona más que a la hora de enmendar y reformar la propia vida y estado: "no queriendo ni buscando otra cosa alguna sino en todo y por todo mayor alabanza y gloria de Dios nuestro Señor" [Ej 189]. En las *Constituciones* la búsqueda de la gloria de Dios está asociada habitualmente al deseo de ayudar a las almas. Así, en el es tu-

dio de las letras, que se presta a tantos desórdenes, los escolares velarán por la pureza de su intención, "no buscando sino la gloria divina y bien de las ánimas" [Co 360].

Respecto a los profesores, en estas materias que "disponen los ingenios para la Teología", "se buscará sinceramente en todo la honra y gloria de Dios nuestro Señor" [Co 450]. En lo que toca a la misión, y más exactamente en la elección de las regiones por evangelizar, los jesuitas que discurren por el mundo deberán "buscar la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las almas" [Co 605]. Del mismo modo, en los cambios de destino de los sujetos, los superiores vigilarán para que todo el mundo sea "persuadido de que en todo se busca el honor y gloria divina y bien universal" [Co 626]. Una expresión típicamente ignaciana resume esta búsqueda de la gloria de Dios durante y para el apostolado: el "servicio divino". Por ejemplo, en la admisión o no a la CJ, la primera preocupación para hacerlo debe ser, más allá de la consideración de las personas, el "buscar sinceramente el servicio divino" [Co 212].

3. *La voluntad de Dios.* Los *Ejercicios* no tienen otro fin más que el de ayudar a "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima", como lo anuncia la primera Anotación [Ej 1]. La empresa no tiene nada que ver con un ejercicio de adivinación. Además, la búsqueda de la voluntad de Dios no se diferencia casi de la búsqueda de Dios mismo. Ignacio mismo lo subrayó al comienzo de la Anotación 15^a: "en los tales ejercicios espirituales, más conviene y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota"; y más

adelante insiste todavía sobre la "inmediatez" de la relación buscada, y posible, entre el Creador y su criatura: "deje inmediate obrar al Criador con la Criatura, y a la criatura con su Criador y Señor". Para Ignacio, como para la tradición bonaventuriana, no se sabría hablar verdaderamente de distinción entre Dios y su voluntad. Pero Dios y su voluntad no se manifiestan más que raramente en "la inmediatez". Se dan a conocer habitualmente en los movimientos de espíritus.

4. *La gracia, la consolación.* Es evidente en los *Ejercicios*, y más aún en el *Diario*, que la búsqueda de la voluntad de Dios se expresa con mayor insistencia en el discernimiento de espíritus.

4.1. *Los Ejercicios Espirituales.* Quien hace los *Ejercicios* se sitúa en un contexto de retiro con el fin "de usar de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea" [Ej 20]. Ha venido a "buscar y hallar la voluntad divina" en la manera de conducir su vida [Ej 1]. Ahora bien, la voluntad divina se manifiesta de ordinario por la alternancia de las mociones espirituales (consolaciones y desolaciones), como Ignacio había descubierto desde Loyola y Manresa. La genialidad ignaciana consiste sin duda en haber puesto en relación la búsqueda de la voluntad divina con la interpretación de los afectos espirituales, así como haber codificado esta interpretación con una gran claridad. Los *Ejercicios* construyen la caja de resonancia donde se producen y se amplifican con tiempo las mociones espirituales, que pueden pasar desapercibidas en la vida ordinaria. Lo que busca el ejercitante a lo largo de los días y las oraciones es la consolación, que sostendrá su deseo y lo iluminará a la espera de Dios. El

ejercitante no pide directamente la consolación: pide, al comienzo de cada oración, "Ja gracia" unida al misterio contemplado o al momento de la búsqueda en que se encuentra. Esta gracia consoladora e iluminadora toma de ordinario la forma de un afecto espiritual: "vergüenza y confusión", "pena, lágrimas y tormento", "alegría", "conocimiento interior", etc., según los casos. Es este afecto el que es buscado, con una insistencia y una repetición notable, en la convicción de que sólo Dios puede darlo. Las Anotaciones y Adiciones insisten en la necesidad y las modalidades de la búsqueda de la moción consoladora. Así el ejercitante debe "trabajar para alcanzar la cosa que busca" [Ej 11], "buscar las cosas según la materia subyecta" [Ej 4], teniendo en cuenta que "unos son más tardos para hallar lo que buscan" [Ej 4]; la elección de una posición determinada del cuerpo en el tiempo de oración debe estar siempre ordenada por "la búsqueda de lo que quiero" [Ej 76]; y las penitencias que se impongan tienen como fin "buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea" [E/87].

4.2. *El Diario Espiritual*. Esta búsqueda constante de la consolación como revelación o confirmación de la voluntad de Dios se manifiesta en el *Diario Espiritual* más aún que en los *Ejercicios*. El verbo b. aparece allí con más frecuencia (veintiún casos frente a catorce). Conocemos el punto preciso a propósito del cual Ignacio, redactando las *Constituciones*, buscaba la confirmación divina en su oración durante los meses de febrero y marzo de 1544: la elección de la ausencia de rentas para las iglesias. Ahora bien, lo que registra el *Diario* es el fracaso de esta búsqueda apasionada: Dios no ha

accedido a la demanda de consolación que buscaba. Le hizo falta tiempo a Ignacio para comprender que la ausencia de consolación, la decepción y la pobreza espiritual que él experimentaba eran la manera que tenía Dios de atenderle: Ignacio quería la pobreza, y Dios se la daba a saborear de ese modo. Es fascinante asistir a la progresiva aparición de esta toma de conciencia del 11 de febrero al 14 de marzo. Recordemos los momentos decisivos. El 11 de febrero, Ignacio consideraba el asunto concluido: "Grande tranquilidad [...] para no buscar ni querer buscar cosa alguna, teniendo la cosa por acabada, si no fuere por dar gracias" [De 19]. Pero, durante los días y las semanas siguientes, Ignacio se debate entre su "disposición" para no b. más la confirmación y el deseo de b., no obstante, a Nuestra Señora, a la Trinidad, o al ser divino: "de ahí a un rato, buscando arriba, como a Nuestra Señora no hallaba" [De 30]; "No demandando ni buscando confirmación, mas deseando reconciliación con las tres personas divinas" [De 76]; "Y no queriendo ni buscando más ni mayor confirmación de lo pasado" [De 80]. La jornada del 6 de marzo está sucesivamente marcada por la ausencia del "trabajo de buscar devoción" [De 117], por la hipótesis de que "por ventura sin visitas de lágrimas me quería hacer contento, sin ser ávido o desordenado a ellas" [De 119], después por la evidencia "lúcida y mucho lúcida [d]el mismo ser o esencia divina, en figura esférica" [De 121] y por fin, por la imposibilidad de "hallar lo primero" cuando lo "buscaba" [De 124]. Pero es el 12 de marzo cuando Ignacio es definitivamente iluminado [De 144ss]. Se da cuenta de que "quería buscar demasiados signos"; que "daría más placer a Dios nuestro Señor, que concluyera sin espe-

rar más ni buscar más pruebas"; que "buscar o diferir hasta el medio día, era todavía querer buscar, cuando no había razón". La decisión de "dar por concluida" y de poner fin a toda búsqueda de consolación se ve ahora seguida de intensas consolaciones. Los días siguientes Ignacio comprende que no tiene que "buscar las lágrimas" [De 155], sino "reverencia y acatamiento" [De 156]. Esta actitud de respeto, que impone silencio y moderación en sus peticiones espontáneas, incluso las más santas, caracterizará a partir de ahora la actitud de Ignacio: "acatamiento amoroso" o, en su defecto, "acatamiento temeroso" que es necesario "buscar, mirando las propias faltas, para alcanzar el que es amoroso" [De 187].

Esta lección de sobriedad y de despego en la búsqueda de la consolación confirmatoria parece añadirse a la experiencia que había tenido Ignacio después de su conversión. En efecto, cuando en Manresa "buscaba algunos hombres espirituales que le remediasen de estos escrúpulos" [Au 22] y en Barcelona "según su costumbre, buscaba todas las personas espirituales, aunque estuviesen en ermitas de la ciudad, para tratar

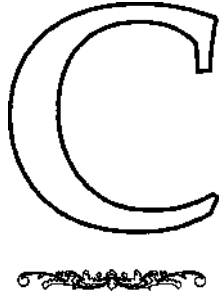
con ellas" [Au 37], "después de partido de Barcelona, perdió totalmente esta ansia de buscar personas espirituales" [Ibid.].

Quizá Ignacio se ha dejado desposeer por Dios de todo lo que podía tener de obsesivo y de excesivo en su búsqueda de seguridad espiritual. Para estar unido a Dios, quizá haya que aceptar el perderlo todo, incluso lo que nos ha conducido hasta Él.

Dominique SALÍN, SJ

/ Consolación, Contemplación para Alcanzar Amor, Desolación, Diario Espiritual, Discernimiento, Elección, Encontrar, Gloria de Dios, Moción.

Bibl.: ANTONCICH, R. "La espiritualidad ignaciana como búsqueda de libertad", en *Psicología* II, 437-445; BARRY, W. A., "Hallar a Dios en todas las cosas: las dimensiones de la experiencia" en *Ibid.*, 430-436; BEIRNERT, L., "Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola", en *Auxfrontières de l'acte analytique*, Seuil, París 1987, 205-218; HAUB, R., *Ignatius von Eoyola: Gott in alien Dingen finden*, Topos Plus, Kevelaer 2006; MEJÍA SALDARRIAGA, R., *Buscar y hallar a Dios en todas las cosas según San Ignacio de Eoyola*, OS, Roma 1980; THIO DE POL, S., *Ea intimidad del peregrino. Diario espiritual de San Ignacio de Eoyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1990.



CALOR

1. *Tres notas previas.* 1.1 Nos aproximamos en este artículo a la voz *calor* y sus adjetivos correspondientes "caliente" y "caloroso" desde la perspectiva de la experiencia religiosa mística propia de Ignacio de Loyola tal y como nos narra sobre todo en su *Diario espiritual*; no consideraremos, por tanto, los contextos en los que dichos términos aluden a la realidad física que significa una alta temperatura corporal o ambiental (cf. [Ej 116.229]).

1.2 "Calor" es un término que actualmente admite los dos géneros gramaticales castellanos, masculino y femenino. Hoy "el empleo como femenino es rústico o arcaico" (Seco 1998, 93). Ignacio utiliza casi siempre el masculino ("el calor"), pero en alguna ocasión también el femenino: "muchacha calor interior" [De 197].

1.3 Esta cualidad del sentir de lo Divino ha sido ignorada en los estudios que conocemos sobre el *Diario espiritual*, texto que, como veremos, es el que mejor recoge este

rasgo de la mística ignaciana. Otros aspectos místicos del *Diario* han centrado el interés de los estudios, como el de la loquela, la devoción, el acatamiento, la reverencia y, por supuesto, las lágrimas, el don místico más evidente a lo largo del texto ignaciano.

Recurrir al c. como imagen que expresa un estado o una sensación del alma, de la persona, en su experiencia espiritual ha sido muy recurrente en la tradición mística cristiana.

2. *Aproximación general.* Ignacio no se separa en este sentido de la tradición a la que pertenece y recurre también a este elemento gráfico y expresivo para aludir a la acción del Espíritu en el ser humano. Si exceptuamos los dos contextos arriba aludidos de los *Ejercicios Espirituales*, uno de las *Constituciones* que se refiere al "calor del estudiar" [Co 340] y otros dos de la *Autobiografía* referidos también al calor atmosférico [Ag 4: Au 66], este término aparece 22 veces, todas ellas en el *Diario*; el adjetivo "caloroso", trece veces, todas ellas en el *Diario* y "caliente",

dos veces, una en *Ejercicios*, para aludir al estado anímico-espiritual en que queda el alma después de la peculiar experiencia de la consolución sin causa precedente [*Ej* 336], y otra, de nuevo, en el *Diario* [36].

Plenamente inmerso en un proceso de búsqueda de la voluntad de Dios acerca del tipo de pobreza que debían tener las casas profesas de la CJ, Ignacio redacta durante trece meses (desde el 2 de febrero de 1544 hasta el 27 de febrero de 1545) un diario en el que va registrando escuetamente los movimientos internos, sensaciones, mociones que le puedan servir como código para interpretar desde ellos lo que Dios pueda estar intentando comunicar. Una de estas sensaciones-mociones es el calor. Ignacio exprime hasta el colmo de lo posible las posibilidades semánticas de este término y sus afines para "afinar" con detalle en el lenguaje de Dios con él. Veamos algunas de estas posibilidades.

3. Rasgos del calor en la experiencia mística ignaciana.

3.1 Carácter corporal. En primer lugar, esta sensación se enmarca dentro del valor y la función que Ignacio concede al cuerpo en su experiencia mística. El *Diario* es un clarísimo ejemplo, y en esto muy moderno y contemporáneo, de la integración del cuerpo y de todas sus posibilidades expresivas en la experiencia religiosa: lágrimas (cf. [*De* 1-453]), sollozos (cf. [*De* 16.24.27.30.31.36...]), música (cf. [*De* 224]), voces - loqüela (cf. [*De* 22.222...]), c, 'levantárseme los cabellos' [*De* 8], ardor (cf. [*De* 8]), sabor (cf. [*De* 39.40]), pérdida de habla (cf. [*De* 77]); claridad (cf. [*De* 92])... El c. y los términos afines del ámbito semántico de "la temperatura" vienen a sumarse a esta "sinfonía de sensaciones místico-corporales"

que van tejiendo la experiencia del *Diario*.

3.2 Carácter interno. En segundo lugar, dados los contextos en los que aparece, se trata de una sensación interna, pero no podemos descartar que, junto al sentir interno, en ocasiones pudiera tener también su repercusión externa, es decir, que, efectivamente, durante el tiempo cronológico de la experiencia espiritual acontecida principalmente en la oración o durante el antes o después de la liturgia (contextos a los que se ciñe casi exclusivamente el *Diario*), durante ese tiempo Ignacio sintiera efectivamente calor. De hecho, Ignacio distingue entre c. "interior" [*De* 22] y c. "esterior" [*De* 139] y también "calor de dentro" [*De* 22] para unirlos finalmente en [*De* 139]: "con mucha calor interior y exterior". No es el único ejemplo en el que explícita este matiz; también en el *Diario* constata Ignacio la presencia de una "loqüela interna" o "interior" [221.222.224.225...] y otra "loqüela externa" [221.222].

3.3 Carácter durable. En tercer lugar, más que de una sensación puntual y ambigua, se trata de una moción percibida con claridad y durable en el tiempo. En ocasiones dura "todo el día" [*De* 6] y otras "después de levantado me duraba -dice Ignacio- el calor interior" y, después de salir de casa a hacer una visita "andando a D. Francisco, ... si perder el calor" [*De* 22]. El c. aparece en distintos momentos del día, pero tiene especial relevancia durante la celebración de la Eucaristía, en sus oraciones previas preparatorias y en las oraciones finales de acción de gracias. Veamos: nada más levantarse [*De* 22]; en la oración "sólita" (acostumbrada); (cf. [*De* 39.92.104.111]); en la oración matutina (cf. [*De* 11.76]); vistiéndose para la Misa (cf. [*De* 45]); al comienzo

de la Misa (cf. [De 77.136]); durante la Misa (cf. [De 22.377]); durante la liturgia de la Palabra en la Misa (cf. [De 40]); al terminar la Misa (cf. [De 139]); por la noche, releendo las notas (cf. [De 36]) o poco antes de acostarse (cf. [De 39]).

3.4 Carácter graduable. Ignacio es sensible a la cantidad de su presencia y va estableciendo una cierta gradación en la percepción del c: hay "algún calor" [De 43.104]; "calor y devoción notable" [De 6]; "calor y amor intenso" [De 22]; "asaz [bastante] sabor y calor" [De 39] y otras veces unido al "amor intensísimo y sabor grande" [De 40]. Por su cualidad ya vimos que puede ser "interior o exterior"; además lo califica Ignacio de c. "espiritual" [De 136] o c. "asistente" [De 111], un c. que viene a apoyar y confirmar la experiencia.

3.5 Carácter relativo. El c. aparece como una experiencia "en relación"; casi nunca aparece solo. Estos "contextos de experiencia" nos aclaran que se trata siempre de una moción del buen espíritu. **3.5.1** Frecuentemente lo experimenta junto con la devoción (cf. [De 6.22.36.43.45.76.77.92.104.111.136.139]), que, si nos atenemos a la definición de Cámara sobre "devoción" como "facilidad para encontrar a Dios" [Au 99], el c. vendría a confirmar la experiencia de encuentro con el Señor en el *Diario*. Que la devoción y el c. forman una "unidad de experiencia" nos lo confirman las veces que Ignacio las une en una misma "lexía": "devoción calorosa" [De 49.56.71.114.133.134.143.144]; en estos momentos Ignacio está expresando un tipo de experiencias en las que la sensación y la referencia a Dios de todo un sentir interno ocupa un lugar preeminente, pues junto con el c. viene la experiencia de la luz ("devoción lúcida": cf. [De

56.88.134.143.144]; "claridad calorosa": cf. [De 60]) (cf. G^a Palacios 1991); de la suavidad ("devoción calorosa o lúcida y suave": cf. [De 49.56.126]); de la dulzura ("devoción calorosa y mucho dulce": [De 71; cf. De 30.105]).

También aparece el c. en contextos muy próximos a las lágrimas (cf. [De 11.22.36.39.40.45.136]), ilustrando el carácter afectivo y somático de la experiencia espiritual.

En alguna ocasión es el c. el que mueve a llorar o "lacrimar" [De 11], de la misma manera que mueve también a devoción: "calor motivo a devoción" [De 139].

Un solo día, el domingo 17 de febrero de 1544, relaciona el c. directamente con sabor: primero siente "asaz sabor y calor" y después tiene "mucho abundancia de lágrimas llenas de calor y sabor interior" [De 39], para después en la Misa vivir un "amor intensísimo, calor y sabor grande a las cosas divinas" [De 40]. Y una sola vez, en fin, el c. mueve a "hilaridad de mente" [De 139].

Cercana es también la presencia de la consolación y el fervor: "El que camina con este fervor, calor y consolación interior, no hay tan grande carga, que no le parezca ligera" [Epp 1,104]. Calor unido también a celo, para significar ánimo y entusiasmo (cf. [Epp 1,151]).

El c. puede ser también don de lo alto, de "Dios N. S." y entonces es santo: "Aumente Dios, suma y perfecta caridad, la que ha comunicado a V. Sría., cuyo calor santo cause siempre sed insaciable de su gloria y alabanza" [Epp IV, 250]; o "cuyo santo calor [de Dios N. S.] le da aún a los que no le tienen" [Epp X, 31; XII, 302, "santo calore"]. En otros casos, c. parece más asociado a ánimo, "aliento", como los jesui-

tas que emprenden la fundación del colegio de Ñapóles "con mucho calor" [Epp III, 414] o el ánimo del arzobispo de Rahusa "que parece que llevaba mucho calor para hacer allí un colegio" [Epp X, 517]; con ánimo parece que trabajan los jesuitas en Trento: "Del concilio tenemos aviso que va adelante con calor" [Epp III, 678]; y c. se pide a Francisco Javier en su relación con el Rey: "pienso daríades calor al rey para lo de Etiopía" [Epp V, 150].

En esta misma línea del ánimo el c. aparece vinculado a los estudios: "tratar con calor aquellos estudios [de las tres lenguas]" [Epp VII, 599], o como escribe Polanco a Araoz (el 29 de mayo de 1555), "Los estudios de todas las facultades llevan mucho calor" [Epp IX, 89]. El c. de los estudios así lo reflejan las *Constituciones*: "es de advertir que con el calor del estudiar no se entibien [los escolares] en el amor de las verdaderas virtudes y vida religiosa" [Co 340].

3.6 Términos afines: 3.6.1 Caliente. Junto con el sustantivo "calor" y el adjetivo "caloroso/a" encontramos también "caliente" sólo en dos contextos. En el primero se refiere Ignacio al estado en que queda la ánima después de una experiencia espiritual intensa de la presencia de Dios, como es la que describe en la CSCP: "la ánima queda caliente y favorecida con el calor y reliquias de la consolación pasada" [Ej 336]; este pequeño párrafo nos da a entender que la experiencia del c. es una experiencia de Dios, del buen espíritu: el paso de Dios provoca calor. El segundo de los contextos describe una situación del ánimo de Ignacio una noche que hace examen sobre las mociones del día: "después, luego así caliente, pidiendo gracia para discurrir..." [De 36], es decir, en presencia de Dios.

3.6.2 Ardor. Una sola vez aparece este término en los escritos ignacianos: "y moción como ardor notabilísimo en todo el cuerpo" [De 36]; se trata de dos líneas de profundo calado místico del viernes 8 de febrero de 1544, por venir este "ardor notabilísimo" precedido de un "levantárseme los cabellos" debido a "al sentir en mí un ir o llevarme delante del Padre" [De 8]; una vez más aparece con claridad la vinculación estrecha entre c. y presencia de Dios.

3.6.3 Fuego. De los doce contextos en los que aparece este término (cf. *Concord* 549), dos nos resultan ahora relevantes. Tienen un cierto matiz metafórico e Ignacio los utiliza para expresar el combate interno que está experimentando en su proceso de toma de decisión acerca del tipo de pobreza para las casas de la CJ, objeto éste del *Diario espiritual*. Así, en el primero, "la gracia calorosa [...] parecía batallar, como fuego con agua, con algunos pensamientos" [De 64], es decir, la sensación de consolación ante la posibilidad de "no tener nada" (que las casas de la CJ no tuvieran rentas), combate internamente con pensamientos que "le vienen" en sentido contrario. El agua y el viento son los elementos contrarios al c. "el calor de dentro pugnaba con el viento de fuera" [De 22], entendiendo aquí por "viento" "cualquier cosa que mueve o agita el ánimo con violencia y variedad" (*DiccAut*, s.v. Viento). Un poco más adelante en su diario, el viernes 7 de marzo, se sirve de la misma metáfora: al no ver con la claridad esperada, describe el sentimiento interno de confusión y tal vez de ansiedad como "a tiempos contrariando el fuego grande con el agua, por no hallar al Sacramento" [De 129].

3.6.4 Abrasar, derretir. No encontramos otros términos más esperados en místicas de tipo "nupcial",

como podrían ser "quemar" o "abrasar". Sobre éste último, "abrasar", se ha discutido si la expresión "que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza" [Ej 15] podría leerse como "abrasándola", lectura de la que era partidario el P. Fernández Zapico. Iparraguirre (1963,210, n. 12) comenta que en las "primitivas copias y traducciones existen las dos lecturas". Nosotros nos inclinamos por la primera interpretación "abrazándola", más en consonancia con otros contextos tanto de los *Ejercicios* "para abrazar el mejor [binario]" [Ej 149], como de las *Constituciones*, "lo que el mundo ama y abraza" [Co 101] o "cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado" [Co 101; cf. Co 163.307.401.823]; el "abrazo" parece ser expresión más propia de la espiritualidad y experiencia ignacianas que el "abrasamiento". "Esta lectura [abrasándola] parece que deforma el significado del texto *Autógrafo*" (Arzubialde 1991, 29, n [15.4]). Además, que en las primitivas redacciones se conserven las dos versiones (con "z" y con "s") no es argumento definitivo, pues en el siglo XVI no estaba ni mucho menos resuelto el problema de la oposición fonológica en el sistema de las sibilantes del castellano (s, z, g, ss) y puede ser frecuente encontrar grafías de la misma serie que alternan en el uso en el mismo término, pero sin valor fonológico distintivo, esto es, sin que altere el significado de la palabra; otra cosa sería si en esas primeras copias y redacciones encontrásemos doble "s" (*ss-*, *abrassándola*), refiriéndose ya, por tanto a nuestro actual "abrasar". Por lo que respecta a "derretir", lo utiliza una vez Cámara en la *Autobiografía*, para indicar la reacción afectiva de Ignacio cuando éste pensaba "en haber de morir, que se derretía todo en lágrimas" [Au

33]; que no aparezca más en los escritos de Ignacio nos facilita pensar que es, más bien, término introducido por el jesuita portugués.

3.6.5 *Tibieza y frialdad*. Según descendemos en la temperatura, nos vamos alejando de la presencia de Dios. El estado de "tibieza", lo vincula estrechamente Ignacio con la desolación, esto es, con la distancia o lejanía de Dios. Cuando define la desolación, comenta: "hallándose [el alma] toda perezosa, tibia y triste" [Ej 317]; y al explicar las causas "por las que estamos desolados" añade: "la primera por ser tibios, perezosos y negligentes en nuestros ejercicios espirituales" [Ej 322]. Así mismo, las *Constituciones* hablan de entibiar para referirse a la pérdida de fervor ("no se entibien") en las virtudes y en la vida religiosa [Co 340]. Por lo que respecta a la frialdad, Ignacio la menciona dos veces en su *Diario* y las dos en contexto negativo: "alguna devoción, no frialdad" [De 22] y "sin sentir los mediadores, sin frialdad ni tibieza" [De 32].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/* *Consolación, Devoción, Diario espiritual, Gloria, ígneo, Lágrimas, Mística Ignaciana, Moción.*

Bibl.: ARZUBIALDE, *Ejercicios*; FUTRELL, J. C., "The Mystical Vocabulary of Ignatius in the *Diario*", *Dossier "Constituciones"* A, CIS, Roma 1972, 143-178 (esp. 161-165); GARCÍA DE CASTRO, J., "Semántica y mística: el *Diario espiritual* de Ignacio de Loyola", *MCom* 59 (2001) 211-254 (esp. 233-238); GARCÍA PALACIOS, J., "Léxico de 'luz y calor' en *Llama de amor viva*", en *San Juan de la Cruz, espíritu de llama* (STEGGINK, O., ed.), Institutum Carmelitanum-Kok Pharos Publishing House, Roma-Países Bajos 1991, 383-412; GUIBERT, J. DE, "Mystique ignatienne. À propos du 'Journal Spirituel' de Saint Ignace", *RAM* 19 (1938) 3-22.113-140; LARRAÑAGA, I. (ed.), *Obras completas de San Ignacio de Loyola I*, BAC, Madrid 1947; THIÓ DE POL, S. (ed.), *La intimidad del pere-*

grino. *Diario espiritual de San Ignacio de hoyóla*, M-ST, Bilbao-Santander 1990.

CAMINO

La literatura reciente ha reparado en el carácter dinámico con el que la espiritualidad ignaciana comprende la experiencia de la gracia. El hecho se ha traducido en el rescate de la iconografía del Ignacio de Loyola peregrino y en la comprensión de la espiritualidad ignaciana desde el paradigma del proceso, del camino. Dos han sido las constataciones que avalan la consistencia de este paso:

1. *La comprensión dinámica del acontecimiento de la gracia.* El encuentro Creador/creatura es captado por la espiritualidad ignaciana como un juego activo y complejo de movimientos, como un ámbito donde nunca se notan estáticos ni al hombre ni a la gracia. Avisa de ello el PF y su lenguaje activo: "El hombre es criado 'para⁷ alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor [...]', las cosas "son criadas 'para⁷ el hombre y 'para' que le ayuden [...]" [Ej 23]. Hombre y mundo son definidos no por sus "qués", sino por sus "paras": es decir, por su referencialidad creatural entre sí y con respecto a Dios. La visión espiritual ignaciana prefiere así resaltar la estructura relacional de la realidad. En ella el hombre es percibido en direccionalidad, en tensión-hacia, enfrentado inevitablemente con la pregunta por "lo que más nos conduce para el fin que somos criados" [Ej 23]. La respuesta a esa pregunta no se limita a un instante, sino que se prolonga sin término en un "solamente deseando y eligiendo" [Ibid.], en un negocio continuo con "mociones" [Ej

313] y con "espíritus" [Ej 328]. Un panorama de este porte sólo lo explica la inestabilidad con la que el hombre asume su estatuto ontológico respecto a Dios. El acceso a las cosas desde la actitud del "tanto he de usar de ellas cuanto para mi fin me ayudan", como propone el PF, precisa de continua revisión, dado que el fin y los medios mantienen entre sí un dilema constante. La experiencia que proponen los *Ejercicios* avanza, como consecuencia, a un ritmo cadente de buscar y hallar, de disponerse y recibir. Todo ello es fruto de la tensión espiritual inherente a la realidad humana: la de responder a la obligación de situarse siempre ante su fin trascendente. El ejercitante tiene que aventurarse a abrirse a "la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima" [Ej 1]: ha de buscar una voluntad ajena a él, en aproximación constante, para que una vez descubierta sea acatada. El encuentro persona-gracia tiene así en Ignacio un punto de fuga, es centrífugo. Los *Ejercicios* inducen efectivamente a un descentramiento, quieren descolocar al hombre y ponerlo en movimiento. Así lo confirma el principio ignaciano de que "piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer e interés" [Ej 189]. Lo contrario a ese descentramiento, a ese salir de sí, es lo que muestra la actitud del Segundo Binario, que "quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar, que quede con la cosa adquirida; de manera que allí venga Dios, donde él quiere; y no determina de dejarla, para ir a Dios, aunque fuese el mejor estado para él" [Ej 154]. En definitiva, la espiritualidad ignaciana apuesta por resaltar en el hombre su apertura radical a una

gracia que siempre le invitará a la intemperie de la búsqueda.

2. *El recurso a un lenguaje metafórico del camino.* Las fuentes -directa o indirectamente- ignacianas permiten una lectura que pone de manifiesto la existencia de un discurso sobre la textura dinámica del encuentro persona-gracia, articulada con el lenguaje metafórico del camino. Expresamente ya se atisba algo de ese lenguaje en algunos momentos de los *Ejercicios*. Así es en el caso de la conocida anotación decimoquinta, la cual pondera positivamente, que "el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle" [*Ej* 15]. O en el de la quinta regla de discernimiento de Primera Semana, en la que se desestima la desolación, "con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar" [*Ej* 318]. Pero, sin duda, es en el Epistolario donde se confirma la presencia del lenguaje metafórico del camino. Demuestra que no se trata de una ocurrencia pasajera, ni de un recurso feliz a uno de los motivos religiosos de mayor tradición en la literatura bíblica y espiritual. La metáfora del c. adopta más bien el papel de un núcleo estructurador de la teología de la gracia, implícita en Ignacio. Un texto de 1548, de su intercambio epistolar con Francisco de Borja, resume bien hasta qué punto ese lenguaje metafórico está incorporado con naturalidad. En su carta, Ignacio aconseja al duque que abandone en su práctica ascética "todo aquello que pueda parecer a gota alguna de sangre". Es preferible que busque los "santísimos dones" de Dios. Estos tienen una escala cualitativa para Ignacio: desde las lágrimas a causa de los pecados, pasando por la contemplación

de la vida de Cristo, hasta la "consideración o amor" de la Trinidad. El acceso a cualquiera de ellos, incluso a los menos excelsos, es siempre válido, porque "aquella parte es mucho mejor para cualquier individuo, donde Dios nuestro Señor más se comuniquen mostrando sus santísimos dones y gracias espirituales" [*Epp* II, 236]. Lo razona así: "...porque [Dios N.S.] ve y sabe lo que más le conviene, y como quien todo sabe, le muestra la vía; y nosotros para hallarla, mediante su gracia divina, ayuda mucho buscar y probar por muchas maneras para "caminar" por la que le es más declarada, más feliz y bienaventurada en esta vida, toda guiada y ordenada para la otra sin fin, abrazados y unidos con los tales santísimos dones". Dios propone una vía, el hombre reacciona caminando. Dado el tono generalizador del texto, es lícito entender la vía como algo más que una resolución concreta a la problemática particular de la práctica ascética de Borja. Es más bien una orientación, abierta al hombre, que quiere ponerlo en la tesitura de enrolarse en un dinamismo, en un caminar. Ignacio no parece hablar de un punto, sino de un trazado. De ahí entonces que pueda afirmarse que estamos ante una metaforización que afecta de lleno a la manera de concebir el acontecimiento de la gracia en el hombre.

La metáfora del c. se esparce así por otros momentos del epistolario. En una misiva dirigida a Leonora de Toledo sobre el joven Tarquinio, se interpreta que el padre de éste, Cesare Reinaldi, pretendía "desviarle de la vía en que Dios N. S. le había puesto para servirse de él" [*Epp* V, 506]. Algo semejante es lo que se sentencia en otra carta a Everardo Mercuriano: "A todos

conceda Dios gracia de caminar en sinceridad de corazón por la vía de su servicio" [Epp VI, 455]; o a Alejo Fontana: "...esperando que Dios N. S. por el consejo de V. merced querrá mostrar a los nuestros el camino que han de llevar en algunas cosas importantes que se pretenden para su divino servicio" [Epp X, 63]. Polanco indicará, por comisión de Ignacio, a Juan de Vitoria que es Dios quien concede "su santa luz y amor para que veamos y sigamos siempre la vía de su servicio" [Epp V, 306]. Es lo que, en definitiva, Ignacio acostumbra a resumir condensadamente en el Epistolario, casi en la forma de un *moño*, con su "Dios encamine en todo lo que fuere más su servicio" [Epp II, 443] o "para el bien de su santa Iglesia" [Epp VII, 532; cf. Epp V, 6; VII, 9; VII, 39]. La metafórica se aplica también a Jesús -"la vía más segura y más derecha a la su divina majestad" [Epp I, 341]- o a realidades distintas a las personales, como son las obras apostólicas. El Colegio Romano -valga el caso- preocupó mucho a Ignacio; una carta por comisión a Francisco de Borja lo confiesa: "Esperamos que presto descubrirá Dios N. S. alguna vía, cómo esta obra vaya adelante" [Epp X, 124]. Sinónimo de vía o c. es "curso", aunque no es de los términos preferidos de Ignacio: la Compañía lleva un "curso" en su crecimiento (cf. [Epp VIII, 531]), el "curso del divino servicio" (cf. [Epp IX, 149; V, 506; XI, 146]).

En la *Autobiografía* de Ignacio el tema metafórico recurrente es el de la peregrinación. Cuando menos, esa es la interpretación a la que induce Cámara desde que en [Au 15] inserta por primera vez la denominación de "peregrino" y se atiene a ella hasta el final de sus notas. Que no es una simple ingeniosidad del

jesuíta portugués, lo demuestra una de las cartas a Inés Pascual, en la que Ignacio se autodenomina "pobre peregrino" [Epp I, 73]. Cámara, además, logró recoger una impresión de Ignacio que bien puede ayudar a explicarnos la predilección por ese título. Cuando se le inquiera por el sentido de la práctica de las peregrinaciones, Ignacio responde que "en mí mismo había experimentado cuánto aprovechaba, y porque me había bien hallado en ello" (Mera 137). El hecho es que las ediciones recientes de la *Autobiografía* han preferido el título de *Relato del peregrino* (Dhótel, Schneider, Knauer, Rambla, etc.).

En textos señeros para la identidad de la CJ, también emerge el lenguaje metafórico del camino. La *Fórmula* así lo manifiesta: el jesuíta tiene que procurar en su vida "poner delante de sus ojos ante todo a Dios, y luego el modo de ser de este su instituto, que es camino para ir a Él, y alcanzar con todas sus fuerzas el fin que Dios le propone, aunque cada uno según la gracia con que le ayudará el Espíritu Santo y según el propio grado de su vocación" (Fí 50).

3. *La Teología del Camino*. Ahora bien, c. y peregrinación son los términos más explícitos de un campo semántico con otros registros derivados, que se dispersa por todas las fuentes ignacianas. La coherencia interna de ese lenguaje permite hablar de la existencia en la espiritualidad ignaciana de una "teología del camino". La metáfora se pone aquí al servicio de un discurso teológico elaborado. Éstas podrían ser sus premisas fundamentales:

3.1 *La dinámica de la gracia*. Dios "es el que mueve" [Epp IX, 701]. Esta afirmación, contenida en una carta de Ignacio de Loyola a Alejo

Fontana, es la síntesis no tanto de qué es la gracia para Ignacio, cuanto de su manifestación más patente en el acontecimiento de su encuentro con el hombre. De ese tenor, en efecto, parece ser una de las expresiones típicas del Epistolario: la de que Dios quiera "mover eficazmente el corazón" [*Epp* VIII, 18; cf. *Epp* VI, 721; VII, 137; VII, 308; VIII, 106; X, 130; XI, 29; XI, 88; XI, 296; XII, 121; XII, 332]. La aceptación de la gracia equivale entonces a la incorporación a una andadura. El c. es una peregrinación, y uno se ha de contentar "en la peregrinación en que Dios N. S. nos ha puesto para que caminemos a la celestial patria" [*Epp* VI, 523].

Que "Dios mueve", es subrayado por Ignacio de otra manera. Para él la gracia es generativa. Es decir, la acción de Dios es una acción en despliegue, internamente impulsada por una finalidad. La gracia tiene un inicio, un punto de arranque: en terminología ignaciana, "comienza". Sirva como muestra un texto extraído de la conocida "Carta de la perfección" a los estudiantes de Coimbra: "De todo sea siempre bendito y alabado el criador y redentor nuestro, de cuya liberalidad infinita mana todo bien y gracia; y a él plega cada día abrir más la fuente de sus misericordias en este efecto de aumentar y llevar adelante lo que en vuestras ánimas ha comenzado" [*Epp* 1,496]. En esta cita aparece uno de los verbos sobre los que insiste repetidamente Ignacio para abundar en lo mismo: la gracia "aumenta". Su presencia en el Epistolario, por ejemplo, es muy notable. Sólo en el primer volumen de *Epistolae et Instructiones* se detecta en las pp. 117, 276, 358, 363, 427, 472, 490, 495, 528, 529, 563, 564. La gracia efectivamente "crece". Es lo que se expresa con cierta frecuencia

en finales de cartas como ésta: "Plega a Jesu Cristo, Dios y Señor nuestro, de acrecentar en nuestras ánimas la fábrica de las virtudes y dones suyos espirituales para su mayor servicio, alabanza y gloria" [*Epp* II, 645; cf. *Epp* 1,528; II, 297; III, 64; IV, 127; VII, 12; VIII, 334; IX, 139]. La gracia apunta hacia un "más" y un "mayor", como así lo sugiere Ignacio, por ejemplo, cuando aboga por la C] ante Juan III de Portugal, en contra de los rumores antijesuíticos que pudieran llegar al rey: "Que cuanto mayor deseo alcanzáramos de nuestra parte, sin ofensa de prójimos, de vestirnos de la librea de Cristo nuestro Señor, que es de oprobrios, falsos testimonios y de todas otras injurias, tanto más nos iremos aprovechando en espíritu, ganando riquezas espirituales, de las cuales, si en espíritu vivimos, desea nuestra ánima en todo ser adornada" [*Epp* I, 298]. En fin, la gracia nos lleva para "adelante" (cf. [*Ej* 9.315; *Epp* I, 71.244.458.546; II, 325; XI, 117, etc.]). Por eso, incluso cuando Ignacio concreta y cosifica la gracia, nunca pasa a ser una posesión estabilizada; está en una expansión sin interrupción; se encuentra impregnada de promesa. Inaugura en el hombre un desarrollo, un proceso. Lo habilita como caminante.

3.2 La importancia del deseo. A la gracia motriz se le asocia el "deseo", otro de esos términos de particular valor en las fuentes ignacianas. En la conjunción de Ja gracia con el deseo reside la condición de posibilidad, por medio de la cual el sujeto acaba constituyéndose en caminante. En efecto, la aparición del deseo traza un puente entre el aquí y ahora del presente deficiente, por una parte, y el "en otro sitio y en otro momento" del futuro pleno, por otra. Ese trazado está ahí para

ser recorrido, para ser peregrinado. Como consecuencia, desde el mismo instante en que ha emergido el deseo se incoa un movimiento. En la emergencia del deseo está activa, pues, una disyuntiva del todo o nada. En tanto que exista, Ignacio ve factible el que el sujeto acceda, de hecho, a un encuentro persona-gracia dentro de las coordenadas por él concebidas. En tanto que no exista, queda abortado el inicio de un camino. Por ese motivo, el deseo es un presupuesto exigido al ejercitante para que se active y se desarrolle la experiencia de Ejercicios. Lo decisivo del deseo está subrayado ya al comienzo de los *Ejercicios Espirituales*, según se trasluce en aquella petición al ejercitante de que ofrezca "todo su querer y libertad" [Ej 5]. O más explícitamente en otra de las Anotaciones, cuando son alabadas las ventajas que reportaría al ejercitante un retiro estricto, puesto que "estando así apartado, no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola una, es a saber, en servir a su Criador, y aprovechar a su propia ánima, usa de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea" [Ej 20]. Ese aspecto crucial del deseo se confirma en el "deseando y eligiendo" propuesto en [Ej 23]. Ahí aparece el deseo como el ámbito al que, de una u otra manera, ha de acceder el ejercitante para, desde él, efectuar la elección.

Los *Directorios* tampoco se cansan de insistir en lo mismo y priman una antropología dinámica, preocupada por lo pulsional y respetuosa con los niveles no únicamente racionales del sujeto. No dejan de estar atentos a la tensión adecuada que han de mantener la racionalidad y la afectividad en los Ejercicios. Lo afectivo no puede de-

saparecer; desempeña un papel insustituible en el desenvolvimiento dinámico de la experiencia de Ejercicios y en la gestación de un proyecto en el ejercitante. Al fin y al cabo, la afectividad es la energía que hace mover al peregrino. De eso está más que apercibido Polanco cuando, en la temática de la elección y ante la alternativa preceptos-consejos, advierte sobre la nuclearidad del conflicto que genera una afectividad mal enfocada: "Porque si se observa que la voluntad tiende más bien hacia los preceptos y rehuye el camino de los consejos, [el ejercitante] no está bien dispuesto, ni habría que esperar que hiciera buena elección; pues aquel afecto alejado del camino más perfecto e inclinado hacia el más imperfecto, arrastraría al entendimiento a pensar razones de acuerdo con el dicho afecto" (D20, 78). Es precisa entonces una transformación del sujeto que dé de lleno en su afectividad. De ahí que se realicen observaciones como la que se encuentra en un *Directorio* escrito "al estilo de Fabio de Fabi": según la tercera anotación de los *Ejercicios*, ha de considerarse que éstos "no deben ser dirigidos tanto al conocimiento y especulación, como al afecto y acción de la voluntad, esto es, a la caridad y amor de la virtud, deseo y empeño, es decir, a que el alma se sienta encendida en el deseo de agrandar y servir a Dios" (D26, 24). Se da así con la condición de posibilidad para que surja un proyecto de misión y, por lo tanto, un camino.

Eso es lo que precisamente se observa cuando asistimos a los primeros pasos de la singladura ignaciana en la *Autobiografía*. Allí, en el origen, tomaba forma una conciencia de "santos deseos" [Au 10]; a partir de entonces, lo desiderativo está siempre presente en el peregrini-

naje de Ignacio. Reflejo de la convicción de la importancia del deseo son, sin duda, las *Constituciones*, a través, por ejemplo, de su preocupación por perfilar la vocación del candidato. Se le tiene que preguntar "cuánto tiempo puede haber que así fue determinado en general de dejar el mundo. Después de la tal determinación, si se ha en ella aflojado, y hasta qué término. Cuánto tiempo sería que los deseos de dejar el século y seguir los consejos de Cristo nuestro Señor le comenzaron a venir, o con qué señales o motivos le vinieron" [*Co* 50]. En esta misma línea de insistencia se sitúa, también, el estilo de gobierno del Ignacio General de la Orden, tal y como lo testimonia el *Memorial* de Cámara en sus observaciones sobre el tratamiento de las inclinaciones (cf. *Mem* 171).

3.3 La libertad en peregrinación.

En la concepción ignaciana, al hombre se le abre una tarea ingente, en la que tendrá que enrolarse desde el momento en que accede a la gracia. Dicho de otra forma: la pregunta primigenia que el creyente se formula, según Ignacio, desemboca en la acción, en el movimiento. Se trata de encontrar, de dar cauce a una disposición activa que ha de animar a buscar aquello propuesto como fin por el PE. Se trata de discernir. La voluntad de Dios no obvia jamás al hombre mismo. El c. es siempre la cristalización de un encuentro, no la designación unilateral de uno de los interlocutores. Por eso, "elegir" es precisamente, junto con "desear", la actividad irrenunciable que tiene que ejercer el hombre si quiere adecuarse a su fin doblemente trascendente e inmanente. En la elección, la gracia y el deseo despertado por ella encuentran una posibilidad de articularse mutua-

mente. Como Ignacio mismo advierte cuando introduce en la meditación de Dos Banderas, en ese ejercicio se trata de "cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida, que Dios nuestro Señor nos diere para elegir" [*Ej* 135]. El deseo alentado por la gracia -"disponer para venir en perfección"- y el don mostrado por Dios -el "estado o vida, que Dios nuestro Señor nos diere"- han de confluir en un acto de libertad -el "elegir"- . La elección es, por consiguiente, inevitable. Sobre el tapete está la necesidad de que el hombre emita una respuesta en obediencia; de esa necesidad está impelido el encuentro persona-gracia.

Muy especialmente en la *Autobiografía* se hace patente que Ignacio enfila sus pasos hacia encrucijadas sucesivas (cf. [*Au* 15.40.42]). Su libertad está continuamente puesta en juego ante los nudos decisionales que emergen en el camino. Ignacio experimenta que queda confrontado con la necesidad de tomar "determinaciones". En ellas, el estado de la "duda", de la incertidumbre ante la perentoriedad de una decisión, es continuamente recurrente. El verbo "determinar" cruza, con el sentido que hemos reseñado, prácticamente toda la *Autobiografía* (cf. [*Au* 4.10.14.16-19.24.27.29.36.40.50.59.63.71.74.84.100]). La pedagogía divina se hace especialmente diáfana en esas ocasiones en las que surge el cuestionamiento total de la orientación del c. y en las que desaparece el sentido del andar, facilitando una salida.

Sin embargo, no se está ante una libertad que tenga ante sí alternativas que percibe como equipolentes. Más bien es una libertad practicada en el marco global de una búsqueda guiada bajo la gra-

cia. Ignacio aceptaría que el sujeto no se define porque elige. Lo que le importa es que "acierte". El espacio de la libertad abierto al hombre no es un campo de opciones infinito. Al hombre se le presenta -según Ignacio- una posibilidad como la más aproximada a la voluntad divina que está buscando. Se trata de "que todos finalmente nos conformemos con lo que sentimos querer de nosotros Dios nuestro Criador y Señor" [*Epp* VIII, 363]. La verdad es que el periplo ignaciano esbozado en la *Autobiografía* sigue en todo su trazado un ritmo alternativo de opción y consecuente "confirmación" (cf. [*Au* 42.71.99]). Ignacio busca la confirmación de sus pasos. Como a todo caminante, le importa como ninguna otra cosa el saberse orientado, el disponer de referencias. Ese ritmo opción-confirmación, pone las bases de una tensión que irá ligada necesariamente a la realización del camino: a saber, sólo en la medida en que se opta será posible acceder a la confirmación. El beneplácito de Dios no ahorra en ese punto ningún esfuerzo a la libertad.

3.4 La realidad peregrinada. En la *Autobiografía* es especialmente patente que Ignacio, en tanto que peregrina, accede a una realidad cualitativamente nueva. El tramo Loyola-Roma no es una simple traslación de escenarios. En la manera en que tales escenarios van sucediéndose, puede verse, también, cómo Ignacio transforma su modo de acceder a la realidad, su modo de moverse entre las cosas y las circunstancias.

Ignacio dio un salto desde una realidad para él fracasada en su oferta de sentido, poblada de "vanidades" y sustentada por "un grande y vano deseo de ganar honra" [*Au* 1], a otra traspasada de esperanza en la que "le parecían to-

das las cosas nuevas" [*Au* 30]. Pero ahí no sólo habría que hablar de conversión, sino también de la aparición de una a-versión, de un cambio de sensibilidad, de una nueva configuración de los sentidos. Es claro que ya, a partir de la conversión en Loyola, la asunción de la pobreza se constituye en un presupuesto al que Ignacio nunca querrá renunciar, si bien es verdad que la fundamentación de su práctica irá modificándose con el tiempo. Los pasos del peregrino están dados en una pobreza asumida y desde ella quiere acceder a las circunstancias que se le van presentando. El momento simbólico, en el que se hace patente la nueva realidad que ha emergido en la peregrinación de Ignacio, viene dado con su vuelta a Loyola, forzada por razones de salud (cf. [*Au* 87-89]). Frente a la casa-torre de su familia, es ahora el hospital de la Magdalena, donde se hospeda, el lado distinto y el nuevo paradigma de la realidad desde el que quiere Ignacio entender y ser entendido: mendiga, catequiza a los niños, predica, pacífica, reordena costumbres, organiza una asistencia social.

Ignacio incorporó a los *Ejercicios* la conexión entre su comprensión dinámica del encuentro persona-gracia con el fortalecimiento de una sensibilidad kenótica. El caminante, según él, no puede instalarse en cualquier perspectiva para percibir teologalmente la realidad. Es únicamente la de la *kénosis* de Cristo la que le va a permitir llenar de esperanza su propia existencia y sumergirse así en un movimiento peregrinante. De ahí que anime a una cristificación que se manifiesta en el nivel primario de los sentidos. Así parece ser cuando recuerda que el objetivo de orar "sobre los cinco sentidos corporales" es "imitar en

el uso de sus sentidos a Cristo nuestro Señor" [Ej 248].

3.5 *Dios caminante*. El tema del c. incide también en la pregunta teológica, la pregunta por Dios. Para Ignacio, el c. no es sólo la singladura de un hombre, singladura en la que Dios de alguna manera participaría como un inductor lejano. Cuenta con que Dios realiza igualmente una singladura en su aproximación al hombre.

Al encuentro persona-gracia, según la concepción ignaciana, le es muy característico, por un lado, el estar activado por una fuerza centrífuga. Ignacio no clausura en ningún momento el encuentro persona-gracia; al contrario, lo proyecta hacia el futuro y hacia situaciones inéditas. Todo en él tiene el tono de una "conformación" asintótica, pero nunca de una unión estática. La asunción del fin teologal propuesto en el PF tiende para Ignacio a traducirse en una expresión existencial cada vez superior. En este sentido, es sintomático lo que se le indicaba a Ascanio Colona: "Como el objeto sea infinito [el Señor nuestro], a la potencia finita no falta lugar para pasar adelante" [Epp I, 254]. Esto puede parecer, en cierto modo, frustrante e, incluso, demasiado exigente.

Da la impresión de que se esboza una experiencia teologal en la que, a costa de asegurar la tensión de su dinamicidad, se niega al mismo tiempo casi la posibilidad de un encuentro pleno, de un remanso, en medio del frenesí del estar en camino. Sin embargo, al encuentro persona-gracia, dibujado por Ignacio, también le es muy característico, por otro lado, una fuerza centrípeta. Ese horizonte siempre abierto al que se abre el peregrino, en esencia imprevisible

y en continuo desafío, no impide que el c. sea un espacio dialógico en el que se dé ya una panificación. Ignacio no parece estar operando con una visión teologal que posponga el fin del c. a un margen y a un tiempo extratemporal y extrahistórico. La CAÁ ofrece la imagen de la apertura dialógica de Dios al hombre, con lo que llena este espacio y este tiempo de la plenificación del encuentro. Es decir, a aquel deseo primigenio que se detectaba en los albores de la constitución del peregrino corresponde otro, el de Dios. Ignacio analógicamente asigna a Dios la iniciativa del amante (cf. [Ej 231]). El ofrecimiento total al que se invita al ejercitante es el reflejo de que "el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede según su ordenación divina" [Ej 234]. La realidad está iluminada por un Dios que también ha emprendido un c. hacia el hombre. El ser peregrino por parte del hombre corresponde al ser peregrino por parte de Dios. Los pasos de Dios que le conducen al hombre se especifican en el conocido coloquio de misericordia, cuando Ignacio ve en el crucificado "cómo de Criador es venido a hacerse hombre" [Ej 53]. Después de reconocer el c. incoado ya por Cristo, la reacción del ejercitante es el titubeo de quien está por emprender la marcha, y de quien, finalmente, se anima a hacerla preguntándose por "lo que debo hacer por Cristo" [Ej 53]. El c. se convierte entonces en c. hacia un encuentro mutuo, un encuentro de dos peregrinos.

Francisco José Ruiz PÉREZ, SJ

Z¹ Autobiografía, Buscar, Deseo, Discurrir, Elección, Gracia, Hombre, Ignacio de hoyóla, Libertad, Sujeto, Vocación.

Bibl.: IPARRAGUIRRE, I., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1972; LOP, M. (ed.), *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; MEJÍA SALDARRIAGA, R., *La dinámica de la integración espiritual. Buscar y hallar en todas las cosas*, CIS, Roma 1980; RAMBLABLANCH, J. M.^a, "Del 'peregrino' a la 'mínima' Compañía de Jesús", *Man* 54 (1982) 5-23; Ruiz PÉREZ, F. J., "El camino, un modo ignaciano de concebir la identidad cristiana", *CEI* 12 (1998) 3-14; ID., *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; VERHEECKE, M., *L'itinéraire du chrétien d'après les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola et ses présupposés anthropologiques*, Diffusion Centre Cerfaux-Lefort, Louvain-la-Neuve 1984.

CANDIDATO

Entendemos por *candidato* la persona que ha solicitado ingresar en la CJ y que prepara y discierne su vocación. Puede haber pasado una etapa anterior en la que se sentía cuestionado, de forma más amplia, ante una posible vocación sacerdotal o religiosa. Etapa en la que va clarificando su discernimiento vocacional hasta concluir con una cierta seguridad que el Señor le llama a seguirle en la vida religiosa y, dentro de ella, como vocación específica, ser jesuita. No siempre el itinerario del discernimiento vocacional es tan metódico y lineal. Hay c. que sienten una atracción espiritual fuerte y directa a seguir al Señor en la CJ, sin tener resuelta de entrada su vocación sacerdotal.

Se distingue entre c. y "prenovicio", siendo el primero el joven que está en una fase inicial de su deseo de entrar, y el segundo, el que ha manifestado una mayor explicitación de entrar y se ha comprometido más establemente con el itinerario vocacional. Los dos son c.

en sentido global: seglares que aún no han entrado en el noviciado.

Aunque en la CJ no existe el "postulantado" como etapa introductoria formal, la experiencia ha mostrado la importancia de establecer un proceso de preparación para la admisión al noviciado. Este proceso es llamado "prenoviciado", y tiene como objetivos: ayudar al discernimiento vocacional del joven que quiere discernir su posible vocación a la CJ; conocerlo y valorar su proceso de crecimiento humano, cristiano y vocacional; ofrecerle los medios necesarios para que conozca la CJ; y establecer un camino vocacional para que pueda ir consiguiendo estos fines.

El prenoviciado es un tiempo en el que los c. e interesados en la CJ confirman su decisión y se preparan para el noviciado. Normalmente dura entre seis meses y un año. Se trata de un tiempo dedicado al conocimiento mutuo entre la CJ y el c., a la experiencia de oración y de acompañamiento espiritual, al conocimiento y vivencia de la fe católica y a la verificación de las verdaderas motivaciones espirituales y de las cualidades humanas y psicológicas necesarias.

1. Modelos de prenoviciado. Hoy día existen cuatro modelos fundamentales de prenoviciado:

1.1 Los c. viven juntos, acompañados por dos o tres jesuitas, de los cuales uno es el responsable inmediato. En este tiempo los prenovicios terminan sus estudios universitarios o realizan alguna actividad profesional, mientras esperan el momento de entrar al noviciado.

1.2 Los c. viven en una comunidad jesuita y trabajan en una obra de la Compañía. Un jesuita de la comunidad es el acompañante espiri-

tual. Durante este tiempo los prenovicios hacen ocho días de Ejercicios Espirituales y se reúnen periódicamente para compartir su experiencia vocacional, acompañados por el responsable del prenoviciado.

1.3 Los c. viven en sus propias familias, fuera de casas y obras de la CJ, terminando sus estudios o trabajando. El responsable del prenoviciado los visita y reúne periódicamente para acompañarles en su discernimiento. Los prenovicios se encuentran frecuentemente para compartir su experiencia personal. Normalmente, hacen Ejercicios Espirituales durante este tiempo, para confirmar su llamada a la Compañía.

1.4 La forma tradicional para admitir a la CJ: los c. son examinados por cuatro jesuitas "examinadores", quienes dan su informe al Provincial, y éste toma finalmente la decisión. Este modelo se da en países donde es difícil hacer el acompañamiento o hay pocos o ningún jesuita. No es un verdadero prenoviciado. Tiende a transformarse en un prenoviciado más o menos formal, por la necesidad que se siente en todas partes de una mayor preparación inmediata para el noviciado.

Nadie puede ser admitido al noviciado sin la adecuada preparación (cf. NC 25; CIC 597 §2). El prenoviciado es una etapa de formación y de crecimiento personal. Debe preparar al c. para que pueda ingresar en el noviciado. Es el período de transición entre la vida secular y la experiencia inicial de la vida en el Instituto. Para hacer el prenoviciado se debe pedir a los c. un mínimo indispensable, mientras que para ingresar al noviciado esto no basta; se requiere la adecuada preparación que les dará el prenoviciado.

2. *Requisitos para hacer el prenoviciado.* Además de otros que son obvios, los requisitos mínimos que se deberían pedir a un c. que quiera iniciar el prenoviciado se pueden reducir a los siguientes: que no sea flojo ni inconstante, sino generoso y con capacidad de tomar decisiones y de llevarlas a cabo sin desanimarse; que no tenga doblez, sino sea transparente, veraz y con rectitud de intención; que sea suficientemente inteligente; que no esté psíquicamente enfermo; que no tenga una gran inmadurez afectiva y sexual; que haya adquirido una experiencia del Dios de Jesús; que tenga deseos y capacidad de servir a los demás; que tenga una auténtica decisión vocacional; que sea un hombre que crea en la comunión, una persona de diálogo y de contacto, que quiera vivir con otros y para otros.

El conjunto de estos elementos nos permite hablar de idoneidad vocacional. Son requisitos esenciales de la vocación. Sin embargo, este conjunto es únicamente condición necesaria de la vocación, pero no es suficiente. Para tener vocación no basta ser humana y cristianamente maduro; falta la llamada del Señor, que siempre es gratuita y libre: "llamó a los que El quiso" (Me 3,13).

Los requisitos anteriores serían los mínimos necesarios para hacer el prenoviciado. Para pasar al noviciado se requiere que exista un avance en algunos de estos puntos. Sin querer ser exhaustivos, es posible citar otros requisitos para pasar del prenoviciado a la etapa siguiente: que se haya mostrado abierto y receptivo en el acompañamiento y formación; que dé signos suficientes de querer seguir un proceso de crecimiento integral; que haya mostrado capacidad de una conviven-

cia fraterna con sus compañeros; que haya logrado una adecuada formación cristiana y una cierta fidelidad en la oración y la eucaristía; que haya tenido, en la práctica, una actitud de servicio y de pertenencia eclesial; que haya sabido realizar adecuadamente las rupturas que exige el seguimiento de Cristo; que haya logrado un conocimiento suficiente de la CJ, etc.

El c. ideal no existe. Existen sólo c. con buenos y santos deseos que, como todos los seres humanos, son sujetos débiles y limitados, marcados por una personalidad y una historia concreta. No se pide a un c. que cumpla enteramente todos estos requisitos de entrada, pero sí que sea capaz de acercarse progresivamente a ellos. El c. debe mostrar que su madurez humana y espiritual está en proceso de crecimiento. Debe mostrar su madurez vocacional en el amor a Jesucristo, en el deseo de imitarlo en todo; también en la austeridad de vida, en la libertad frente a las cosas y al dinero, en la libertad frente a las relaciones afectivas y al sexo, en la disponibilidad de sí mismo y en el deseo del *magis* ignaciano (más abnegación, más oración, más celo apostólico...).

3. *Selección y admisión.* La selección del c. es el proceso que se desarrolla en continuidad con el camino vocacional que está siguiendo la persona, a través del acompañamiento individual y grupal y del discernimiento vocacional, y que resulta en la admisión o no del c. al prenoviciado o al noviciado. Suponiendo que el c. está confirmado en su vocación y con ánimo de seguir adelante, el proceso de la selección se puede dar, en un momento inicial, no institucional, por los signos que encuentran en el itinerario vocacional los acompañantes voca-

cionales. Los jesuitas delegados de pastoral juvenil y vocacional pueden encontrar que un c. a la CJ está preparado o no para iniciar la etapa que llamamos prenoviciado. Le animarán o le harán esperar o desistir según se desarrolle su itinerario vocacional.

La admisión al noviciado es una fase claramente institucional. Es el superior Provincial el que admite después de entrevistar al c. o prenovicio y después de oír a los jesuitas examinadores de la vocación. En algunos casos, se habrá realizado previamente una valoración psicodiagnóstica.

Sobre el admitir a los c. al noviciado, podemos recoger algunos presupuestos ignacianos generales:

- Se debe, como es natural, "cooperar a la moción y vocación divina", pero a la vez "no admitir sino a los que tienen las cualidades que se requieren para este Instituto" [Co 144], evitando el deseo exagerado de admitir gente.

- "Cuanto más dones uno tuviese de Dios nuestro Señor, naturales e infusos, [...] y cuanto más experiencia de ellos hubiese, tanto sería más idóneo para ser recibido en ella" [Co 147].

- "El admitir personas muy difíciles o inútiles a la Congregación, aunque a ellos no fuese inútil ser admitidos [...], nos persuadimos en el Señor nuestro no convenir [...]" [Co 152].

- Cuando no se vea claro el admitir a alguno, "difiérase la respuesta y resolución última por algún tiempo" [Co 193] para examinar más a fondo el caso y encomendar a Dios y probar más al sujeto.

- Los dones externos (nobleza, riqueza, fama...) no son decisivos para admitir en la CJ (cf. [Co 161]). Se deben buscar más bien las dotes

naturales del individuo (cf. [Co 151-159]).

- En el admitir se debe tener más presente el bien de la CJ que el bien de la persona. Por lo tanto, la CJ no debe admitir "sino los que se juzguen útiles para el fin que se pretende" [Co 163], Hay que mirar "que la caridad particular no perjudique a la universal, que siempre debe preferirse" [Co 189].

- Las personas que se acepten para la CJ "no solamente sean probadas a la larga antes de incorporarse a ella, pero aun sean mucho conocidas antes de admitirse a la probación" [Co 190].

- "Cuanto con mayor claridad se procede, tanto más firme esté cada uno en su vocación, y la Compañía, asimismo pueda mejor discernir si conviene que el tal quede en ella para mayor gloria y alabanza de Dios nuestro Señor" [Co 202].

4. *Cualidades de los c. e impedimentos para entrar en la Compañía.* En diversos textos se recogen rasgos o cualidades que deben tener los que son admitidos para jesuitas. En ellos podemos ver reflejada la imagen que debe tener el candidato. En una carta escrita por Polanco, por comisión de S. Ignacio, al P. Urbano Fernández, en junio de 1551, señala que de lo que ha podido entender de la mente de nuestro Padre y de su modo de proceder:

- "... desea sujetos que sean para algo, con vigor y aptitud natural, o para letras y ejercicios de ellas, o para ayudar en obras pías exteriores, y que no les falte industria para lo uno o lo otro";

- "Querría que fuesen salidos de niños [...] y que fuesen comúnmente de honesta apariencia exterior, por la conversación que en nuestro Instituto y modo de vivir se requiere con prójimos; y así no se

contenta de personas de mala presencia exterior, si no tuviesen otros raros dones de Dios con que recompensasen éste";

- "Personas duras de cabeza, y que inquietan a otros y los perturbaban, aun en cosas mínimas, no los suele sufrir";

- "Personas que no son hechas, como mancebos, no quiere aceptarlos si son mal sanos corporalmente. Con letrados y personas de especial prudencia sufre más la falta de salud; porque los tales, medio muertos ayudan" [Epp III, 499-503].

Otros rasgos más espirituales que se recogen en la misma carta, en los ya admitidos y hacia los que debe mirar el c, son: la plena obediencia de ejecución y entendimiento; la abnegación interior de la honra y estima de sí mismos más que la mortificación externa; procurar hallar a Dios en todas las cosas; resignación de sus propias voluntades; indiferencia para todo lo que les fuere ordenado; intención recta de buscar la gloria de Dios y la ayuda de las ánimas; más importante es que se aprovechen en las virtudes que en las letras, cuando hay colisión entre las dos (cf. [Ibid]).

Antes de presentar la descripción de las cualidades requeridas en el c. para ser admitido a la CJ, según las *Constituciones*, es conveniente recordar dos preámbulos: uno, sobre el fin de la CJ y otro, sobre los diversos modos de ser recibido. Por un lado, "el fin de esta Compañía es no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, mas con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los prójimos" [Co 3]. La vocación a la CJ es una vocación apostólica; en ella se entra "para bien y fielmente sembrar in

agro dominico y evangelizar su divina palabra" [Co 30]. Por otro lado, una singularidad de la CJ es que no todas las personas que en ella entran se reciban de la misma manera. Unas se admiten para hacer, después de la probación, la profesión solemne de cuatro votos (cf. NC 119), otras para coadjutor espiritual o temporal, otras para ser escolares, y finalmente otras indiferentemente para lo que después se vea que son más idóneas (cf. NC 6; [Co 10-15]). Hoy no se admite a nadie para hacer los votos de coadjutor formado inmediatamente después de hacer las pruebas de noviciado.

Podemos presentar al mismo tiempo las cualidades positivas requeridas en los c. y los impedimentos y defectos, ya que se iluminan mutuamente. Y para ello, las *Constituciones* distinguen dos clases de criterios o normas: generales y particulares.

La norma general es que, cuando se trata de incorporar a la CJ, la caridad exige que no se admitan más que los que se juzguen útiles al fin del Instituto (cf. [Co 163]). En la idoneidad para el fin del Instituto puede haber grados. "Cuantos más dones uno tuviese de Dios nuestro Señor, naturales e infusos, para ayudar en lo que la Compañía pretende de su divino servicio", más idóneo será [Co 147], y "más conveniente para esta Compañía" [Co 161]. Es verdad que algunos impedimentos "excluyen del todo" (cf. [Co 164-175]) o "necesariamente" (cf. [Co 146]). Los impedimentos que se consideraban invalidantes en las *Constituciones*, ahora son prohibiciones de admitir sin licencia del P. General (cf. NC 27-28). Pero no todos los impedimentos tienen ese carácter absoluto. Otros impedimentos hacen sólo que el c. sea menos idóneo (cf. [Co 177-189]);

y pueden a veces compensarse con "algunas singulares virtudes y dones de Dios" (cf. [Co 186-187.178]).

Las normas particulares comienzan refiriéndose a los c. que se admiten como coadjutores temporales (cf. [Co 148-151]) y pasan después a los que se admiten para el ministerio espiritual (cf. [Co 153-162]). Las cualidades de los que se reciben por coadjutores en cosas temporales están determinadas por el fin que mueve a admitirlos, que es "la necesidad de que sean aliviados para ejercitarse en cosas de mayor servicio de Dios nuestro Señor los que trabajan en su viña, o estudian para después trabajar en ella" [Co 149]. Estas cualidades deberían ser: "cuanto al ánimo, de buena conciencia, quietos, tratables, amadores de la virtud y perfección, inclinados a devoción, edificativos con los de casa y fuera de ella, contentos de la suerte de Marta en la Compañía y aficionados al Instituto de ella y deseosos de ayudarla a gloria de Dios nuestro Señor" [Co 148]. Ignacio aconseja no admitir por coadjutor temporal a quien tuviese afición al estudio o al sacerdocio. Estaría toda la vida inquieto (cf. [Co 150]). Esto hay que entenderlo declarado conforme a las *Normas Complementarias* sobre la formación de los hermanos, para que adquieran la conveniente formación teológica y la formación adecuada en su oficio (cf. NC 81.98.243). El coadjutor temporal debe tener la salud, fuerzas y habilidad que exigen los oficios (cf. [Co 150.305]). Aunque en esto pueda haber variedad según los oficios (cf. [Co 433.591]).

5. Criterios particulares para la admisión.

Se dan también unos criterios particulares con las cualidades de los que se reciben para que "sirvan

en las cosas espirituales" [Co 153], es decir, para ayudar espiritualmente a los prójimos:

5.1 El candidato debe tener intención recta, "no mezclada con humanos diseños" [Co 180], y deseos "de toda virtud y perfección" [Co 156].

5.2 El carácter misionero del Instituto requiere fortaleza y constancia para llevar adelante, a pesar de las dificultades, Jas empresas del divino servicio (cf. [Co 156]), y no es para ánimos inconstantes, débiles o apocados (cf. [Co 181]). La inconstancia que puede suponer el abandonar una orden religiosa para entrar en otra, es una de las razones por la que no se admiten a los que han sido religiosos (cf. [Co 27.171-172]; cf. modificaciones según NC 27-28); porque "cada buen cristiano debe estar firme en la su primera vocación" [Co 30].

5.3 La conversación que los de la CJ tienen con los prójimos, exige un ánimo "quieto" [Co 156], es decir, no agitado por "pasiones que parezcan indomables, o hábitos de pecado de que no se espere mucha enmendación" [Co 179].

5.4 Los trabajos del apostolado itinerante exigen también salud y fuerzas corporales (cf. [Co 159.185]) y edad conveniente, que no sea, al entrar, ni muy tierna, ni muy cargada (cf. [Co 160.185.187]; NC 28.24). Hoy se entienden estos extremos entre los diecisiete y cincuenta años.

5.5 El fin de la CJ (cf. [Co 30]) requiere "suficiencia de buenas letras" ([Co 109]; cf. NC 26.91). El c. debe tener "doctrina" (o saber teológico), y doctrina que sea "sana" (u ortodoxa) [Co 154]. "Quien fuese sospechoso de alguna opinión errónea en cosa que toca a la fe católica, cierto es que no debe ser admitido

durante tal sospecha" [Co 24]. Si no hubiese hecho aún sus estudios, deberá al menos tener las dotes intelectuales y la habilidad necesaria para conseguir una tal doctrina (cf. [Co 154-155.183]).

5.6 En la vida apostólica, sin embargo, no basta el saber, "es de desear la gracia de hablar, tan necesaria para la comunicación con los prójimos" [Co 157].

5.7 Otra exigencia de la vida apostólica es la prudencia. A la ciencia especulativa del c. debe añadirse la discreción en la vida práctica. Si se trata de jóvenes inexpertos, deben al menos mostrar "buenjuicio" con que puedan ir adquiriendo esa discreción (cf. [Co 154]).

5.8 El oficio de evangelizar con la divina palabra exige también la credibilidad. Ésta es la que hace excluir a Jos que "por algún tiempo se han apartado del gremio de la Iglesia" por apostasía de la fe, herejía o cisma (cf. [Co 22.165-167]; NC 27-28) y a los que han sido homicidas o tienen mala fama por haber cometido "pecados enormes" (cf. [Co 25.168-170]; NC 28).

5.9 En la misma línea de la mayor aceptación de parte de aquellos que son evangelizados, hay que poner la cualidad de la "honesta apariencia" [Co 156]. Sin exagerarla y viéndola en contraste con los defectos que excluyen, no se trata más que de evitar que se admitan personas con "fealdades o faltas notables, como son corcovas y otras monstruosidades", porque estas cosas pueden ser inconvenientes para el sacerdocio, y no ayudan a la edificación del prójimo [Co 186]. La irregularidad por defecto de quienes por alguna deformidad física no podían decentemente desempeñar su ministerio, ya no existe en el

nuevo Código de Derecho Canónico (CIC 1041).

5.20 La misma edificación y "miramiento que no se tome ocasión de escándalo" es lo que impide que se admita a los que tengan deudas u otras obligaciones civiles (cf. [Co 185.188]).

5.11 Los dones externos de nobleza, riqueza y semejantes, aunque no son necesarios, hacen más idóneo al que tiene las otras cualidades; porque el haber dejado todo eso por el Evangelio hace más claro el testimonio de la fe y de la vocación.

5.12 Vivir la vida apostólica desde el cuerpo de la CJ es lo que determina que no se reciba a ninguno que sufra de enfermedad mental (cf. [Co 29.175]), pues "sería notable perjuicio de la misma Compañía" [Co 30]; y el que sean menos idóneos para ella los duros de cabeza, porque "la dureza notable en el propio sentir, que en todas Congregaciones es muy trabajosa" [Co 184].

La selección de los c. requiere, además del conocimiento de estas normas o criterios con que se ha de hacer, el conocimiento concreto de los individuos que han de ser seleccionados. Hay que "entender sus partes [cualidades] y vocación" [Co 142]. Es un conocimiento de la vocación que no se obtiene sin una mutua información: el c. se informa de las cosas de la CJ, y ve si responden a sus íntimas aspiraciones espirituales, y la CJ toma información de él en el Señor nuestro (cf. [Co 190]). Este es el objetivo de la Primera Probación, antes del noviciado propiamente, que dura entre doce y veinte días, y en la que los candidatos de la CJ viven en un cierto "apartamiento" de los demás (cf. [Co 190-191]; NC 31).

Se podría pensar que se reciben en la Primera Probación fácilmente

a cuantos vienen con deseos de ser jesuitas. Pero no es así, ya que se puede recibir a los que "claramente se viesen ser idóneos para servir a Dios nuestro Señor en esta Compañía" [Co 192]. Si, al contrario, se ve que no lo son, se habrán de despedir, aunque "ayudándolos con consejo, y lo más que la caridad dictare" [Co 192].

5.23 Los casos dudosos. Estos no se han de recibir en seguida en la Primera Probación. Después de ver si existe alguno de los impedimentos, y de presentar al c. "la sustancia de nuestro Instituto y experiencias y dificultades" -prácticamente los capítulos primero y cuarto del Examen general-, se debe diferir por algún tiempo la respuesta de admitirle o no. Y esto, aunque él muestre voluntad eficaz de entrar en la CJ, "para vivir y morir en ella", sin la cual nadie debería admitirse a la primera probación [Co 193].

El motivo de la dilación de la respuesta es doble. Primero, que se pueda mirar la cosa y se pueda encomendar a Dios nuestro Señor y hacerse diligencias convenientes para conocer mejor la vocación del candidato. Segundo, que se pruebe su constancia (cf. [Co 193]).

Las diligencias que se pueden tomar para conocer mejor la vocación del c. son varias: un examen sumario (cf. [Co 146.196]); que, además del examinador, traten con el c. otros señalados por el superior; informarse de personas de fuera que lo conozcan; frecuentar libremente la confesión para que el confesor pueda confirmarle o disuadirle en su propósito; ponerle en Ejercicios Espirituales (cf. [Co 196]).

6. *Examen de la vocación.* La CJ, antes de admitir al c, tiene que conocerlo. Después de haber pregun-

tado al c. por sus datos personales (cf. [Co 34]) se le pide información en torno a tres puntos principales:

6.1 *La familia*: reputación moral, ambiente cristiano, condición social, necesidad que eventualmente tenga de él, número de hermanos... (cf. [Co 36-39]).

6.2 *El mismo c. y las circunstancias de su vida*: posibles vínculos de promesa de matrimonio (cf. [Co 40-41]), o de deudas u otras obligaciones (cf. [Co 42]), instrucción y habilidades (cf. [Co 43]), salud (cf. [Co 44]), si tiene órdenes eclesiásticas (cf. [Co 45]), vida de piedad (cf. [Co 46]), disposición a dejarse guiar en materia de opiniones propias, de escrúpulos y dificultades espirituales (cf. [Co 47-49]).

6.3 *La vocación*: deseos de dejar el mundo y de determinación de entrar en la CJ (cf. [Co 50-52]). En el examen de la vocación se procede de lo más general a lo más particular, de la vocación a la vida religiosa a la vocación específica a la Compañía. Se pregunta sobre la determinación a abrazar la vida religiosa en general, que se define así: "dejar el sáculo, y seguir los consejos de Cristo nuestro Señor" [Co 50]. Se le pregunta por las señales de tal determinación, constancia y motivos.

Sobre la vocación específica a la CJ se hacen al c. tres preguntas: 1) "Si tiene determinación deliberada de vivir y morir *in Domino* con esta y en esta Compañía de Jesús, nuestro Criador y Señor"; 2) de cuándo acá tiene esta determinación; 3) por quién ha sido movido. Si el c. hubiese sido movido a entrar por alguno de la CJ, pide Ignacio que se le dé tiempo para reflexionar más ante Dios sobre su vocación. De lo contrario, en tiempo de tentación fácilmente podría dudar de su autenticidad (cf. [Co 51]).

Hay tres claves espirituales en las que Ignacio insiste en el examen de la vocación: claridad, indiferencia y estabilidad. Ignacio quiere que se proceda con sinceridad absoluta y claridad. Claridad de parte de la CJ con el c, y de parte del c. con la Compañía: "porque de una parte y de otra se proceda con mayor claridad y conocimiento en el Señor nuestro" [Co 18]. La disposición de ánimo que principalmente requiere Ignacio en los que entran es la indiferencia. No quería que la CJ tomase una determinación en la admisión de los c. a las diversas acepciones de la misma vocación y misión, hasta ver claro y conocer sus dones naturales, sus carismas o gracias sobrenaturales (cf. [Co 15]; NC 6). También, otro motivo más importante que apoya esa indiferencia, es "la mayor humildad y perfección" del candidato [Co 111]. La tercera nota relevante en el examen de la vocación es la estabilidad. Quiere Ignacio que ya al entrar, venga el c. con "determinación deliberada de vivir y morir [...] con esta y en esta Compañía de Jesús" [Co 51].

Adrián LÓPEZ GALINDO, SJ

? *Admisión, Determinación, Dimisión, Discernimiento, Elección, Examen de candidatos, Formación, Fórmula del Instituto, Impedimento, Noviciado, Vocación.*

Bibl.: AA. VV., *Guía Vocacional da Companhia de Jesús no Brasil. Orientações e subsídios, hoje*, Sao Paulo 1986; ALDAMA, A. M^o DE, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1981; ARRUPE, P., "Sobre la promoción de vocaciones (11.VII.73)" en *La identidad*, 319-326 (AR XVI [1973] 102-109); CONGREGACIÓN GENERAL 34, "La promoción de vocaciones (d.10)"; CORELLA, J., "Introducción a la Primera Parte de las Constituciones", en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./CORELLA, J./GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 93-104; ID., "¿Una pasatorial vocacional en las Constituciones?", CIS

22 (1991) 104-111; CURIA PROVINCIAL DE ESPAÑA, *Orden Nacional de Formación*, Compañía de Jesús, Madrid 2001, 24-37; D'SOUZA, L., "Características ideales de un candidato según los documentos de la Compañía", *InfSJ* 63 (1997) 147-153; IPARRAGUIRRE, I., *Espíritu de San Ignacio de hoyóla*, Mensajero, Bilbao 1958; KOLVENBACH, P.-H., "Sobre la promoción de vocaciones (29.IX.1997)", *AR* 22 (1997) 158-161; ROYÓN, E., "El prenoviciado: una experiencia de selección, discernimiento y preparación de candidatos", *CIS* 12 (1981)86-99.

CÁRCELES

2. *San Ignacio preso y "legislador" pionero de la ayuda a los presos.*

Ignacio de Loyola, desde los primeros tiempos de su conversión, padeció persecuciones e incluso estuvo preso en Alcalá de Henares y en Salamanca. Estas experiencias y el mensaje evangélico en favor de los presos y los pobres (*Mt* 25, 26-27) influyeron en la postura que él adoptó y quiso adoptasen los jesuitas respecto a los condenados a privación de libertad. Ya la primera *Fórmula del Instituto*, aprobada por Paulo III en 1540, incluye una referencia a este campo de trabajo apostólico: "Todo el que quiera militar para Dios bajo el estandarte de la cruz en nuestra Compañía [...], se emplee en la pacificación de los desavenidos, el socorro de los presos y de los enfermos en los hospitales [...]" (*FI, MCo* I, 375-382.373-383). Las *Constituciones*, al hablar de los ministerios preferentes, preceptúan: "En las obras de misericordia corporales también se emplearán, cuanto permitieren las espirituales que más importan, y cuanto sus fuerzas bastaren, como en ayudar los enfermos [...]; así mismo en hacer por los pobres y prisioneros de las cárceles lo que pudieren por sí, y procurando otros lo hagan" [*Co*

650]. El *Epítome* traduce al latín estas líneas, casi literalmente (cf. *Epítome* 679). El Provincial, cuando visita anualmente las casas de su provincia, en la cuenta de conciencia debe preguntar a los subditos (Reglas, cap. XIV, n° 25) si visitan y atienden regularmente a los presos en las cárceles.

Varias cartas escritas desde Roma, por Ignacio o en su nombre, piden que se ayude a los privados de libertad. Por ejemplo, Ignacio escribe en este sentido a Fabro en el año 1545 (cf. [*Epp* XII, 221]). También a los jesuitas que van a Alemania: "empléense en las obras piadosas que más se ven, como de hospitales y cárceles y socorro de otros pobres" [*Epp* XII, 239-242] y a Juan Pelletier S.J. (cf. [*Epp* III, 542-550]), etc. En estas cartas muestra su afecto hacia los presos por ver en ellos a los pobres, como también los PP. Arrupe y Kolvenbach en nuestros días (Beristáin/Martini 1993,13.76).

La CG 31 pide "que los jesuitas, cuando se presente ocasión, hagan lo posible para [...] ofrecer ayuda espiritual a los hospitales y a las cárceles [...]" (CG 31, d11, 3). La siguiente CG recuerda la *FI* de Julio III (cf. F50): "la Compañía es instituida para socorrer y servir con obras de caridad a los presos de las cárceles..." (CG 32, d4, 17). Las dos últimas CC GG repiten las citas y formulaciones tradicionales a favor de nuestros trabajos con los pobres y los presos, pero omiten las palabras "presos" y "cárceles" (cf. CG 33, di, 31.41; CG 34, d26,12.29).

2. *Los jesuitas atienden a los presos y humanizan las prisiones.* Desde los inicios de la CJ, en todos los tiempos y países, muchos jesuitas se han dedicado en atender -espiritual y materialmente- a los privados de libertad (y a los condenados

a muerte). Ya en vida de S. Ignacio, sus compañeros prestaban especial importancia a ese ministerio, por ejemplo, Pedro Canisio y J. A. de Polanco (cf. *Chron* I, 577-579) *Litt Quad* I, 574, II, 114-117). Durante los siglos siguientes, muchas *cartas anuales* a Roma informan del gran fruto espiritual que obtienen los dedicados a asistir a los condenados a la última pena y a los internados en prisiones, galeras, colonias penales, etc. En Roma, Genova, Sevilla y otras ciudades, insignes jesuitas fundaron y dirigieron asociaciones de seglares que se preocupaban de las necesidades de los presos y recogían limosnas para atenderles (Pagua 93ss.167.182ss.193). Entre los muchos jesuitas que trabajaban en este campo merecen especial mención: en España, Pedro de León, que atendió desde 1578 hasta su muerte (en 1632) a centenares de internos e internas en la cárcel Real de Sevilla y escribió su libro *Grandeza y miseria en Andalucía*; en Alemania, Friedrich von Spee (1551-1635), capellán penitenciario, autor de su *Cautio criminalis* (1631), que tanto convulsionó la sociedad y tanto contribuyó a mejorar radicalmente el futuro sistema penitenciario y derecho penal; y en Italia, Pietro Ferraguto (1586-1656), que se esforzó para evitar los malos tratos a los presos, atendió a los condenados a muerte y fundó la Congregación de los Abogados para defender gratuitamente a los presos carentes de recursos económicos.

Sobre estos logros de numerosos jesuitas durante los siglos XVIII, XIX y XX, brinda selecta información el libro *Capellanías penitenciarias* (cf. Beristáin/Martini 1993), que refleja los ministerios de los jesuitas en África, Argentina, Bélgica, España, EE.UU., Francia, Holanda, Italia, Jamaica, Japón,

México (Islas Marías), Paraguay y Reino Unido. Actualmente, en numerosos países hay jesuitas que atienden a los presos y presas material y espiritualmente (confesiones, sermones, ejercicios espirituales, etc.) y escriben para criticar y humanizar el sistema penitenciario en general. Por ejemplo, los españoles José Agustín Pérez del Pulgar y Ramírez de Arellano (*DHCJ* III, 3094), F. J. Peiró (*DHCJ* III, 3073) y Jaime Garralda (con sus colaboradores de *Horizontes Abiertos*); los franceses J. Vernet y Stéphane Lesaffre; el alemán Eugen Wiesnet, así como los norteamericanos (Anderson/Hogan/Kane 1985). También actualmente, en muchos países, centros docentes (Bogotá, Madrid, México, Valencia, etc.) y revistas de la CJ colaboran con las capellanías en prisiones (Klein 2003, 237).

3. *Prisioneros en las casas de la Compañía de Jesús*. Hoy se empieza a conocer públicamente (aunque todavía sólo en ámbitos reducidos) que ha habido c. para algunos jesuitas, dentro de nuestras casas. Hasta hace pocos años, generalmente se negaba esta realidad. Modernas investigaciones constatan y hacen pública su existencia (cf. Ruiz Jurado, *DHCJ*, I, 649 s. y Rivera Vázquez 1989, 553).

Ya en tiempos de S. Ignacio, y más después de su muerte, había jesuitas privados de libertad ambulatoria en nuestras casas, sometidos a un régimen parecido al de los sancionados en las tradicionales instituciones religiosas. La primera CG (Roma, 1558) planteó al recién elegido General, Diego Laínez, la existencia de c, pero dejando el asunto a su arbitrio (*Institutum S.I.* 2: 183, 528). Dos años después, el Provincial de Andalucía, Bartolomé Bustamante, escribió a Laínez que

ante algunos jesuítas desobedientes podría fácilmente curarse su desobediencia "con tenerle dos horas en un cepo, y aun con solo saber que le hay [...]" (*ARSÍ Hisp* 141 54V). El año 1564 Laínez respondía a Antonio Araoz que cuando se juzgare convenir se hiciese "en una cámara, sin grillos ni nombre de cárcel, como acá se usa" (*Ibid.* 7: 588). Los Generales Mercuriano, Aquaviva y Vitelleschi escribieron cartas que respondían a jesuítas encarcelados por largo tiempo, acusados de infracciones graves, como escándalo, agresión a un superior, fuga, etc. Hasta bien entrado el siglo XVII se sabe de un buen número de jesuítas encarcelados en distintos lugares de las provincias de Portugal (1570-1572), Andalucía (1575-1579), Castilla (1630-1653). Desde el siglo XVIII no hay resto alguno de estas penas carcelarias, ni en la legislación ni en el uso de la Compañía.

Pocas fuentes informan acerca del régimen en estas nuestras prisiones. Copiamos a continuación algunas líneas del "Memorial del uso y modo de Cárceles que hay en esta Provincia y de los inconvenientes que pueden tener", escrito por Agustín de Quirós, S.J., Rector que era en Granada, el año 1608 (Juan de Mariana 1768, 281): "El modo que algunos superiores usan con algunos en este género de Cárceles, es, quitarles la sotana y bonete y medias calzas, para que los grillos, que suelen ser pesados, como los de Córdoba, estén a raíz de la carne, la cama con alguno ha sido una tabla o zarzo con alguna frezada [...] la comida y bebida por tasa, con algún medio pan bazo a medio día, media porción de carne de las piltrafas que sobran; un poco de agua: a la noche el mismo pan con menos carne, y el pan es mas moderado a la noche. Los días que ayu-

nan a pan y agua, que fueron gran parte del tiempo que estuvo preso Juan Solano, dos cada semana [...] desde el primer día que le prenden [...] comienzan con ayunos, con disciplinas, con quitarle la cama, comida y vestido [...] a algunos se les dan estos tormentos de hambre y sed por días [...] es tormento riguroso, y dañoso a la salud, como se vio que Cristóbal y Solano ambos enfermaron". Hoy, esta severidad puede extrañar a algunos, pero no tanto si se cae en la cuenta de la cultura de aquel tiempo y que quizá el Rector de Granada exagera en algún aspecto.

4. *Evolución progresiva, humanitaria y victimológica.* En resumen, desde su inicio, la CJ ha escuchado, comprendido y atendido a los pobres, a las víctimas y, en concreto, a los presos, con notable aprovechamiento espiritual pues -como explica K. Rahner- la prisión, a pesar de su inhumanidad, puede ser un camino para encontrar a Dios. Hoy, no pocos jesuítas, atentos a la imparable evolución humanitaria (cf. CG 32, d12, 4), estudian e introducen en sus obras de misericordia la innovadora ciencia victimológica (cf. Beristáin 2000 y Sobrino 1999). Así, Philippe Landenne (interno voluntario tres meses en la prisión suiza de Bellechasse) argumenta la urgencia de atender más radical y generosamente a las víctimas de los delincuentes presos (cf. Landenne 1999, 212-232); y, de modo semejante, nuestra colaboradora en el Centro Social de los Jesuítas de la *Sophia University* (Tokio), Sister Helen Prejean, confiesa avergonzada -como describe en su libro *Pena de muerte*, que sirvió de base para la película de igual título- su inconsciente olvido de las víctimas directas e indirectas (cf. Prejean 1996, 362.373-379).

Cada día más jesuitas saben que para atender cristianamente a los presos urge asignar más protagonismo a las víctimas en política criminal, social y penitenciaria. Hoy resulta exigible que nuestro modo de proceder supere la parábola del Buen Samaritano (la mera asistencia médica, económica, etc.), avance un paso adelante y acoja el mensaje vétero y neotestamentario que glorifica al Siervo Sufriente -a la víctima- (cf. CG 34, d2, 13), le ensalza por sus sufrimientos-victimaciones (cf. *Is* 51ss.) y le exalta por su abatimiento (*Flp* 2, 9). De acuerdo con esta hermenéutica bíblica y victimológica, se ha de atender preferencialmente a las víctimas más que a los victimarios presos (Beristáin 2001). Se ha de reconocer a aquéllas su rol de agentes sociales axiológicos, también en las instituciones privativas de libertad (en Bélgica, equipos de especialistas facilitan la entrevista, dentro de la prisión, de algunas víctimas con sus victimarios, con miras a lograr la mediación y otros fines humanitarios). También, en este sentido, las Naciones Unidas proclaman la insuficiencia de indemnizar a las víctimas y la necesidad de homenajear a muchas de ellas, sobre todo cuando se trata de terrorismo y sus macrovíctimas. Son pebeteros ígneos que abren caminos de nuevos derechos humanos. Son prototipo de las "personas para los demás" que deseaba Pedro Arrupe.

Antonio BERISTÁIN, SJ

/ Alcalá de Henares, *Consolar, Fe-Justicia, Fórmula del Instituto, Inserción, Marginación-exclusión, Ministerios, Salamanca, Socorro.*

Bibl. Fuentes: *MCo* I, 267; *MI Scripta* I, 418; *MNad* V, 88.863; **Secundaria:** AICARDO, J. M., *Comentario a las Constituciones de*

la Compañía de Jesús, II, Blass y Cía, Madrid 1919-1932, 795-797; ANDERSON, G., *Who is the Prisoner? A Better Christian Response* (Hogan, E./ Kane, J., eds), New Orleans 1985; ID., "Jesuits in Jail, Ignatius to the Present", *SSJ* 27 (1995); BAUMGARTEN, R. M., *Ordenszucht und Ordensstrafrecht: Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft Jesu besonders in Spanien*, I, Traunstein 1932; BERISTÁIN, A., "Jesuiten und Dienst an Gefangenen" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 404-424; ID., *Victimología Nueve palabras clave*, Tirant lo Blanch, Valencia 2000; BERISTÁIN, A./ MARTINI, C./ NEUMAN, E., *Capellanías penitenciarias. Congreso Internacional de jesuitas y colaboradores*, Instituto Vasco de Criminología, San Sebastián 1993; FERNÁNDEZ-MARTOS, J. M., "Tejiendo reconciliaciones en las cárceles", *Man* 77 (2005) 153-160; KLEIN, N., "Seelsorger für die Bedrängten", *Orientierung* 67 (2003) 237-238; LANDENNE, PH., *Résister en prison. Patiences, Passions, Passage*, Lumen Vitae, Bruxelles 1999 ; LEÓN, P. DE, *Grandeza y miseria en Andalucía. Testimonio de una en crucijada histórica (1578-1616)* (Herrera Puga ed.), Granada 1981; MIR, M., *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, Jaime Ratés Martín, Madrid 1913; PAGUA, V., *La Pietá dei carcerati. Confraternite e societa a Roma nei secoli XVI-XVII*, Edizioni di Storia e Lett., Roma 1980; PREJEAN, H., *Pena de muerte*, Ed. B, Barcelona 1996; RIVERA VÁZQUEZ, E., *Galia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, Conde de Fenosa, La Coruña 1989; SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999; WOLFF, P., "Ignace en prison", *Christus* 30 (1983) 368-373.

CARDONER

2. *Fuentes y contexto.* El Cardoner es el nombre de un pequeño río de régimen exaltado (seco en verano y caudaloso en otoño) que pasa por la ciudad de Manresa, poco antes de juntarse al Llobregat, del que es afluente. Su recorrido desde las montañas prepirenaicas hasta perder su nombre es de 89 km. Sus

aguas acaban desembocando en el Mediterráneo, en los límites de Barcelona. El nombre parece provenir del verbo "cardar", que es el trabajo de airear la lana recién esquilada. Pero no es por este trabajo hecho a sus orillas, ni por sus aguas caudalosas, que son escasas, ni tampoco por la belleza de sus fuentes, que son pocas, por lo que es conocido, sino por otro "negocio que le sucedió allí" (*FN* 1,610) a Ignacio, haciendo que otras aguas y otras fuentes brotaran de su interior mientras lo contemplaba.

Sabemos ciertos detalles de esta experiencia porque está narrada en el texto autobiográfico de González de Cámara: "Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se juntó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no es que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de las letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las junte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola" [*Au* 30].

Este episodio también está referido por algunos de los jesuitas de la primera generación, lo cual

pone en evidencia que S. Ignacio habló de él en su círculo más íntimo y los primeros compañeros supieron captar su trascendencia. Así, Laínez lo menciona en sus breves notas sobre la vida de Ignacio: "Al cabo de cuatro meses [de llegar a Manresa], repentinamente, si bien me acuerdo, cabo un agua o río o árboles, estando sentado, fue especialmente ayudado, informado e ilustrado interiormente de su divina Majestad, de manera que comenzó a ver con otros ojos todas las cosas, y a discernir y probar espíritus buenos y malos, y a gustar de las cosas del Señor, y a comunicárselas al próximo en simplicidad y caridad, según que de El las recibía" (Carta a Polanco de 1547, *FN* I, 80).

También lo menciona Polanco (cf. *FN* II, 526), siguiendo muy de cerca el texto de Laínez, y Nadal varias veces se refiere a él en sus pláticas (cf. *FN* II, 152-153.240). Sin embargo, varía en ellos el momento de situar tal experiencia en el proceso espiritual vivido por Ignacio en Manresa. En la *Autobiografía* (relato de González de Cámara), la llamada "Iluminación del Cardoner" es colocada como culminación de todo un proceso de transformación desde su primera conversión en Loyola y su llegada en estado bruto a Manresa. En cambio, los textos de Laínez y Polanco la sitúan sólo en el cuarto mes de su estadía en Manresa, antes de la crisis de los escrúpulos. Estas diferencias tienen su importancia a la hora de comprender los dinamisismos del Espíritu. El énfasis que se pone en el carácter transformador en el texto autobiográfico, hace que podamos identificarla con esa categoría de experiencias calificadas de "fundantes", en cuanto que marcan un antes y un después en la vida de

las personas que las han vivido. La explicitación de ello es palpable: "Le parecían todas las cosas nuevas". Precisamente esto es lo propio de las experiencias fundantes: su capacidad de engendrar un nuevo estado de conciencia. El mismo Cámara hizo una anotación al margen: "Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto que antes tenía". Según esto, no cabe que a continuación de tal experiencia Ignacio pasara por la noche de los escrúpulos, tal como parecen sugerir los escritos de Laínez y Polanco, porque pertenece a un estadio más primitivo ya superado.

Cuando nos limitamos a subrayar el carácter repentino y discontinuo de una experiencia de Dios tenemos la impresión de que la fenomenología mística es anárquica. Que sea gratuita no significa que sea arbitraria, sino que responde a ocultos procesos que se han fraguado previamente y que en un momento determinado tienen su eclosión. De aquí que nos inclinemos por la cronología que aparece en la *Autobiografía*, donde se pueden distinguir tres etapas de un proceso de transformación: una primera, de purificación activa y querida, en clima de consolación; una segunda, de purificación pasiva, en clima de desolación; una tercera, de carácter iluminativo-unitivo, en cuya culminación se sitúa la experiencia del Cardoner.

2. *Etapas del proceso de transformación.* 2.1 *Euforia autocentrada.* La primera etapa del tiempo de Manresa comienza con gran entusiasmo y alegría, pero con ceguera. Ambas (euforia y ceguera) van juntas, en una fase primitiva e inmadura de autocentramiento. El

peregrino llega a Manresa con el peligroso fervor del neoconverso. El relato autobiográfico hace notar "cómo nuestro Señor se había con esta ánima que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese" [Au 14]. Se mencionan dos episodios que manifiestan esta ceguera en los comienzos de su conversión: su encuentro con un musulmán con el cual discuten sobre la virginidad *postpartum* de María (cf. [Au 15.16]), y los vestidos que dará a un mendigo tras su vela de armas en Montserrat (cf. [Au 18]). En los dos casos, Ignacio actúa desde su propio impulso autocentrado, sin tener en cuenta el punto de vista ni situación del otro. En el caso del musulmán, su encuentro con el peregrino podría haberle costado la vida, mientras que al segundo le valió unos bastonazos por parte de los alguaciles porque pensaron que aquellos ricos vestidos los había robado. Cuando llega a Manresa, sigue marcado por esta euforia autocentrada, precipitándose en darse a grandes penitencias y largas oraciones, comportamiento probablemente ligado al período más eremítico. Se dejó crecer los cabellos y las uñas, ayunaba, no comía carne ni bebía vino (cf. [Au 19]), hacía siete horas diarias de oración, levantándose a medianoche (cf. [Au 23])... Toda su energía psíquica estaba concentrada en conquistar una imagen de santidad que él mismo se había trazado.

2.2 *La noche de los escrúpulos.* Pero pronto entrará en una segunda fase, la crisis de los escrúpulos, que se podría identificar como una "noche oscura del espíritu", en cuanto no es una purificación activa ni elegida, sino padecida involuntariamente. La obsesión del pe-

regirino de haber confesado mal sus pecados pasados (cf. [Au 22.25]) no es más que el reverso autoacusador de su propio narcisismo. Su auto-centramiento le atenaza por delante forzándole a desproporcionadas penitencias, y al mismo tiempo le acusa por detrás recriminándole por su pasado. Encerrado en su propio infierno, querrá liberarse, hasta el punto de que "le venían muchas veces tentaciones, con grande ímpetu, para echarse de un agujero grande que su cámara tenía y estaba junto del lugar donde hacía oración" [Au 24]. Sólo cuando es capaz de rendirse y abandonarse, siendo capaz incluso de humillarse yendo "en pos de un perrillo para que me dé remedio" [Au 23], Dios podrá actuar en él. Algo de este grito desgarrador -que es, a su vez, liberador- está recogido en el proceso de los *Ejercicios*, cuando al final de la Primera Semana se propone considerar: "con exclamación admirativa y crecido afecto [...] cómo todas las criaturas me han dejado con vida y conservado en ella [...]; cómo los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre penar en ellos" [Ej 60]. Sólo abandonándose de este modo, en este estado de radical agradecimiento y obertura, Ignacio podía acceder al siguiente estado.

2.3 *Periodo de "invasión mística"*. El tercer tiempo del peregrino en Manresa ha sido calificado de "invasión mística" (cf. de Guibert 1955, 40). La descripción de las gracias recibidas viene precedida por un comentario: "En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que un maestro de escuela a un niño, enseñándole" [Au 27]. La niñez representa la disposición de

receptividad y acogida, opuesta a la autosuficiencia. Ignacio fue desarmando su ego, pasando del "hacer" al "dejarse hacer", de caballero conquistador a criatura conquistada. Todo ello evoca la condición evangélica para recibir la revelación: "Te bendigo, Padre, porque has ocultado estas cosas a los sabios y entendidos y las has revelado a los pobres y sencillos" (Mí 11, 25), o a la niñez que es puerta para entrar en el reino de los Cielos (cf. *Me* 10,15).

Asentado este estado de receptividad, el relato autobiográfico señala cuatro gracias místicas antes de llegar a la experiencia mayor del Cardoner. En primer lugar se menciona una comprensión de la Trinidad: "Se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer" [Au 28]; en segundo lugar, una comprensión imaginativa de la Creación: "Se le presentó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían unos rayos, y que de ella hacía Dios lumbre" [Au 29]; en tercer lugar, la percepción espiritual de la presencia de Jesucristo en la Eucaristía [ibid.]; el cuarto don consiste en la visión interior de la humanidad de Cristo, acompañada con frecuencia de una figura "que le parecía era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros" [ibid.]. Tras la enumeración de estas cuatro gracias, Ignacio hace una afirmación que en su momento podía haber sido tachada de herética o iluminista: "Estas cosas que ha visto le confirmaron entonces y le die-

ron tanta confirmación siempre en la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto" [Au 29]. Es decir, se está indicando que su experiencia mística trasciende la mediación de las Escrituras. Con ello, el texto autobiográfico está otorgando a Ignacio la misma autoridad moral y espiritual que a los primeros discípulos de Jesús, los cuales, precisamente por "haber visto" (*Le* 1, 2; *Jn* 21, 24), fueron convertidos en "servidores de la palabra", esto es, en apóstoles.

3. *La experiencia del Cardoner*. El relato de González de Cámara ha ido preparando el clima para presentar la más alta experiencia de las tentadas por Ignacio, no sólo en Manresa, sino a lo largo de toda su vida. La certeza y definición de las anteriores visiones adquieren un carácter diferente en la iluminación del Cardoner. Remitiéndonos al texto autobiográfico, de esta experiencia llaman la atención varios aspectos: por un lado, su carácter marcadamente cognitivo. Aparecen repetidas expresiones referidas explícitamente al ámbito del intelecto: "se le abrieron ojos del entendimiento"; "entendiendo y conociendo muchas cosas"; "ilustración"; "intelecto"; dos veces más "entendimiento". En la tradición mística medieval (particularmente en los Canónigos de S. Víctor), esta experiencia está relacionada con el despertar del "ojo del espíritu", algo que en las tradiciones orientales se identifica como "el tercer ojo". El "ojo del espíritu" se distingue del "ojo de la carne" y del "ojo de la razón", el primero correspondiente a la percepción sensitiva y el segundo a la reflexión intelectual. El "ojo

del espíritu" se abre como fruto de todo un proceso de transparentación de la mirada. Frente a las anteriores visiones más imaginativas, que tocaban puntos particulares y fundamentales de la fe (el dogma de la Trinidad; la Creación; la humanidad de Cristo y el misterio de la Eucaristía), la iluminación del C. los abarca a todos y todavía se extiende a otros ámbitos: "entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de la fe y de letras" [Au 30]. Por "cosas espirituales" podemos interpretar los dinamismos de la experiencia espiritual y el discernimiento de espíritus, tal como hace explícita mención el texto de Laínez ("comenzó a discernir y probar los espíritus buenos y malos"); por "cosas de la fe" podemos interpretar una captación interior de aspectos del credo y de los dogmas cristianos, en el clima de las gracias precedentes; y por "cosas de letras", entenderíamos una nueva comprensión del ámbito cósmico-profano. En la tradición del monacato de Oriente, este triple desvelamiento puede identificarse como el conocimiento de las "razones (*logoi*) de las cosas", terminología tomada de la filosofía estoica, según la cual todas las cosas tienen una esencia interna que les da su consistencia, una estructura inmanente a ellas que los estoicos llamaron su "logos". Esta penetración de la esencia interna de la realidad es considerada en el monacato oriental como uno de los signos del crecimiento espiritual. Así escribe Máximo el Confesor (s. VII): "El Reino de los Cielos es la comprensión del puro conocimiento de los seres según sus propias razones (*logoi*), este conocimiento que está en Dios antes de los siglos" (*Centurias Teológicas y económicas*, II, 90); y Elias el *Ecdicos* (siglos XI-XII)

escribe: "Las razones (*logoi*) de lo incorporeal son como el armazón óseo que está recubierto por la piel de lo sensible. Nadie que no se haya liberado de su inclinación apasionada por lo sensible podrá verlas [...]. En los incorporales se revela la razón (*logos*) más alta que el ser, la cual el alma ferviente trata de alcanzar" (*Phüocalie* 1986, 153). Tal es el trasfondo teológico-espiritual que hay detrás del modo que tiene Nadal de explicar la experiencia de Ignacio, en sus *Dialogi pro Societate*: "Como si hubiera captado allí las razones y causas de las cosas [...], como si le hubieran desvelado los fundamentos de todas las cosas" (*FNII*, 240).

Pero, al mismo tiempo, el texto autobiográfico tiene un carácter apofático. A la vez que todo es luz, hay un desbordamiento de conocimiento que se torna oscuridad: "No se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos". La experiencia, pues, se expresa en términos paradójicos. Dentro de una fenomenología de la mística comparada, el carácter luminoso y, a la vez, paradójico de esta experiencia se puede poner en relación con el *satori* ("despertar") del budismo Zen.

4. *Efectos de la experiencia*. En ninguna tradición espiritual una experiencia mística vale por sí misma. Lo que la autentifica son los efectos posteriores que deja. Ellos son los que la acreditan. En concreto, se pueden identificar cuatro rasgos: una nueva lucidez, la unificación que produce en la persona que la ha experimentado, una obertura a la alteridad y su perdurabilidad. Todo ello lo encontramos en Ignacio tras la iluminación del Cardoner.

4.1 *Lucidez*. Los efectos de la iluminación no se extinguieron al

acabar la experiencia, sino que su luz se prolongó en los acontecimientos inmediatos que se sucedieron. El texto autobiográfico prosigue diciendo: "Y después que esto duró un buen rato, se fue a hincar de rodillas a una cruz que estaba allí cerca, a dar gracias a Dios. Y allí le apareció aquella visión que muchas veces le aparecía y nunca la había conocido, es a saber, aquella cosa que arriba se dijo que le parecía muy hermosa, con muchos ojos (cf. [Au 19]). Mas bien vio, estando delante de la cruz, que no tenía aquella cosa tan hermoso color como solía; y tuvo un muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquél era el demonio; y así después, muchas veces por mucho tiempo le solía aparecer, él, a modo de menosprecio, lo desechaba con un bordón que solía traer en la mano" [Au 31].

La auténtica luminosidad recibida en el C. le posibilita detectar lo que hasta el momento no había identificado: la tentación del mal espíritu. La figura serpentina con unos ojos brillantes que se le había aparecido con frecuencia anteriormente [Au 19] y que se le seguiría apareciendo, la pudo identificar a partir de ese momento como una proyección narcisista de necesitar ser mirado y admirado. Ello pone de relieve que la auténtica experiencia de Dios ayuda a discernir las que son inauténticas. Es decir, el cambio de nivel de conciencia que provoca no enajena a la persona que la recibe sino que, al contrario, otorga un mayor grado de lucidez para lo menor y cotidiano.

4.2 *Unificación*. Tras la experiencia del C., Ignacio ha aumentado la capacidad de integrar y armonizar los diversos ámbitos de su persona. Conocimiento y voluntad

van al unísono en el descubrimiento de la tentación y en su vencimiento: "tuvo un muy claro conocimiento" y "con grande asenso de la voluntad". La dimensión cognitiva y afectiva ya no andan dislocadas, sino que colaboran en el mismo cometido.

4.3 Descentramiento. El que pudiera desasirse de esa alucinación narcisista va a la par con el hecho de que empezó a estar más atento a los demás. De nuevo, el texto de Láñez nos sirve de referencia: "comenzó a comunicar al próximo las cosas del Señor en simplicidad y caridad" (*FNI*, 80). La iluminación del C. marca el tránsito entre el período eremítico-narcisista de Manresa, en el que estaba pendiente de su propia santidad, y la nueva etapa, en la que Ignacio estará más atento a los habitantes de la ciudad. Así mismo lo explícita el texto autobiográfico: "Después que empezó a ser consolado de Dios y vio el fruto que hacía en las almas tratándolas, dejó aquellos extremos que de antes tenía; ya se cortaba las uñas y cabellos" [*Au* 29]. Tal "trato con las almas" se transformará en "la ayuda de las ánimas", una expresión que se repetirá con frecuencia a partir de ese momento en la *Autobiografía* y también en las *Constituciones*. Al percibir que el don no lo había de conquistar él, sino que le era entregado, pudo empezar a estar pendiente de los demás.

4.4 Perdurabilidad. Lo sucedido a las orillas del C. dejó en Ignacio una memoria imborrable. A tal experiencia volvió una y otra vez a lo largo de su vida, no como una nostalgia, sino como una referencia fundante y originante que suscitaba continua novedad. Así lo atestigua Nadal en la obra arriba citada: "Cuando alguna vez se le pregun-

taba por cuestiones importantes o por el modo del instituto de la Compañía, o cuando debía decidir sobre algo, solía remitirse a aquella gracia y a aquella luz" (*FNI*, 240). Y también en las Pláticas a los de Coimbra: "El Padre Maestro Ignacio había entendido entonces todas las cosas en una claridad y luz muy subida, a lo cual se solía referir después dando razón de las cosas que acontecía demandarle, así de la Compañía como otras espirituales" (*FNII*, 152-153).

5. La experiencia del Cardoner, clave del carisma ignaciano. En la iluminación del C. se da una intensificación y revelación del ideal ignaciano de "ser contemplativos en la acción". Tuvo tal experiencia mientras iba de camino, en un momento y lugar inesperados. De pronto, todo se le tornó transparente: el río, el puente, la ciudad, la cueva, la montaña, el cielo abierto... Esta diafanía de las cosas desborda la presencia de Dios más allá de los momentos y lugares reconocidos oficialmente como sagrados y revela que todo está contenido en Dios y que Dios está presente en todas las cosas. Del carácter fundante de este don fue consciente Nadal cuando dijo: "Y así le quedó una actuación de contemplación y unión con Dios, que sentía devoción en todas las cosas y en todas partes muy fácilmente" (*FNII*, 153). Se puede decir que Ignacio transpuso su propia experiencia en la CAÁ: "Mirar cómo Dios habita en sus criaturas: en Jos elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender" [*Ej* 235]. El mismo ideal es propuesto como experiencia espiritual en *Jas Constituciones* de Ja CJ, como un horizonte que puede ser aJcanzado todo jesuítas: "Sean exhortados a menudo a buscar en todas cosas a Dios

nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas por ponerle en el Criador de ellas, a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad" [Co 288],

Al final de su vida, Ignacio pudo decir que había estado " siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios y ahora más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios, lo encontraba" [Au 99]. En definitiva, la experiencia del C. no fue sólo fundante para S. Ignacio, sino para la constitución futura de la C] y para la configuración del carisma ignaciano, más allá del marco institucional, como un caudal abierto en el seno de la tradición cristiana de Occidente.

Javier MELLONI, S]

/ Carisma, Contemplación, Contemplativo en la acción, Ejercicios Espirituales, Manresa, Mística ignaciana, Todo, Zen.

Bibl.: Fuentes: FN II, 6 [12] .66 [40 y nota 131.100 [113].152-153 [11].192-193 [101.239-240 [81]; MNad IV, 652; MNad V, 165 [911, 276 [43], 277 [43], 611-612.625 y nota 41; Secundaria: AA. VV., *Philocalie des Peres Neptiques* VII, Abbaye de Bellefontaine 1986; BOYLE, M. O'ROURKE, "The flying Serpent", *Loyola's Acts. The rhetoric of the Self*, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles 1997, 100-146; CANTIN, R., "L'illumination du Cardoner", *Sciences Ecclésiastiques* 7 (1955) 23-56; CALVERAS, J., "La ilustración del Cardoner y el Instituto de la Compañía de Jesús según el P. Nadal", *AHSI* 25 (1956) 27-54; ENOMIYA LASSALLE, H. M., "La iluminación" 1112, *Zen y mística cristiana*, Paulinas, Madrid 1991, 366-388; GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 309-329; GUIBERT, J. DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, ST, Santander 1955, 7-12; JIMÉNEZ OÑATE, A., *El origen de la Compañía de Jesús. Carisma fundacional y génesis histórica*, IHSJ, Roma 1966, 81-174; LETURIA, P. DE, *Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús*, en *El II, IHSI*,

Roma 1957, 6-19; ID., *Loyola, Montserrat, Manresa, tres instantáneas sobre el origen de los Ejercicios*, en *El II, IHSI*, Roma 1957, 401-404; MELLONI, J., "El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner", *Man* (1999) 5-18; RAMBLA, J. M^a, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1991, 47-48 (n 23) 120-121; SILOS, R., "Cardoner in the Life of Ignatius of Loyola", *AHSI* 33 (1964) 3-43.

CARIDAD: / Amor

CARISMA

La palabra "carisma" aplicada a un Instituto religioso es un término teológico, puesto particularmente en boga después del Concilio Vaticano II. Tiene el significado de gracia o don gratuito con que el Espíritu Santo dispone a los fieles a realizaciones "provechosas para la renovación y más amplia edificación de la Iglesia" (LG12). En cuanto estos dones son para beneficio de la Iglesia en su conjunto, se pueden llamar c. de la Iglesia, ya que redundan en ella los dados directamente a las personas.

En un modo similar, se puede hablar de c. de un Instituto y, en concreto, de la CJ, en cuanto sus miembros están llamados por Dios a hacer fructificar en la Iglesia el don particular concedido por el Espíritu a su fundador al realizar este Instituto. El c. es propiamente del fundador del Instituto: un don del Espíritu que se manifiesta en "una experiencia espiritual vivida profundamente por él y transmitida a sus seguidores o discípulos" (*Mutuae relationes*, 11), como un camino concreto para la santificación personal y bien de la Iglesia, una vez que ésta lo ha reconocido con su autoridad como auténtico. En el caso de la CJ, por tanto, habrá que referirse

propiamente al c. de S. Ignacio y, según la definición dada a la experiencia espiritual del Santo, transmitida a sus seguidores con la fundación de la Compañía. En cuanto que esa experiencia manifiesta su eficacia y fecundidad en la Iglesia, mediante la fidelidad de sus seguidores al Instituto a que dio lugar, se puede hablar, aunque menos propiamente, de c. de la Compañía.

1. Según Jerónimo Nadal, cuya explicación hace tradición en la CJ y tiene sus raíces en Ignacio, éste condensó y vivenció la experiencia religiosa, que está a la base y origen de la CJ, en particular en las meditaciones del Llamamiento del Rey y de las Dos Banderas de sus *Ejercicios*. El mismo Ignacio llama "nuestra profesión" al ir debajo de la bandera de Cristo (que es de pobreza y humildad) para predicar y exhortar (L2, 13). Y en la *Fórmula del Instituto* la describe como un estar enrolado bajo la bandera de la cruz, en servicio apostólico y sacerdotal, disponible a ser enviado a cualquier parte del mundo en obediencia al Romano Pontífice y a los superiores de la CJ, sus delegados. Se diría que todo procede de la experiencia del Rey y las Dos Banderas, complementada por determinaciones específicas posteriores en la misma línea y confirmada especialmente en la gracia de La Storta, en las cercanías de Roma, donde Ignacio se sintió puesto con Jesús para servirle.

2. La experiencia de vida evangélica, transmitida por el fundador a sus compañeros, quedó recogida en la *Fórmula del Instituto*, aprobada y confirmada por la Santa Sede en la bula *Exposcit debitum* de Julio III (21 de julio de 1550). Así lo reconoció, recientemente, la CG 31 (1965), en su decreto cuarto: "la estructura fundamental de la

Compañía, hecha de los principios evangélicos y de la experiencia y sabiduría del santo Padre Ignacio y de sus compañeros bajo el influjo de la gracia". Esta misma experiencia quedó más ampliamente explicada en las *Constituciones* y dio lugar a un estilo peculiar de espiritualidad y apostolado, de organización de la vida religioso-apostólica y a un modo de vivir la vida ordinaria, que constituyen el carácter peculiar de la Compañía.

3. El punto de referencia para caracterizar el servicio particular que ofrece a la Iglesia la CJ se encuentra enraizado en la experiencia espiritual del fundador. Como tal, subraya con particular énfasis algunos aspectos del misterio total de Cristo: el servicio apostólico en obediencia perfecta, por la búsqueda constante de la voluntad de Dios en todo, para su mayor gloria. De aquí el celo intenso, activo, la disponibilidad para acudir a donde mayor sea la necesidad de cada tiempo o en donde se puedan esperar mayores resultados -inmediata o mediata- en constante actitud de discernimiento espiritual, en adhesión personal a Jesucristo y según su estilo de pobreza y humildad.

El estilo de vida espiritual está ligado a su índole apostólica, es decir, de contemplativos en la acción, basados en una experiencia interior intensa y abiertos a la encarnación en el orden práctico. Persuadidos que son instrumentos en la mano de Dios, han de velar por su preparación, unión y disponibilidad a las manos del Artífice, atentos a un discernimiento constante y con una visión de fe actuada a través de las mediaciones divinas sensibles (sacramentales y eclesiales). Sólo la insistencia en una abnegación radical y una visión sobrenatural de la existencia, centrada en el amor per-

sonal a Cristo, pueden mantener la libertad de espíritu para elegir los medios naturales y sobrenaturales más adecuados en cada momento y encontrar a Dios en todas las cosas.

Estas son las posiciones y actitudes religiosas, ligadas particularmente al don especial de esta vocación, que brillaron de modo esplendente en la experiencia espiritual del fundador de la CJ y que él transmitió a sus compañeros.

Manuel Ruiz JURADO, SJ

/ *Ayuda a las ánimas, Compañía de Jesús, Espiritualidad Ignaciana, Fórmula del Instituto, Iglesia, Instituto, Ministerios, Misión, Modo de proceder, Vocación.*

Bibl.: ARRUPE, R. "El modo nuestro de proceder (18.1.1979)" en *La identidad*, 49-82 (AR XVII [1979] 653-690); ID., "La misión apostólica, clave del carisma ignaciano (7.IX.1974)" en *La identidad*, 105-124; ID., "Sobre la disponibilidad (19.X.1977)" en *La identidad*, 239-246 (AR XVI [1977] 944-ss); ID., "Inspiración trinitaria del Carisma Ignaciano (8.II.1980)" en *La identidad*, 391-435 (AR XVIII [1980] 67-114); BAENA, G., "El carisma ignaciano y su institucionalización", *Theologica Xaveriana* 41 (1991) 287-310; CLANCY, T. H., "The Proper Grace of the Jesuit Vocation according to Jerome Nadal", *WL* 86 (1957) 107-118; CONWELL, J. R., *Impelling Spirit: Revisiting a Founding Experience: 1539. Ignatius of Loyola and His Companions*, Loyola University Press, Chicago 1997; GARCÍA MADARIAGA, J. M., "Carisma fundacional de Ignacio de Loyola y obediencia especial al papa en la Compañía de Jesús", PUG, Roma 1981 (Diss.); JIMÉNEZ ONATE, A., *El origen de la Compañía de Jesús. Carisma fundacional y génesis histórica*, IHSI, Roma 1966; NICOLAU, M., "Jerónimo Nadal y sus Comentarios al Instituto de la Compañía", *Man* 37 (1965) 173-176; Ruiz JURADO, M., "Vida consagrada y carisma de los fundadores", en *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Sigüeme, Salamanca 1989, 801-815; ID., "Espiritualidad ignaciana en la Fórmula del Instituto S. I.", *Man* 48 (1976) 309-321; ID., "La pobreza en el carisma fundacional ignaciano", *Man* 202 (1980) 47-64; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES, *Mutuae relatio-*

nes, Roma 1978; WITWER, T., *Die Gnade der Berufung*, Echter, Würzburg 1995.

CARNAL

Puede tener un sentido peyorativo, equivalente a "sensualidad carnal", que es la propensión excesiva a los placeres de los sentidos, y más en particular, estar relacionada con el placer carnal (cf. [Co 774]). Y puede tener un sentido más neutral, aunque no por eso menos desordenado, como en "afición carnal", que es el amor natural a los parientes (filia), fácilmente desordenaba.

Ignacio considera la eliminación de los afectos desordenados tan importante, que insiste sobre ello en los puntos más estratégicos de los *Ejercicios*, por ejemplo, en la meditación de los Binarios y en aquellos momentos, cuando ya hay que resolverse en la acertada orientación de la vida. En esta eliminación de todo afecto desordenado insiste también varias veces en las *Constituciones*, principalmente cuando el candidato o el estudiante se encuentra en el momento de renunciar o hacer la cesión definitiva de sus propios bienes: "Y así debe procurar de perder toda la afición carnal y convertirla en espiritual con los deudos" [Co 61]. Comúnmente los novicios pueden tener más peligro de algún desorden en el "amor natural" [Co 62].

Despegarse de la "afición carnal" es algo necesario no solamente para los que están en la CJ, sino también aplicable a todo el que quiera llevar una vida espiritual y buscar con sinceridad la voluntad divina: "Lo cual pienso que verá V. Sría. muy fácilmente, si se despoja

del afecto natural al cual muchas veces es contrario el amor verdadero de caridad, con que se debería amar a los hijos" [*Epp* V, 326]. Vivir para Cristo solamente es lo que ha de ordenar el afecto que se tiene a las personas y a la primacía de unas sobre otras (cf. [*Co* 288]).

También *carnal* aparece unido a amor: "... haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano" [*Ej* 97]. El amor carnal no brota exclusivamente del estrato ontológico inferior (sensible) del ser humano, ni se dirige tan sólo a los bienes sensibles, sino que es la manifestación fenomenológica de la concupiscencia en cuanto división interna y resistencia interior de todo el ser a la voluntad de Dios. No coincide necesariamente la línea de la división interior del hombre con la línea metafísica que separa lo sensible (inferior) de lo espiritual (superior).

La sensualidad es la potencia sensitiva o sensibilidad con un significado amplio y no precisamente sexual (cf. [*Ej* 87.97]). Pero, junto a esto, hay que añadir aquellas tendencias e inclinaciones naturales que experimenta el hombre "según la carne" a la emancipación de Dios.

J. Calveras (1958) afirma que con frecuencia, en los *Ejercicios*, se toman indistintamente "carne" y "amor carnal", "sensualidad" y "amor sensual". Él distingue entre "amor carnal" o interés por la comodidad y bienestar corporal; "amor sensual", interés por las satisfacciones de los sentidos externos e internos; y "amor mundano", afán de ostentación e interés por la honra vana. Los tres se refieren al amor de sí mismo, porque creemos que consiste en ellos nuestra felicidad y estima, a la que aspiramos por el amor que a nosotros mismos nos tenemos.

La inclinación natural de la carne o amor carnal, clasifica como bueno y agradable la comodidad y el bienestar corporal, y como malo y molesto el trabajo, la fatiga, el hambre, la sed, el calor, el frío y otras dificultades parecidas.

Es desordenado usar de las cosas que nos rodean para otro objeto o en otra medida que no correspondan al fin para el que han sido creadas: será bueno, razonable y ordenado trabajar para proveer las necesidades básicas, disponer del descanso conveniente o procurar el mejor rendimiento en el trabajo. Cuando estas acciones no son razonables o están desordenadas, debemos movernos al contrario, pidiéndoselo a Dios, para corregir la atracción o repugnancia, hacernos indiferentes, sabiendo que el objetivo auténtico del orden es la tercera manera de humildad, imitar en todo a Cristo Nuestro Señor.

Adrián LÓPEZ GALINDO, SJ

Z¹ Afección desordenada, Afecto, Amor, Carne, Cuerpo.

Bibl.: Adrián LÓPEZ GALINDO, SJ; CALVERAS, J., *Ejercicios, Directorio y Documentos de San Ignacio. Glosa y vocabulario de los Ejercicios espirituales*, Balmes, Barcelona 1958; RAHNER, Kv "Sobre el concepto teológico de concupiscencia", *ETI*, Madrid 1963.

CARNE

Parece que hablar de la condición carnal del hombre es, para algunos, hablar de algo humillante y hasta de un mal. Este pensamiento depende sólo muy indirectamente de la Palabra de Dios. La Biblia no considera la c. como intrínsecamente mala. La c. fue creada por Dios, asumida por el Hijo de Dios y

transfigurada por el Espíritu de Dios.

1. *La noción de carne en la Biblia.*

La c. designa la condición de criatura a lo largo de toda la Escritura; pero con Pablo, la c. adquiere otro sentido, la condición pecadora del hombre. Para el AT y el NT el hombre es carnal porque se expresa a través de esta c. que es su cuerpo, y esto caracteriza a la persona humana en su condición terrena. La c. tiene dignidad porque es formada por Dios como por un tejedor (*Jb 10,11*) o por un alfarero (*Gn 2, 7; Jr 1, 5*), y por esta razón es digna de nuestra admiración (*Ecl 11, 5*). Ezequiel hace un elogio de la c. cuando anuncia que Dios dará a Israel un corazón de c. (*Ez 36, 26*), maleable y acogedor. Carne puede designar un elemento de nuestro cuerpo: c. y sangre (*Ecl 14, 18; Mt 16, 17*), huesos y c. (*Gn 2,23; Le 24,39*), corazón y c. (*Sal 84, 3*); o el conjunto del cuerpo, por ejemplo, cuando está enfermo (*Sal 38,4*).

La c. tiene una dignidad mayor cuando refleja al hombre en su totalidad. La Biblia habla de "toda carne", todo ser, todo mortal, para referirse a toda la creación animada (cf. *Gn 6,17; Sal 136, 25*) o humanidad (cf. *Le 3, 6*). A veces indica el fondo de la persona y un sentido de comunión profunda, como cuando dice Adán: "Ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (*Gn 2, 23*). Y a veces, c. refleja actividades de la persona con matices psicológicos: la c. sufre (*Jb 14, 22*), tiene miedo (*Sal 119,120*), desfallece (*Sal 63,2*) o grita de júbilo (*Sal 84,3*). Está incluso dotada de voluntad (cf. *Jn 1, 13*). Presentar al hombre concreto por su c. es manifestar su condición terrenal y su fragilidad de criatura. No hay nada ofensivo en calificar "según la carne" a Abraham (*Rm 4,1*). Para designar los dí-

as de la vida terrena de Jesús se dice que tomó c. y sangre (*Heb 2,14*). Jesucristo "nació de la descendencia de David según la carne" (*Rm 1, 3*). Ésta es la condición terrena que quiso asumir el Hijo de Dios: "El Verbo se hizo carne" (*Jn 1,14*).

Para Pablo, la palabra c. designa la condición pecadora del hombre. Algunos textos significativos de la doctrina paulina sobre la c. son: *Gal 5, 13-24; IGor 2, 14; 3, 1-4; Rm 7,15-25*. La c. es una tendencia de la vida del hombre, y éste tiene que cuidar de no vivir según la carne. La c. tiene sus apetitos (cf. *Rm 13, 14; Gal 3, 3*), sus deseos (cf. *Rm 8, 5ss*) y obras contrarios al Espíritu: ésta es la existencia según la c. (cf. *Rm 7, 5*), hasta tal punto que el entendimiento se hace carnal (cf. *Col 2,18; ICor 3, 3*). En los seguidores de Jesús la c. está como muerta, porque está crucificada en Cristo. Los que son de Cristo, con la ayuda del Espíritu no permiten que los apetitos y deseos de la c. se traduzcan en obras y no viven según la c. resistiendo a sus malas inclinaciones y concupiscencias.

Las obras de la c, a las que se refiere Pablo en *Gal 5,19-21*, representan toda la dimensión pecadora del hombre, sea que el pecado proceda del apetito sensitivo o nazca del propio orgullo, desviando al hombre de su fin último, que es Dios. "Obras de la carne" es todo lo que proviene del desordenado amor de sí mismo. Vive según la c. quien vive centrándose sólo en sí mismo, al margen de Dios. "Carne" es todo el hombre incluyendo su dimensión corporal, sensible, afectiva, racional, volitiva y espiritual. Con el término "carne" se toma la parte por el todo.

En la teología paulina, c. no es una parte del hombre, ni sólo lo in-

ferior del hombre, sino todo él, incluida también su dimensión espiritual. Podemos decir que es el hombre al que le falta la gracia, por la ausencia del Espíritu Santo. Tampoco *pneuma* es para él la parte espiritual del hombre, sino el Espíritu de Dios que tiene que redimir y santificar también la parte superior del hombre para que ésta no sea sólo *sarx*. *Sarx* para Pablo es también fuente de pecado espiritual. Toda voluntad de perfección ética carente de gracia es carnal. El hombre, dejado a sus solas fuerzas naturales, es simplemente *sarx*, debilidad radical necesitada e incapaz para obrar el bien. El hombre según la *c*, dominado por la concupiscencia, todo él es *sarx*, una vez perdida la comunión con Dios.

La concupiscencia de la *c*. puede hacer referencia, en parte, a la inclinación a las cosas bajas y terrenas, entendiendo esta inclinación, no como una mera apatencia de cosas sensibles, ni tampoco como una mera sublevación de la parte sensible contra la espiritual, sino como la tendencia a establecer una relación desordenada con uno mismo, con los demás y con las cosas, prescindiendo de Dios. En este sentido, podemos aceptar que la soberbia, envidia, el engreimiento y el egoísmo espiritual, a pesar de ser por su misma estructura inclinaciones sutiles y refinadas propias del espíritu, son también tendencias carnales.

Puede haber dos tipos de concupiscencia: una que nace del consuelo del espíritu y de las buenas obras, y otra que nace de la desolación y del pecado. Pensamientos, sentimientos, deseos y actitudes que podemos llamar carnales, pueden apoyarse tanto en la consolación como en la desolación, aunque parecen más consistentes y persistentes después de la desolación;

porque es carnal toda confianza en uno mismo que no atribuya sólo a Dios el bien y pretenda otorgarse a sí mismo la salvación. Esos pensamientos y sentimientos tienen que ver fundamentalmente con la confianza en uno mismo y con la desconfianza en Dios. A veces nos empujan a desviarnos o a dejar el camino emprendido, acentuando la tristeza y/o los inconvenientes; otras nos hacen sentir que Dios se ha olvidado de nosotros; otras veces reducen a la nada el valor de la persona y de sus obras en la colaboración con la gracia divina; otras, al fin, acentúan demasiado las propias fuerzas y flaquezas, empujándonos al desencanto y a la desilusión. La tendencia a la huida y al abandono, la ceguera y oscuridad, la impaciencia, la tendencia a la laxitud moral, el acento excesivo de la propia miseria y fragilidad, pueden ser manifestaciones de la concupiscencia de la *c*. que brotan de la vivencia de la desolación.

2. *La noción de carne en el corpus ignaciano*. En los textos ignacianos, el término *c*. se presenta con una variedad rica de significados:

2.1 *Carne como alimento*, manjar: "No comía carne, ni bebía vino" [Au 19]. "Y perseverando en la abstinencia de no comer carne, y estando firme en ella [...], cuando fue levantado, se le representó delante carne para comer [...]; y aunque se acordaba de su propósito de antes, no podía dudar de ello, sino determinarse que debía comer carne" [Au 27].

2.2 *Carne como cuerpo*: castigar la carne. Ignacio, al hablar de la penitencia externa en las Adiciones, dice que se toma en tres maneras: "La tercera, castigar la carne, es a saber, dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas

o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose o llagándose, y otras maneras de asperezas" [Ej 85]. También el cuerpo ayuda para hacer mal y bien: "El cuerpo bueno en gran manera ayuda para hacer mucho mal y mucho bien; mucho mal a los que tienen la voluntad depravada y hábitos malos; mucho bien a los que tienen la voluntad toda a Dios N. S. aplicada y en buenos hábitos acostumbrada" [Epp 1,108].

2.3 *Carne como una parte del cuerpo*, la parte muscular contrapuesta al hueso. Puede aparecer en singular o plural: "Y cortada la carne y el hueso que allí sobra" [Au 5]. "Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia es que el dolor sea sensible en las carnes, y que no entre dentro en los huesos" [E/86].

2.4 *La expresión "cosas de carne"* parece referirse a la sensualidad carnal en un sentido amplio, a los placeres de los sentidos y, en particular, al placer carnal. Ignacio, en su *Autobiografía*, nos relata que, estando una noche despierto, vio una imagen de Nuestra Señora con el Niño Jesús y recibió una gran consolación, "y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánimo todas las especies que antes tenía en ella pintadas. Así desde aquella hora [...] nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne" [Au 10].

2.5 También podemos entender por *carne* las *partes inferiores*. Es verdad que las partes inferiores se pueden referir al hombre entero en cuanto que no está guiado por la recta razón, la razón según Dios: "La sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más subyectas a las superiores" [Ej

87]. Pero las "partes inferiores" (distintas de la sensualidad como potencia sensitiva, y distintas de la moción sensual, como la inclinación de la sensualidad), entendidas como c, cuerpo, es *lo* restante del área exterior o periférica, incluyendo las sensaciones de los cinco sentidos (cenestesia, sentimientos difusos, movimientos de los miembros).

2.6 *La carne afecta y repercute en la razón*, produce malos pensamientos. En una carta de Ignacio a Teresa Rejadell le dice que no nos condenaremos por las imaginaciones de la c. no consentidas: "Porque así como no me tengo de salvar por las buenas obras de los ángeles buenos, así no me tengo de dañar por los malos pensamientos y flaquezas que los ángeles malos, el mundo y la carne me representan" [Epp 1,109],

2.7 *Carne como inclinación natural* a rechazar las molestias corporales que acompañan a la pobreza. Dice Ignacio al final de Tres Binarrios: "Es de notar que cuando nosotros sentimos afecto o repugnancia contra la pobreza actual, cuando no somos indiferentes a pobreza o riqueza, mucho aprovecha, para extinguir el tal afecto desordenado, pedir en los coloquios (aunque sea contra la carne) que el Señor le elija en pobreza actual" [Ej 157]. "Contra la carne" es contra la inclinación natural a buscar la comodidad y bienestar corporal y a huir de las privaciones y molestias de la pobreza. Es la inclinación natural que tiende a la seguridad de la posesión, pero no por eso mala. La naturaleza nos lleva instintivamente a huir de toda fatiga, cansancio, dolor, sufrimiento e insatisfacción que el trabajo corporal y mental producen. Y nos causan molestia las necesidades y privaciones físicas de hambre, sed, calor y frío. De todo esto huye la inclinación natural que

llamamos "*carne*". También, pedir contra la c, pedir contra la afección. La voluntad se pone toda ella al servicio del valor de la indiferencia a la voluntad de Dios y trata de cambiar sus disposiciones afectivas pidiendo a Dios que su voluntad siga lo contrario a lo que tiende su afecto (latente o impulsivo). Por eso, la fórmula "aunque sea contra la carne" expresa que la tendencia espontánea a la emancipación y al bienestar, propia del deseo, debe quedar iluminada por el misterio de Cristo, a cuya luz el hombre habrá de desplazar intensamente sus afectos, en virtud del amor de amistad que le une a su Señor, hacia aquello que le es natural, ajeno y contrario. Deberá comprometer el mundo de sus deseos con todo el amor de que es capaz, en una dirección diametralmente opuesta a la inclinación desordenada que experimenta. Pedirá en la oración que Dios se sirva elegir para él lo contrario de aquello que su naturaleza sensible espontáneamente apetece: la identificación con el camino misterioso de su Hijo Jesús.

2.8 Carne como inclinación natural a familiares y amigos. Cuando Ignacio se refiere al modo de distribuir los bienes de los que entran en la CJ, dice: "Con esto si hubiese duda, si sería de más perfección dar o renunciar a los parientes estos bienes que a otros, por su igual o mayor necesidad [...], todavía por el peligro que hay de que la carne y sangre no les haga errar" [*Co 55*]. Vemos que la fuerza de la c. puede afectar al juicio, iluminado por la fe, y a la decisión de llevar a la práctica lo juzgado como voluntad de Dios. Ignacio escribe una carta sobre un novicio que, llevado por un fervor y desprendimiento extremos, apenas escribía a sus padres. En ella aconseja a su Provincial que

el novicio no exagere su *agere contra* con sus propios padres, y que se valga de más liberalidad de espíritu cuanto más confirmado en la vocación se vea, y menos peligro corra "de enternecerse demasiado con sus deudos según la carne" [*Epp VI, 474*]. Hablando de la caridad con los pobres, dice Ignacio en otra carta: "Sobre los bienes temporales les diré lo que me parece y es que V. R. haga un amigable convenio con sus hermanos, dejándoles la parte que le parecerá no como a hermanos, sino como a personas que tienen necesidad de ser ayudados; para lo que se les deje, proceda más de la caridad que del amor de la carne y de la sangre, siguiendo los consejos de Cristo" [*Epp X, 42*].

2.9 Carne como pasión o afección desordenada que afecta a la elección: "porque toda vocación divina es siempre pura y limpia, sin mixtión de carne ni de otra afección alguna desordenada" [*Ej 172*]. Cuando las afecciones desordenadas, en el proceso de la elección, afectan el juicio o los procesos que llevan a él, resulta una elección desordenada, no recta, e inválida como vocación. Si en la elección de la vocación divina la libertad actúa sin mezcla de c, actúa según Dios. Hay también cierta clase de afectos que Ignacio llama "mixtos", porque en ellos lo puramente humano pretende mezclarse con lo que viene de Dios (cf. [*Epp XI, 409*]). En toda buena elección se requieren tres cosas: mirar al fin último, mirarlo directamente, y mirarlo únicamente. Si no se mira únicamente, la elección es mixta. Y al contrario, es debida, sincera y recta cuando se mira directamente al fin; es buena, bien ordenada, pura y limpia, cuando se mira únicamente al fin. "Si alguno ha hecho elección debida y ordenadamente de cosas que están debajo de elec-

ción mutable, y no llegando a carne ni a mundo, no hay para qué de nuevo haga elección, más en aquella perfeccionarse cuanto pudiere" [Ej 173]. Aquí, "no llegando a carne ni a mundo" significa sin mezcla alguna de la resistencia propia de la concupiscencia que manipula y desvía la rectitud de la intención. También, sin mezcla de amor carnal o mundano. El motivo último que determina la elección es el peso y la calidad evangélica de las razones (moción racional) en dialéctica oposición con la "moción sensual" de las afecciones desordenadas nacidas del amor propio o de la tendencia ególatra que tiende a independizarse de Dios y su racionalización. Éste es el resultado de la pérdida de comunión con Dios y la manifestación de la escisión interior, propia de la concupiscencia.

2.10 En un pasaje del *Diario espiritual* no fácil de entender, Ignacio refleja en la palabra c. la experiencia espiritual de la unión del cuerpo de Cristo con María. Siente a María como puerta de tanta gracia recibida en la consagración. Siente que el sí de María al sí de Dios ha engendrado la c. que se hace presente en este momento entre sus manos. Los misterios de la encarnación y del nacimiento se unen en la consagración: "Al consagrar me mostraba que estaba su carne en la de su Hijo" [De 31].

Adrián LÓPEZ GALINDO, SJ

/ *Afección desordenada, Afecto, Apetito, Ayuno, Carnal, Cuerpo, Desorden, Encarnación, Hombre, Sensualidad.*

Bibl.: CALVERAS, J. V. *¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios de San Ignacio?*, Balmes, Barcelona 1951; ID., *Ejercicios, Directorio y Documentos de San Ignacio. Glosa y vocabulario de los Ejercicios espirituales*, Balmes, Barcelona 1958; GRANERO, J. M. *Espiritualidad ignaciana*, PPC, Madrid 1987.

CARTAS

1. *El contexto cultural de la carta: Humanismo.* "Advertid que no hay otro saber en el mundo todo, como escribir una carta" (Baltasar Gracián, *El Criticón*). La epistolografía (*ars dictamini*) en el siglo XVI era uno de los modos de aparecer de la retórica junto con la predicación (*ars praedicandi*) y la oratoria secular (*ars arengandi*). El saber escribir con corrección una c. era índice del nivel cultural y social de su autor; era el género literario preferido de los humanistas cuya reputación descansaba en gran medida en la capacidad de escribir bien una carta (Rice 1983, 339). Muchos humanistas ocupaban cargos oficiales. Para ello, debían saber componer documentos, c. y discursos públicos. El entusiasmo de los humanistas por el género epistolar así como el desarrollo de instituciones como la Inquisición, El Consejo de Indias, los Virreinos, hicieron de la comunicación por las letras uno de los medios de expresión más recurrentes del siglo XVI. Los manuales sobre cómo escribir bien una c. aparecieron pronto: *Opus de conscribendis epistolis* de Erasmo de Rotterdam (Basilea 1522) o el *De conscribendis epistolis* (Basilea 1536) de Juan Luis Vives a nivel europeo o el *Manual de escribientes* de Antonio de Torquemada (1574).

2. *El Epistolario ignaciano. 2.1 Ignacio y su formación epistolar.* El benjamín de los Loyola no fue ajeno a esta cultura epistolar. Ya desde su formación administrativa en Arévalo (1506-1517) bajo la tutela de D. Juan Velázquez de Cuellar, Contador Mayor del Rey de Castilla, se relacionó con estas prácticas epistolares. Allí desarrollaría las tareas de Oficial de péñola, ayudante de los escribanos (García Mateo 1987, 284). Sabemos por la

Autobiografía que "era buen escribano" [Au 11]. Mucha de la labor desarrollada en Roma (1540-1556) como General de la CJ bien pudo tener sus cimientos en cuanto a sus características formales en estas primeras etapas de su formación castellana. Los capítulos posteriores de este relato son índice de la afición y del interés de Ignacio por este medio de comunicación.

2.2 *La edición del Epistolario*. Los documentos ignacianos están editados en 12 volúmenes de MHSI, en la serie primera de *Monumenta Ignaciana* bajo el título *Sancti Ignatii de hoió-la Epistolae et Instructiones* (Madrid 1903-1911); se trata de una edición crítica, rigurosamente anotada en sus aspectos crítico-textuales e históricos. En total suman 9.240 pp. de documentos, de las cuales 862 forman un fabuloso índice de incalculable valor histórico. La recopilación realizada por los editores de MHSI ha reunido un total de 106 códices "non solum libros manu scriptos, sed fascículos epistolaram, et alias similes monumentorum collectiones" [1,27], reunidos en tres grandes apartados de 45,39 y 42 códices cada uno. En el último volumen de la serie encontramos seis apéndices que incluyen c. que fueron apareciendo durante la publicación de los primeros tomos, 66 c. escritas a S. Ignacio (3 setiembre 1539 - 7 junio 1556), un "Elenchus epistolarum Sti Ignatii quae non existant!" [Epp XII, 694-708] y en último lugar una valiosa "Collatio diversarum editionum epistolarum Sti Ignatii" [XII, 724-734] que ofrece unas tablas de correspondencias con las anteriores ediciones de las c. (Madrid 1710 y 1874-1889; Paris 1870; Bolonia 1804; Innsbruck 1848).

Los editores nos ofrecen la siguiente información de cada documento: 1. *Quién*: autor material o escribano (Ignacio o su Secretario,

muy frecuentemente por encargo "ex commissione"); 2. *Dónde*: el lugar donde esa c. se escribe; 3. *Cuando*: la fecha (día, mes y año) o en su caso aproximada, como por ejemplo, "mense Augusto" [1,123], "medio anno" [I, 206], "declinante anno" [I, 313]; 4. *Resumen* breve de los contenidos de la c. (en cursiva y en latín); 5. *Qué*: texto completo en transcripción original; 6. *Variantes*: anotaciones marginales o posibles modificaciones: "eadem manu: Se harán dos copias" [I, 211]; 7. *Explicaciones*: dos series de notas, la primera, con letras, ofrece las variantes textuales; la segunda, con números, ofrece información histórica, referencias cruzadas...

El epistolario ignaciano es uno de los más numerosos conservados en la historia de las letras europeas. La cifra que ofrecen los diversos estudiosos varía un poco en función, tal vez, de si se incluyen, por ejemplo las respuestas que se han incluido algunas veces u otros documentos presentes en la edición pero no de Ignacio de Loyola. Comprende un total de 6.742 documentos ("Son exactamente, contando también las incluidas en los apéndices, 6.799" (Granero 1984, 323), de las cuales 5.301 van dirigidas a jesuitas y 1.514 a no jesuitas, según el cómputo de Bertrand (38). De la época de Ignacio son los epistolarios de Erasmo, con 3.145 cartas, de Lutero con 4.337, o Calvino con 4.271 (Bertrand, 47). Hay que tener en cuenta que de otros autores tan prolíficos, como la misma Sta. Teresa, sólo se ha conservado una "mínima expresión" de unas 440 c. pero que "pudo haber escrito lo mismo unas 10.220 ... que unas 25.550" (Rodríguez/ Egidio 1978, 427.433).

El *criterio* clasificador de MHSI ha sido el cronológico; el primer documento lleva fecha del 6 de di-

ciembre de 1524 y es una c. escrita desde Barcelona a Inés Pascual [I, 71]; el último es el número 6.742 [XII, 205] y es una c. de Polanco a toda la CJ ("Societatis Iesu Universae") de los primeros días de agosto de 1556, pocos días después de haber fallecido Ignacio. De los materiales que conservamos, tenemos noticia de las c. de Ignacio desde 1521, cuando abandona Loyola y se cierra el corpus ignaciano pocos días de su muerte, en julio de 1556. Hasta su llegada definitiva a Roma (1537) son 13 los documentos de que disponemos [*Epp* I, 71-125]. Es legítimo pensar que otras c. se hayan perdido, pues la *Autobiografía* refiere a documentos no conservados: estando en Tierra Santa [septiembre - octubre 1523] "empezó a escribir cartas para Barcelona para personas espirituales. Teniendo ya escrita una y estando escribiendo la otra ..." [*Au* 46]. Y más tarde, cuando Ignacio está en Ruán "consoló al enfermo y ayudó a ponerlo en una nave para ir a España, y le dio cartas dirigiéndole a los compañeros que estaban en Salamanca [...] mientras que el peregrino estaba en París, les escribía con frecuencia según el acuerdo que habían tomado" [*Au* 79].

Una vez en Roma (1537) la situación cambia necesariamente; no obstante, también Polanco anima en algún caso a hacer desaparecer la carta: "Las cartas de que no se debe hacer cuenta, después de leídas y notado lo que se ha de responder, desembarácese de ellas, rasgando, etc [...] después de la respuesta y sacar de ellas lo que es menester [...] se podrían quemar" (Scaduto 1960, 314-315). La producción de c. en Roma sube notablemente con la llegada de J. A. de Polanco a la Secretaría de la Curia. Desde 1532 (Ignacio está en París)

hasta 1538, que llega a Roma, conservamos 12 documentos, de los cuales 7 pertenecen a los meses de Venecia (diciembre 1536 - noviembre 1537). Desde la llegada a Roma hasta 1546 (antes de la llegada de Polanco) conservamos 151, una media de 14.5 c. al año, poco más de una al mes (j). El impulso que dará J.A. Polanco es notable en imparable ascenso: de 1547 se conservan 87 c., de 1548 - 302; 1549 - 464; 1550 - 512; 1551 - 802; 1552 - 838; 1553 - 893; 1554 - 1035; 1555 - 1010 y en 1556 hasta el fallecimiento de Ignacio (31 de julio), 677.

Las c. están escritas en 3 lenguas principales: latín (390 documentos), castellano (3.404 docs.) e italiano (3.048 docs.). Hay además dos documentos en portugués [*Epp* VIII, 690-696] y uno en francés escrito "ex commissione" por P. de Ribadeneira [*Epp* XII, 201-205]. En algunos casos se cruzan las lenguas y se escribe una parte en castellano y otra en italiano [II, 370; III, 667]; o en castellano y en latín. La expresión lusitanizante se deja caer en c. a destinatarios portugueses, como Simón Rodríguez [1,192-195; 1,302] o en la famosa a los jesuitas de Coimbra [I, 687-693] que, tal vez con la intención de aproximarse a su interlocutor, no duda en lusitanizar algunos de los términos: *verdadeira, pouco, pouca, pegonha...*

2.3 *Valor y función.* La dinámica expansión de un colectivo humano vigoroso por toda Europa y parte de las Indias, necesitaba canales y vías de comunicación que conservaran la homogeneidad del grupo; la c. aparece como el medio único y privilegiado para conservar y aumentar la relación. La originalidad del epistolario ignaciano es múltiple. No surge motivada por la necesidad de un intercambio personal cultural propio de los humanistas

(compartir saber); tampoco con el fin de mantener una amistad iniciada tiempo atrás; tampoco participa de los intereses de la epístola ensayística en los que la disertación filosófica ocupa un lugar relevante, ni tampoco como un medio para contarse o narrarse al modo autobiográfico. La epístola ignaciana es ante todo *pragmática*, mensajes con vocación de acción, para "ser hechos", actos de habla (escrita) en terminología de J. L. Austin, actos en gran medida orientados a ir creando una autoconcepción corporativa, a entenderse como partes de un "cuerpo" mayor y trascendente al sujeto y su subjetividad que el siglo XVI defendió con tanta intensidad y fuerza. La c. era el medio para recordar al sujeto su vinculación con un centro "fuera de sí", en este caso Roma, al que se mantenía fielmente unido a través de la obediencia cuya expresión, muy frecuentemente, se visualizaba a través de la carta.

2.4 *El Secretario y las cartas.*

Cuando las primeras misiones del Papa Paulo III comienzan a dispersar al grupo por diversos puntos de la geografía europea y las Indias (primavera 1539) deciden que aquél o aquellos que permanezcan en Roma mantengan la unión del grupo a través de las c., una por semana. El primero en tomar esta responsabilidad (semanario o hebdomadero) fue Pedro Fabro, hasta que el 20 de junio de ese año 1539 tuvo que partir con Laínez para Parma. La frecuencia semanal respondía casi con toda seguridad a que una vez por semana partían los correos de Roma para los principales puntos de la península (Delumeau 1975, 16). Francisco Javier sucedió en el cargo al saboyano durante poco tiempo, pues el 15 de marzo "sustituía" a Bobadilla en las misiones de las Indias, complaciendo así

la demanda del rey de Portugal Juan III. El tercero en ocupar el puesto, a partir de 1544, fue Jerónimo Doménech (t 1592), del que sólo conservamos 5 documentos [I, 285-296] escritos entre 1544 y 1545; éste se presenta por escrito a los compañeros diciendo: "ha parecido a algunos aliviarle [a Ignacio] de este trabajo que tenía de escribir, el cual, no poco le agravaba, más de lo que parecía" [I, 285]. Con fecha del 21 de noviembre de 1545 aparece la primera carta de Bartolomé Ferráo (o Ferronio) (t 1548), cuarto Secretario de la Compañía; su último documento lleva fecha del 21 de marzo de 1547; Ferráo destacó también por haber realizado una copia del texto "Autógrafo" de los *Ejercicios*.

La Secretaría de Roma adquiere gran impulso con la llegada de Juan A. de Polanco en marzo de 1547. El primer documento escrito por él es del 21 de mayo. Poco después escribe el *Offigio del Secretario* (julio 1547), reflejo de su deseo de sistematizar y ordenar las tareas burocráticas de una oficina que veía aumentar imparablemente su trabajo. "Inteligencia viva y clara, instinto del orden y de la precisión, habilidad organizativa, experiencia humana, gran capacidad de trabajo" (Scaduto 1960, 328). Con Polanco parece que se empieza a trabajar en la Secretaría de una forma más colegiada: "prudente invención de las cosas que se escriben, y buena disposición para ordenarlas, y conveniente modo de exprimir las [expresarlas] y diligencia y buen recaudo para enviarlas" (Scaduto 1960, 316). Ignacio refiere con frecuencia a Polanco con estas u otras palabras: "A Mtro. Polanco he dado orden de escribimos [...] de otras cosas remítome a Mtro. Polanco" [IV, 18] también [VIII, 195; VIII, 225; IX, 163...]. En sentido inverso

son muy numerosas las veces que Polanco alude a "Mtro. Ignacio" o a "N. R Ignacio" para autorizar su mensaje; unas veces transmite su parecer "párecele a en Xto. a Mtro. Ignacio" [II, 493], otras su clara decisión "se ha determinado" [V, 111], o "N.P. Mtro. Ignacio ordena a V.R." [V, 330]; hay veces que, aunque quien pone por escrito es Polanco, el mensaje es de Ignacio: "Esta [carta] tome V. Md. como firmada por N.P., pues es en su nombre..." [V, 595], y debido a la salud de Ignacio "por no poder escribir de su mano nuestro P. Mtro. Ignacio, yo, Juan de Polanco la he escrito en su nombre" [VII, 151]. En otras ocasiones el Secretario hace de mero transmisor: "Esto es lo que N.P. me ha ordenado" [V, 325] y otras, en fin, escribe a Laínez "lo que he podido sacar de la mente de nuestro Padre" [VII, 337]; con prudencia, en ocasiones no entra en temas que tratará Ignacio [VII, 287] y, en alguna ocasión, para ayudar a Doménech en su negligencia al escribir a Roma, aunque "no tengo comisión de nuestro en Xto. Padre Mtro. Ignacio no dejaré de escribir [...] para le avisar, que está nuestro Padre muy quejoso" [XII, 223]. El mismo Secretario insiste: "2º Que no me enderece cartas a mí, sino al Padre" [II, 451] o "que enderecen a N. P. las letras principales" [II, 469]. El Secretario vivía así lo que era su oficio: "persona que le sea [al General] memoria y manos para todo lo que se ha de escribir y tratar" [Co 800]. Es tarea del Secretario atender al orden en el escribir: da "capelos" a Doménech [XII, 223] y a M. Nóbrega [V, 329] por escribir tarde; a Nadal [II, 439], a Simón Rodríguez [II, 618] por escribir con mala letra; a D. Mirón por falta de orden [IV, 438] y a D. Laínez para que mejore su presentación con márgenes y renglones [VII, 162].

Junto con los disgustos, también hay alegrías: "Muy bien hace este oficio de escribir el P. Bustamante [...] Dios N.S. tenga su nombre escrito en el cielo" [VI, 150].

No todo el trabajo de escribir recaía directamente en el Secretario, que tenía su equipo: "son necesarios elementos vivos que sean coadjutores [...] Su primero oficio es escribir cuando les fuere dictado, y copiar así cartas como nuevas", pues de todo se guardaba copia: "las letras de importancia vayan duplicadas" (Scaduto 1960, 322) [I, 459; II, 308; VI, 204], a veces se pedían o enviaban por triplicado [III, 363; VI, 204; VIII, 634], e incluso "por cuadruplicadas, porque no se pierda" [IV, 321]; cuando en Roma, por falta de tiempo, no se ha podido hacer copia, pide que se haga en el lugar de destino" [II, 637]. Su tarea principal es escribir "principal y casi solo ejercicio" [I, 540]. Los coadjutores del Secretario también han de llevar las cartas a la posta, hacer extractos, ordenar los materiales (Scaduto 1960, 328). Pese a las dificultades de la tardanza, de la pérdida de documentos o negligencias personales el sistema de comunicación fue altamente eficaz. A modo de ejemplo, un correo entre Roma y Bolonia podía tardar entre 5 y 8 días, y entre Roma y Madrid unos 26 o 28 (más datos sobre tiempos, distancias y precios en Rodríguez / Egido, 454; Braudel, 485-490).

Por lo que respecta al género, encontramos diferentes tipos de documentos: avisos, breves, bulas, c, cédulas (zedulones), citaciones, cláusulas, compulsoriales, declaraciones, derogaciones, despachos, dispensas, duplicaciones, escrituras, exenciones, expediciones, extractos, fórmulas, hijuelas (mostrables y no mostrables), inclusas, instancias, instrucciones, obediencias,

cias, patentes, pólizas, poderes, recomendaciones, salvoconductos, sinaturas, testimonios. Los más abundantes son las cartas (2.016, más 1.852 "Ex comm."); los extractos (2.570) y, por su valor, las instrucciones (17).

2.5 *La teoría epistolar* 2.5.1 *Prudencia*. La primera c. oficial "sobre el escribir" es del 27 de julio de 1547 [I, 536]; en ella, tras valorar la importancia de la comunicación, Polanco enumera veinte razones que justifican el hecho de escribir: la fortaleza de la CJ, el amor mutuo, la esperanza y la humildad, ayuda al discernimiento y a los que están solos o turbados... crece la gloria y alabanza de Dios. Ese mismo día escribe a la universal CJ las "Reglas que deben observar acerca del escribir los de la Compañía que están esparcidos fuera de Roma" [I, 542-549]. Han de escribir sobre el estado del negocio espiritual y sobre las personas, tanto los nuevos como los que "han dejado la Compañía". Han de diferenciar lo que va en c. principal de lo que ha de ir en hijuela. Los de fuera de Italia han de escribir cada mes y "los que [están] en las Indias cada año" [I, 550] y si los asuntos son de importancia, han de escribirse por duplicado o triplicado. La prudencia ha de ser el criterio común en todo escrito: "Cuando [Ignacio] escribía cartas de negocios graves era tan mirado y remirado en leerlas y enmendarlas, y gastaba tanto tiempo en esto, que nos ponía admiración" (Ribadeneira 1960, 631) y "gastaba mucho tiempo en considerar lo que escribía [...] y examinar cada palabra borrando y enmendando lo que le parecía ..." (Ibid 1951, 494); esto que recuerda Ribadeneira lo refiere el mismo Ignacio a Fabro ya en diciembre de 1542 [I, 236] y vuelve sobre el tema con humildad en una

famosa carta a N. de Bobadilla [I, 277].

2.5.2 *Forma y estructura de las cartas*. Resulta imposible establecer un único patrón que pueda incluir todas las cartas. Durante los casi 32 años que comprende el epistolario ignaciano la c. va variando en forma y estructura, tanto por la evolución de estilo del propio Ignacio como por los diferentes destinatarios que a veces condicionan su redacción. Por lo que respecta a su *extensión*, ésta varía de unas dos líneas que tiene el mensaje enviado a A. Araoz el 24 de julio de 1545 [I, 312] hasta las largas epístolas enviadas a los jesuitas de Gandía el 29 de julio de 1547 de 11 páginas en la edición de MHSI [1,551-562] o la enviada al Emperador de Etiopía de 16 páginas [VIII, 460-476] del 23 de febrero de 1555; entre estos dos extremos, la longitud media de la c. ignaciana tiene entre las 40 y 50 líneas.

Por lo que respecta a su *estructura*, la c. consta de las siguientes partes: *a. Invocatio*: la cruz (t) y el *jhs*. Significa que se encomienda el mensaje a Dios o a Jesús. Ignacio lo incorpora desde el primer documento [I, 71] y lo sitúa siempre al comienzo y en el centro, primero la cruz y debajo el *Jhs*, éste último de variadas formas (*Jhvs*, *IHS*, *JHUS*, *Yhus*, *Jhs* o *Jesús*). En alguna ocasión omite el *jhs* y conserva la cruz (I, 437.450.) y en otras, por el contrario, aparece *Ihus* pero sin la cruz (I, 471); hay casos también en los que omite los dos (I, 494).

b. Salutatio, que a su vez consta de una fórmula de tratamiento y una fórmula de saludo. La del tratamiento recoge expresiones estipuladas en los formularios de la época y que reconocía el grupo social del destinatario (Trueba 1996,36). Cuando se dirige al Papa utiliza "Beatissi-

mo Padre" [VI, 443] mientras que con obispos y arzobispos lo común es "Mi señor en el Señor nuestro" con sus respectivas variantes latinas o italianas que a veces amplifica: "Ihmo, et Rmo. et protector nostro in Xto. Observandissimo" al Cardenal de Lorena. Cuando se trata de nobles o príncipes utiliza también "Mi señor en el Señor nuestro", y con el Rey de romanos "Serenissime rex ac domine clementissime" [V, 716]. Con los jesuitas emplea por lo general "Muy rvdo. Padre mío en el Señor nuestro" o "Charisimo Padre en Jesucristo"; en alguna situación especial, como en el caso de Simón Rodríguez, "Maestro Simón, amado hijo en el Señor nuestro" [V, 189]. Al escribir a mujeres suele utilizar "Mi señora en el Señor nuestro" y, más sencillamente, "Doña Leonor" [II, 189]. La fórmula de saludo, con numerosas pequeñas variantes, queda fijada en fecha temprana: "La gracia y amor de Christo N.S. sea siempre en nuestro favor y ayuda" [1,90]. En ocasiones aparece la paz o se añade algún adjetivo (*summa gracia* o *ayuda continua*) y alguna vez se da una *amplificatio* notable construyendo así un pórtico solemne para la c. como la enviada al Cardenal Marcello Cervini [I, 300-301] o a B. Díaz de Luco [1,313].

c. *Exordio*. Antes de entrar en la materia, esta parte tiene dos objetivos: situar la c. en el momento de la relación epistolar haciendo breve memoria de las precedentes y expresar buenos deseos al receptor, a modo tal vez, de *captatio benevolentiae*. "Por una de V. Sría del pasado..." [VI, 44] o "Por la letra del 27 del pasado de V. Sría ..." [VI, 185].

d. *Narratio*. Es la parte central de la c, donde se tratan los temas del contenido. El tono puede ser diverso (informativo, exhortativo, instructivo), su extensión muy va-

riable en función del número de temas que aborde, por lo general uno en cada párrafo.

e. *Conclusión*. La c. comienza a cerrarse con una "fórmula de transición" en la que se encomiendan oraciones, se dan saludos a conocidos..., y sigue una "fórmula de despedida" bastante fija en Ignacio desde fecha muy temprana: "A quien quedo rogando por su infinita y suma Bondad nos dé gracia para que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente cumplamos" (finales de junio de 1532) [I, 82], con muy numerosas variantes en matices, pues la gracia puede ser "Su gracia", "tanta gracia", "eterna y solita" ...; o la bondad "infinita", "divina", "divina" y "eterna"... La despedida retóricamente más elaborada la hemos encontrado en la carta al P. Juan N. Barreto del 17 de febrero de 1555 [VIII, 436] (cf. Kolvenbach 1992, 76-79). En pocos casos se suprime y se cierra la c. brevemente "Sea Ihu Xto. en nuestras ánimas" [VII, 691].

f. *Signatio*. Consta de los siguientes elementos: *lugar y fecha*: muy estereotipado "De Roma, 22 de agosto de 1545" [1,315]; *prefirma*: expresión de humildad o disposición; evoluciona con el paso del tiempo: su primera carta "El pobre peregrino" (1,73) o "De bondad pobre" [I, 75.83. 152.156] que aparece por última vez en c. a Teresa de Rejadell el 15 de noviembre de 1543 [I, 276]. La pobreza y la humildad dejan paso al servicio y la disponibilidad: "Vuestro en el Señor nuestro" será lo más común a partir de 1542, también con algunas variantes: "perpetuo y humúlmo siervo en el Señor nuestro [1,246.273.472]...; *firma*: también evoluciona. Comienza con *ñigo* (y sus variantes *Iñigo*, *Ignigo*, *Iñigo*, *Iñigo*). *Ignacio* aparece por primera vez el 28 de julio de

1536 en c. a T. De Rejadell, pero no de forma definitiva, pues los dos nombres se alternan hasta el 24 de junio de 1543, donde lo más frecuente y casi exclusivo es ya *Ignacio* con sus variantes (*Ignatio*, *Ygnatio*, *Ygnacio*, *Inacio*).

2.5.3 *Estilo*. "La elocución sea pura, cuanto a la lengua; pero sin afectación y demostración de mucho trabajo. El modo de decir claro y resolutivo cuanto se puede y con los amigos más simple...; y cuando se trata de negocios, breve [...] No se muestre en las letras [cartas] ningún afecto desordenado, sino píos y buenos y con modestia y gracia [...] La letra sea buena, a lo menos legible, distinta y correcta" (Scaduto 1960, 321) y también "el latín sea cuan bueno y puro se podrá, pero sin afectación; y finalmente se tendrá para este propósito por mejor la elocuencia sobria, madura y religiosa que redundante y juvenil", para terminar apelando a la brevedad: "cuanto serán más breves, porque ni será necesario acá tanto tiempo para copiarlas, ni en donde se envían para leerlas" [IV, 563].

2.6 *Los destinatarios*. Cuatro son los grandes grupos de destinatarios. 2.6.1 *familiares y amigos*. A ellos van dirigidas las primeras c. de Ignacio desde su salida de Loyola. Destacan aquí las mujeres bienhechoras, devotas y seguidoras de Ignacio: Inés Pascual [I, 74.90], Isabel Roser [I, 137.186.424], Teresa Rejadell [I, 99.107.274.627; II, 374.412] o Magdalena de Araoz [1,151.170]. De la primera época son también las c. a familiares, a sus hermanos Martín [I, 77] y Beltrán [1,148.155.188], a los señores de Loyola [1,145] y los vecinos de Azpeitia [1,161].

2.6.2 *Los miembros de la nobleza*. Destaca la correspondencia con Juan II, rey de Portugal [I, 243.296.323; II,

290.315; IV, 52.211.441; V, 75.98; VI, 96.98.570; VII, 72.296.310.480.518; IX, 550.565; XII, 343]; con Fernando I, hermano de Carlos V, "Rey de Romanos" [I, 450; IX, 75.78; X, 254.324.357.497.672]; con el príncipe Felipe [1,299.360.455; II, 149; IV, 268]. Cabe destacar también la correspondencia con Alberto V, duque de Baviera [III, 143.656; VII, 208; X, 538; XI, 521] o con el duque de Ferrara [III, 56.228]. Hay también no pocas c. a mujeres nobles, como Margarita de Austria, hija de Carlos V [I, 271; III, 146.222 (no conservada); V, 699; IX, 397]; Juana de Aragón [II, 311], la condesa de Luna [V, 661], la condesa de Ribagorza [V, 368] o la duquesa de Florencia [V, 505].

2.6.3 *La Jerarquía eclesiástica*. La primera c. destinada a un miembro de la jerarquía eclesiástica es de mayo de 1547, a Paulo III, en la que se le pide encarecidamente que libere a la CJ de la "rama femenina" que la devota Isabel Roser había logrado instaurar en la Navidad de 1545 [1,515]. Con cardenales, obispos y arzobispos, la cuestión de los colegios es el punto central de la correspondencia: se solicita ayuda al Cardenal Pío de Carpió para la erección del Colegio Germánico [IV, 339] y más tarde al Cardenal J. Moroni, informándole (IV, 652). Escribe al Obispo de Clermont sobre el colegio de París (VI, 294), al cardenal de Burgos sobre el colegio de Córdoba [VI, 444] o al de Sigüenza, Pedro Pacheco [VIII, 497]. Ante las numerosas peticiones es frecuente también el tema del envío de jesuitas a las diferentes diócesis europeas; hay c. con el obispo de Perugia sobre Láinez [1,577], con el Cardenal de Augusta sobre C. Jayo y P. Canisio [II, 587; III, 59]; con el obispo de Verona sobre Salmerón [II, 231]; con el obispo de Clermont sobre Broét [IV, 244] o con el de Malta sobre Bobadilla [IV, 149]. Hay también c. de

pésame al cardenal de Lorena [III, 139], de recomendación al cardenal de Inglaterra [XI, 26]; en algunos casos la correspondencia deja entrever algún conflicto previo como con D. Fernando Vasconcelhos, Arzobispo de Lisboa [VII, 327] o con el Arzobispo de Toledo [IV, 263], ante quienes Ignacio muestra la disponibilidad y sumisión oportunas.

2.6 A Cartas a Jesuitas. Desde Roma se mantiene el contacto con los compañeros dispersos. A N. de Bobadilla sobre el modo y estilo de escribir [I, 277] y sobre su destino a Malta [VI, 263]. También se reprende a Fabro sobre su tardanza en escribir [I, 236] y sobre su manera de llevar adelante la reforma de monasterios en Barcelona [1,333]. Muy interesante es la correspondencia con el enigmático Simón Rodríguez: sobre el posible envío de estudiantes a Portugal [I, 206.235], sobre la actuación de la Inquisición en ese país [I, 220.346.349.411] o sobre su posible vuelta a Portugal, de donde había salido por obediencia [IV, 537.557; VIII, 63.173; IX, 707]; el caso de S. Rodríguez lo seguirá tratando Ignacio con el P. Diego Mirón, nuevo Provincial de Portugal, de modo claro y directo [V, 233.270]. Menos numerosa de lo esperado, tal vez a causa de la distancia, más breve y oficial (6 documentos en latín) es la correspondencia con Francisco Javier [I, 267; II, 292.569.619; III, 106; IV, 128.129; V, 148]. Muy frecuente es la correspondencia con el resto de los compañeros ya dispersos por Europa; a continuación sólo podemos dar una botón de muestra: Laínez [I, 227.519.598; II, 33]; Salmerón [1,174.199.655; II, 114]; Jayo [I, 343.568.733; II, 38.138]; Bobadilla [I, 227]; Broét [I, 174; II, 115.140].

2.6.5 Las circulares o de destinatario colectivo, destinadas a mantener la "uniformidad en la Compañía

nuestra interior y exteriormente"; varios pueden ser los criterios para este tipo de documento: geográfico (a los jesuitas de una ciudad o zona): se escribe a los jesuitas de Barcelona sobre la selección de candidatos [I, 624], a los de Sicilia sobre el admitir en la Compañía [V, 114], a los de Colonia sobre la importancia de la unión de ánimos [I, 295] o a los de Gandía sobre la importancia de tener un superior en la comunidad [1,551]. Criterio del cargo: se escribe a los Provinciales pidiéndoles que cuiden la selección de los escolares que manda a Roma [XII, 282], o a los rectores de colegios, que unifiquen los planes de estudio [VII, 587]; en fin, hay circulares "a toda la Compañía" para comunicar la elección de Juan Pedro Caraffa como Paulo IV y pidiendo oraciones por él [IX, 75], para ordenar que no se intente influir en el General a través de terceros para destinos o misiones particulares [X, 353].

2.7 Otros documentos. 2.7.1 Las instrucciones. Ante la rápida expansión de la Compañía a comienzos del siglo XVI y todavía sin *Constituciones* aprobadas, las instrucciones pretenden orientar modos y pautas de comportamiento en situaciones nuevas. Pretenden también contribuir a la formación de un estilo común y universal. Precedida de la cruz y el *jhs*, la instrucción consta de una serie de instrucciones sobre cómo proceder concretamente en una determinada situación. Carente de recursos estilísticos, busca claridad y precisión. No tiene, por tanto, fórmula de saludo ni de despedida; son de aparición tardía (1 de junio de 1551), el tono es impersonal y su extensión muy variable, desde un único punto ("Instrucción para los que han ido a Florencia" [III, 735]) hasta los 16 puntos, "Per quelli che vanno a Fiorenza, Bolog-

na, Padua et Trento" [III, 717] o los 60 puntos (j) sistemáticamente organizados para los que son enviados a Ingolstadt [XI, 530]. Los temas que abordan son variados: sobre la vida de los escolares (oración, confesión, estudios...) [III, 507]; "sobre el modo de tratar o negociar con el superior" [IX, 90]; sobre cómo organizar un colegio [V, 373 (Santiago de Compostela); X, 689 (colegio de Praga)]; sobre las obras de misericordia y el "enseñar a los niños" [III, 715]; sobre la importancia de los ministerios [IV, 301]; en alguna ocasión se particulariza lo que debe hacer cada uno de los enviados, como en el caso de los enviados a Praga [X, 697] o a Nápoles [XI, 231]. Es interesante el acento que se pone en el ministerio de la "conversación espiritual" y en las pautas que se dan sobre cómo tratar con la gente, como en el caso de la Instrucción al P. Poncio Cogordano [VIII, 395].

2.7.2 Recomendaciones. En ocasiones se llaman "Recuerdos". Cercanas a las instrucciones, carecen de su contenido normativo; se trata, más bien, de sugerencias introducidas por fórmulas del tipo: "si yo allá me hallase", con abundante uso de los condicionales: "procuraría", "daría los ejercicios", "convendría", "será bien"... [V, 153; XII, 293; X, 505].

2.7.3 Fórmulas. Caracterizadas por la presencia de un "verbo realizativo" (absuelvo, apruebo, confiero, creo, declaro, dispenso, depongo...) encontramos, *a) De votos* [II, 551; VII, 685 (de "Mateo Sánchez", Juana de Austria)] o de "absolución de votos" [VI, 560]. *b) Patentes* por las que se confiere autoridad a un superior; hay patentes de Provincial [1,584 (A. Araoz); II, 557 (F. Javier); IV, 48 (D. Mirón); V, 182 (M. Nóbrega)]; de Comisario [V, 7 (J. Nadal); VIII, 436 (J. Nadal); X, 117 (F. de Borja)].

2.7.4 Hijuelas. Un tipo de documento de carácter privado e informal en el que se incluía información valiosa pero no oficial, y que, por tanto, no pasaría a formar parte de los archivos. En palabras de Polanco, va en hijuela información privada, porque "no es todo para todos" e insiste en que se escriba en hijuelas separadas lo que va para destinatarios distintos [I, 543; II, 407.544]; las referencias a las hijuelas son abundantes [II, 215.335.400.672.767]; hay referencias también a hijuelas "mostrables" [II, 584; IX, 510].

2.7.5 Extractos. MHSI edita un total de 2.570 extractos o resúmenes breves y precisos (38% del total de documentos) del contenido de las c. que se envían o reciben; el objetivo es hacer memoria de toda la información que se va dispersando por todo el mundo por donde se expande la CJ: "Tómese copia o saquese extracto de lo que en las letras importa para la edificación" (Scaduto 1960, 315). El primero aparece en octubre de 1547, una vez que Polanco ha llegado a Roma. Los hace él mismo o alguno de los coadjutores "cuando los hubiere rayado el secretario". Su extensión puede ser muy variable desde uno o dos enunciados: "Barcelona. Una de cosas comunes, de edificación" [III, 341] hasta los 20 puntos [IV, 548] o los 25 [IV, 550], y la lenguas son el castellano y el italiano.

3. El contenido de las cartas. En un número de documentos tan amplio, los temas abordados son abundantísimos; sólo podemos apuntar algunos: **3.1 Temas de Iglesia:** la escisión de Inglaterra con sus consecuencias en Irlanda y Escocia [I, 174]; sobre la Inquisición [1,214.216-220.221], la reforma de los monasterios [I, 333.380.417.426.636.715]; el Concilio de Trento [I, 386-389.412].

435.733; III, 449; 518.678; IV, 41; 74.135.158.187; VI, 598]; la cuestión religiosa en Alemania [III, 518; V, 691-692; VI, 483.559; VII, 62.399.618; VIII, 50.82.112-114; IX, 62; X, 233.256.319.689-693; XII, 239-247] o sobre las dignidades eclesiásticas para los de la Compañía como el Obispado de Trieste para C. Jayo [I, 451.460], el de Viena para P. Canisio [V, 309.323.394; VII, 246.517.630.658; VIII, 81.114.162.279.403; IX, 414; X, 281.567.575; XII, 263]; o los cardenatos para Francisco de Borja [IV, 256.260.283; VI, 713] y D. Laínez (FN II, 372) [Epp X, 310-311.353.374.381.394.464.471.516], dignidades ante las que Ignacio mostró siempre un fuerte rechazo [VIII, 320].

3.2 *Vida espiritual*. Hay en el epistolario documentos de alto valor teológico-espiritual que ofrecen un magisterio inspirado en los *Ejercicios Espirituales* y en las *Constituciones*. Se anima a la indiferencia en [I, 511], mientras que la CAÁ aparece en [I, 339.511; IV, 263]. Una exposición del horizonte e ideal últimos de la vocación del jesuita se encuentra en la llamada "carta de la perfección" (7 de mayo de 1547) a los estudiantes de Coimbra [1,495-510], donde expone, ante posibles peligros de indiscreción entre los jóvenes, cuál ha de ser el ideal de *perfección* del jesuita.

El tema de la *obediencia*, aunque de forma indirecta, aparece tempranamente en Ignacio en c. desde París a Inés Pascual [I, 75] y se percibe como un pilar fundamental en la Compañía [I, 211]. Más sistemática y teológicamente se aborda en la c. a los jesuitas de Gandía (julio de 1547) [I, 551-562; XII, 331-338], a los de Coimbra (enero de 1548) [I, 687-693], en los 35 puntos de la c. al P. Andrés Oviedo, rector en Gandía (marzo de 1548) [II, 54-65], que culminará con el valioso documento del 26 de marzo de 1553 "A los Je-

suitas de Portugal" [IV, 669-681], expresión del pensamiento de Ignacio sobre la obediencia en su fundamento cristológico, sus grados y sus medios. Vinculada a la obediencia aparece la *representación* o la exposición al Superior de un parecer diferente [II, 57; III, 510; IV, 680; VII; 570].

En el núcleo del carisma ignaciano se encuentra la *abnegación* y la virtud del "vencer a nosotros mismos, donde se halla el mayor provecho" [I, 97; cf. *Ej* 21.189]); la abnegación de juicio y voluntad a través de la obediencia [III, 501; XI, 366] es el primer punto de la instrucción sobre el modo de proceder en Ferrara [III, 543], que se repetirá nueve meses después a los de Módena [IV, 409]; la abnegación aparece vinculada a la resignación [III, 502; X, 500], afecta al propio amor [IX, 173], al amor y juicio [V, 202; XII, 620], a la voluntad [VII, 344], a la voluntad y el juicio [X, 694; XI, 237.277] o al juicio y al entendimiento [XII, 660]. Gran impedimento para una experiencia ignaciana de la obediencia es la *obstinación*, reflejo con frecuencia de una escondida soberbia [XII, 642] y una "dureza de juicio" que Ignacio combatió con insistencia [I, 615].

Por la abnegación se llega a la *discreción*, al justo medio, "reducirse a la mediocredad de la discreción" [I, 507] como camino para buscar y hallar a Dios en todo [XI, 375], superando así rigorismos peligrosos [II, 234] para "tener libertad en lo uno y en lo otro" [IX, 168]. Todo esto requiere del *discernimiento de espíritus* ante prácticas de devoción desproporcionadas como las que pedían desde Gandía los PP. Onfroy y de Oviedo [XI, 43], ante extrañas "revelaciones" [XII, 632], ante la verdad o la apariencia [XII, 280] o ante situaciones como el deseo del Papa de nombrar cardenal a Feo. de Borja [IV, 283-284].

Así se posibilita un ordenado *celo apostólico* que nace en Ignacio desde muy temprano [I, 80; III, 589.599; IV, 125; XII, 662], busca la salvación de la ánima [I, 313.432.503; X, 690] y va unido a la "lumbre de la razón" [IV, 354-355]; así sopor-ta las contrariedades [VIII, 381; X, 269] haciendo como los ángeles que sólo miran "conformarse con la voluntad de Dios" [V, 207].

Todo esto se consigue con *oración*, encaminada a llegar a ser contemplativos en la acción: "enderezándolo todo al divino servicio, todo es oración" [VI, 91]. Hay que orar para no desfallecer [XII, 252], para ayudar a los prójimos [I, 509; X, 507.690]; los estudiantes no más de una hora [I, 585; VI, 90] (véanse también los consejos a Francisco de Borja [II, 234]), pues "entre las acciones y estudios se puede elevar a Dios la mente" [VI, 91], haciendo de "todos los ejercicios oración continua" [I, 509; III, 309] para "hallar a Dios" en todo lo que el hombre hace [III, 502]. Otras veces las indicaciones sobre la oración son muy prácticas, como las indicaciones sobre el canto en el coro [XII, 197-98], la prohibición de rezar después de comer o cenar, o los ayunos [XII, 46] o sobre cómo velar a los difuntos por las noches [III, 278].

Junto con la oración está también la animación a los *sacramentos*, la confesión y la comunión frecuente [I, 170.275.341; V, 369; VI, 92.225.327-328.524; XII, 218.631], tema entonces polémico por la oposición de "personas tenidas por espirituales" [VII, 169]. La CJ animaba una vez por semana a los estudiantes de la Compañía [III, 281.376.486.647; IV, 133; V, 274; VI, 327; IX, 121; XII, 250] y laicos [VI, 269], aunque se podría diferir a los 15 días si se estimase conveniente [VIII, 281]. Sobre este tema A. Salmerón escribió un pequeño tratado [VII, 219] que se difundió con rapi-

dez [IX, 193.298.449]. Estos aspectos demandaban un determinado *sujeto*, posible candidato a la Compañía: se dan, por tanto, instrucciones sobre cómo proceder con los muy jóvenes [VII, 725], con los indios que quieren ser jesuitas [II, 570; X, 177], con aquellos que pertenecen ya a otra congregación pero piden ser jesuitas [VII, 687; VIII, 198] o con los que, habiendo dejado la CJ, piden ser readmitidos [II, 472].

Por último, un tema poco conocido es el reflejo de la *vida diaria* en el epistolario; la penuria económica y la necesidad de limosnas [IV, 611], la compra de alimento y sustento (queso y antorchas [III, 54], huevos y leche [II, 214], grano [VII, 489; VIII, 44; IX, 367]; vinos latinos [VIII, 303]) de lo que se queja Ignacio "que demasiado nos dan que hacer estas mercaderías" [VIII, 303]. Nos habla también de "usos y costumbres": "que no traigan barbas ni usen manteos [II, 546; IV, 641] o que no se usen zapatillas [IV, 78]; se prohíbe entrar en la cámara de otro [II, 430] y se recomienda a los provinciales de España y Portugal no tener cabalgadura para evitar caer en la ambición [V, 152].

4. *La importancia de las cartas en la Compañía de Jesús*. El valor de las c. se refleja en las *Constituciones* por el bien que realiza entre los jesuitas "la comunicación de letras misivas [...] para consolación y edificación mutua" [Co 673] y lo necesario que resulta para el sano gobierno de la institución [Co 674-675]; con el fin de mejor "regir todo el cuerpo de la Compañía a gloria de Dios nuestro Señor" se pide que todas las casas y colegios escriban al Provincial "analista breve duplicada de todos los que hay en tal Casa [...] Y el Provincial de la misma manera enviará al General cada cuatro meses la copias de las listas" [Co 676]. Todos los pri-

meros compañeros jesuitas valoraron enormemente la correspondencia (*MXav* I,29; II, 287) y de cada uno de ellos se conserva la correspondiente edición crítica de sus c. en la colección de MHSI. Conservamos además los cinco volúmenes de la serie "Epistolae Mixtae" de la misma colección que recoge una amplísima documentación de correspondencia cruzada entre los compañeros de la primera generación. El sistema pedagógico de los jesuitas, la *Ratio Studiorum*: "Dícese el argumento para la composición, en el primer semestre en lengua vulgar, y palabra por palabra, a modo de carta" (Gil 1992, 227). La reconocida voz del historiador J. Delumeau comenta que las c. ignacianas revelan el espíritu metódico del de Loyola; de una singular unidad, contienen todas una preocupación fundamental, el mayor servicio de Dios (Delumeau 1961, 191-192).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ *Amigos en el Señor, Gobierno, Polanco, Primeros Compañeros, Unión de ánimos.*

Bibl.: Fuentes: *Epistolae et Instructiones Sancti Ignatii Loyolae* (12 vols.), MHSI, Madrid 1903-1911; RIBADENEIRA, P. DE, *Dicta et facta Sancti Ignatii*, FVII, Roma 1951; ID., *Tractatus de modo gubernandi*, FN III, Roma 1961. Secundaria: AICARDO, J. M., "Correspondencia epistolar", *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* V, Madrid 1919, 950-1.025; BERTRAND, D., "La correspondance de Saint Ignace: une façon de conduire les affaires", *Christus* 141 (1989), 84-93; BERTRAND, D., *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; BRAUDEL, R., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, FCE, Madrid 1980; DELUMEAU, J., Recensión a *Lettres* (Dumeige, G. ed.) Paris 1958, en *Revue Historique* 226 (1961) 191-192; ID., *Rome au XVIe siècle*, Hachette, Paris 1975; GIL, E. (ed.), *El sistema educativo de la Compañía de Jesús*, UPCOM, Madrid 1992; GILMONT, J. R., *Les écrits des premiers Jésuites. Inventaire commenté*, IHSI, Roma 1961; GONZÁLEZ, L., "Incentivos de santi-

dad. Notas a la correspondencia de san Ignacio con los laicos de su tiempo", *Man* 59 (1987) 243-256; GRANERO, J., *Espiritalidad ignaciana*, Razón y Fe, Madrid 1984, 323-388; KOLVENBACH, P.-H., "Las cartas de San Ignacio. Su conclusión", *CIS* 22 (1992), 73-86; LEWIS, J., "Ignace épistolier", *CSP* 22 (1998) 23-36; RICE HENDERSON, J., "Erasmus on the Art of Letter - Writing", *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, University of California Press, Los Angeles 1983,331-355; RAHNER, H., *Saint Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, (2 vols.), DDB-Christus, Paris 1963; RAVIER, A., "Die Vorgehensweise des Ignatius in seinem Briefwechsel" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990,169-182; RODRÍGUEZ, L./ EGIDO, X., "Epistolario" *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, EdE, Madrid 1978, 427-472; SCADUTO, M., "La corrispondenza dei primi gesuiti e le poste italiane", *AHSI* 19 (1950) 237-253; ID., "Uno scritto ignaziano inedito: II "Del officio del Secretario" de 1547", *AHSI* 29 (1960) 305-328; STIERLI, J., "Apostolische Wegleitungen. Die Instruktionen des Ignatius von Loyola" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990,149-168; TRUEBA LAWLAND, J., "El arte epistolar en la Edad Media", *El Arte epistolar en el Renacimiento Español*, Támesis, Madrid 1996,35-41.

CARTUJA

1. *Cartuja/Cartujos.* *Cartuja:* Nombre que se da a una residencia de cartujos. *Cartujos:* Monjes eremitas contemplativos. Los inicios de la orden de los cartujos (*Ordo Cartusien-sís*) se encuentran en la vida rigurosamente eremítica de S. Bruno (t1101) y de sus seis compañeros que, en 1084, se retiraron al valle selvático de La Grande Chartreuse (lat. *Cartusia* = Cartuja). Las costumbres de la Grande Chartreuse que Guigo I, su quinto prior, había puesto por escrito, fueron adoptadas por otros eremitarios erigidos según el patrón de la Grande Chartreuse. En 1133 Inocencio II aprobó las "Consuetudines domus Chartusiae". El primer

capítulo general las adoptó como ley en 1142. El peculiar carácter de esta orden, entregada exclusivamente al ideal de la contemplación, surge de la singular unión de la vida eremítica y cenobítica. El florecimiento de la mística favoreció el desarrollo de la orden, que alcanzó su esplendor en los siglos XIV y XV. En 1510 existían 195 c. repartidas por 17 provincias. En 1997 sólo quedaban 18 monasterios de monjes, 16 en Europa, uno en Estados Unidos y otro en Brasil. De los muchos autores espirituales surgidos de las filas de los cartujos, cuya influencia sobre la vida espiritual de la Iglesia en el umbral de la Edad Moderna fue de gran importancia, mencionaremos a Ludolfo de Sajonia (ti 308) y su obra *Vita Jesu Christi*. "Ningún otro devocionario estaba tan extendido en la Edad Media" como éste. Ludolfo es "uno de los maestros de la contemplación cristológica de más éxito al final de la Edad Media, una de las fuentes más importantes del libro de los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola (según su propia confesión) y, con ello, se convirtió en el principal marcapasos del desarrollo de los métodos espirituales de la época moderna" (Karrer 1926, 340 ss.).

2. Ignacio y los cartujos.

2.1 *El Cartuxano*. Al dar cuenta de cómo Dios le había guiado, Ignacio menciona la *Vita Jesu Christi* de Ludolfo de Sajonia, llamado a menudo *El Cartuxano* en la España medieval. A falta de otra cosa, le habían llevado este libro, junto con la *Legenda áurea*, a su lecho de enfermo (cf. [Au 5]). Empezó a leerlo, lo estudió, se aficionó a él y copió extractos del mismo en el libro que siempre llevaba consigo, de 300 páginas "de cuarto" [Au 11]. "Para Ignacio la *Vita Christi* se convirtió en el libro de su conversión. Sus *Ejercicios* muestran que aprendió de Lu-

dolfo." (Geyer 1991). Antes de partir en peregrinación a Tierra Santa, Ignacio se planteó entrar en la C. de Sevilla a su regreso y recabó información para este fin (cf. [Au 12]). En el círculo de sus compañeros estos planes no eran desconocidos. Diego Laínez dice por qué no llegaron a llevarse a cabo: Ignacio se dio cuenta de que su vocación era ayudar a las almas (cf. *FNU*, 135.137).

2.2 *Junto a la Cartuja Vauvert en las cercanías de París*. En el curso de los años que pasó en París (1528-1535), Ignacio, carente de medios económicos (cf. [Au 73]), pidió a un tal Juan Castro y a un cartujo, conocido en los círculos universitarios, que le buscaran un amo; tenía la esperanza de que, paralelamente a semejante servicio, le quedaría tiempo para estudiar. Además, Ignacio pensaba que podía considerar este servicio como una especie de ingreso en la comunidad de los apóstoles: "[...] imaginando que el maestro sería Cristo, y a uno de los escolares ponía nombre San Pedro, y a otro San Juan, y así cada uno de los apóstoles; y cuando me mandare el maestro, pensaré que me manda Cristo; y cuando me mandare otro, pensaré que me manda San Pedro" [Au 75]. Este plan no llegó a realizarse. Un monje español le enseñó cómo salir de su precaria situación. No es casualidad que en la *Autobiografía* se mencione a Juan Castro, quien había recibido de Ignacio los *Ejercicios* de 30 días, a la vez que uno de los cartujos (cf. [Au 77.78]). Poco después ingresó Castro en la C. Valí de Cristo, en las cercanías de Segorbe en España y, en 1542, se convirtió en prior de la C. Porta Coeli en Valencia. Ignacio lo visitó a él y a otros dos monjes que conocía, en Valí de Cristo en el año 1535 y, de esta forma, se despidió de España; su estancia duró

ocho días (cf. *FN I*, 33), clara señal de la fraternidad que existía.

Compañeros de Ignacio de la época de París hablan de reuniones espirituales que tenían lugar con regularidad en la C. de París en domingos y días festivos. Nicolás Bobadilla cuenta de sí mismo que "iba a menudo a la Cartuja en domingos y festivos para confesarse y comulgar allí con frecuencia, junto con otros amigos estudiantes piadosos, entre ellos los compañeros y hermanos de la Compañía de Jesús [...]" (*MBob* 615). Jerónimo Nadal escribe en su *Chronicon* del año 1535 que, a pesar de sus reparos respecto a Ignacio, se dejó convencer para acudir "con los hermanos a reuniones santas en la Cartuja los domingos y festivos" (*MNad* 1,2). Simón Rodríguez no menciona dónde tuvieron lugar los encuentros (*MRod* 460). Otra noticia segura acerca de las reuniones espirituales la aporta Pedro de Ribadeneira en su *Vida de Ignacio* (cf. *FN IV*, 221ss.), aunque sin mencionar el lugar de los encuentros. Estas reuniones -dice- alteraban el curso de los estudios. Por ello, Ignacio debía ser azotado públicamente como alborotador de los estudiantes, castigo que consiguió evitar (cf. [*Au* 78]). Ribadeneira averiguó lo que condujo a esta amenaza de un castigo deshonoroso sobre el terreno, cuando en 1542 fue enviado a estudiar a París. Así, refirió acerca del efecto que había tenido esta discusión sobre el principal del Colegio de Santa Bárbara, el doctor Gouveia, y sobre el prestigio creciente del que gozaba Ignacio, quien, con la acción que había dado lugar a las amonestaciones, sólo pretendía la salvación de las almas y la gloria de Dios. El programa espiritual diseñado para acompañar a aquellos estudiantes elegidos para el objetivo "de aprovechar a las ánimas, y para el efecto estudiar prime-

ro y juntar algunos del mismo propósito [...]" [*Au* 71], equivalía a los Ejercicios leves (cf. [*Ej* 18]). En los escritos de Pedro Fabro (1506-1546), el primer compañero de Ignacio, no hay testimonios de la fraternidad existente con los cartujos de las cercanías de París. Pero, aunque sólo sea a causa de su procedencia, es probable que recorriera el corto camino que llevaba del barrio estudiantil a la Cartuja. En su pueblo natal se llegaba a la C. Reposoir tras medio día de marcha; aquí, mientras él vivió, ostentaron sucesivamente el cargo de prior un hermano de su padre (1508-1522) y un hermano de su madre (1522-1546) (cf. Bienheureux 1960, 107.109). Sin duda, iba recomendado a la C. de Vauvert cuando fue a estudiar teología a París. Además, Fabro, que gozaba de gran prestigio dentro del grupo de los compañeros de Ignacio, conocía personalmente mucho de lo que Ignacio había leído en *El Cartuxano*. Todos estos datos hacen suponer que Fabro debió de haber acompañado también a Ignacio en estas visitas a la Cartuja.

2.3 La relación con las Cartujas a orillas del Rin. En el curso de su segunda estancia en Alemania (1542-1543), Pedro Fabro se reunió con los cartujos en Maguncia y en Colonia y conoció, asimismo, a los priores de Hildesheim y de Tréveris. Se le acogió como a un buen amigo, conocido desde hace tiempo, cuya vinculación con el grupo en torno a Ignacio se aceptaba, incluso se apreciaba (cf. Falkner 1998,448). En poco tiempo, Pedro Fabro conquistó para sí, y para la joven CJ, el corazón del prior de la C. de Colonia, Gerhard Kalckbrenner de Hammond. Como señal de aprecio hay que interpretar el hecho de que encomendara a Pedro Canisio, de un talento excepcional, a su amigo Fa-

bro, al que hasta ese momento solo conocía de oídas. Aparte de toda la ayuda prestada en ocasiones concretas, sin duda alguna, los jesuítas no habrían podido abrir su residencia en Colonia en el año 1544 sin el apoyo económico de la C. de Santa Bárbara de Colonia, el monasterio más rico de la ciudad, y sin la ayuda de dos piadosas mujeres. El capítulo general de los cartujos, en el año 1544, aceptó la proposición del prior de Colonia, que no cabía en sí de elogios hacia la orden fundada por Ignacio, de que éste y su orden participaran de todos los bienes espirituales de los cartujos (cf. [Epp XII, 483ss.]; Charles van de Vorst 1954, 7). Ignacio expresó su profundo agradecimiento y rogó a Dios que hiciera partícipes a los cartujos de todo aquello que la CJ llevara a cabo, por la voluntad de Jesucristo, para agrandar a Dios (cf. [Epp I, 526ss.]). Después de que en 1549 se publicara por primera vez el librito de los *Ejercicios Espirituales*, se le pidió a Adrién Adriessén, que volvía a Lovaina procedente de Roma, que entregara un ejemplar al prior Gerhard Kalckbrenner: "un modesto regalo para el agrado de Vuestra Señoría" [Epp II, 369]. Bruno Loher, otro cartujo de Santa Bárbara, dedicó a Ignacio y a la CJ la traducción al latín del *Spiegel der Volcomenheit* de Herp (cf. FNI, 753-761; Charles van de Vorst 1954, 7).

Como si los cartujos hubieran leído en los *Ejercicios Espirituales* "que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230], la C. de Colonia prestó un apoyo económico considerable a los dos Colegios de Roma (cf. Charles van de Vorst 1954, 6).

Aun en vida de Ignacio, Ja mu-tua simpatía encontró una nueva forma de expresión. A pesar de que la Bula *Licet debitum* de Pablo III

(1549) prohibía pasarse a una orden más rigurosa, la CJ quería y debía seguir abierta al *Soli Deo* de los cartujos, aunque esto creara problemas en los casos en que jesuítas, que se habían pasado a los cartujos, se daban cuenta de que el camino de la contemplación pura no era para ellos (cf. Charles van de Vorst 1954, 11). Ya bajo la dirección de Francisco de Borja, la CJ insistía en que los jesuítas sólo podían solicitar el ingreso en la C. previo permiso de su Prepósito General. También hay que mencionar que -según Nadalino se hizo uso a menudo de esta posibilidad (cf. Charles van de Vorst 1954, 13.18).

2.4 *Las consecuencias de la fraternidad.* Los primeros cartujos se regían, principalmente, por sus impulsos y por la inspiración que habían recibido de S. Bruno; el Evangelio jugaba un papel decisivo para ellos (cf. *Epistulae Cartusianae* 25). El Cartuxano y los cartujos enseñaron a Ignacio a abordar los misterios de la vida de nuestro Señor; así, el haber realizado Ejercicios Espirituales creó la disposición necesaria para los acontecimientos de La Storta (cf. [Au 96]), que finalmente condujeron al modo de proceder de la Compañía. Sus maestros le abrieron los ojos sobre cómo se realiza el plan de salvación divino de "que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano" [Ej 102] hasta el punto en el que se trata de "considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra" [Ej 236] y "todo esto por mí" [Ej 116]. Los mismos *Ejercicios Espirituales* ponen de manifiesto que Ignacio se había sumergido profundamente en la manera de manejar los Evangelios, y la Sagrada Escritura en general, que era habitual antes de la exégesis de la

época moderna, centrada en el texto de la Biblia (cf. García Mateo 2000, 292). El objetivo del hombre, tal y como se lee en el PF (cf. [Ej 23]), está presente en cada uno de los ejercicios de la oración preparatoria (cf. [Ej 46]). Esto corresponde a la "anagogía", uno de los pasos del método del cuádruple sentido de la Biblia, por medio del cual se interpretaba la Sagrada Escritura desde los orígenes hasta el final de la Edad Media. La contemplación de los Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor debe arrancar de lo que sucede (cf. [Ej 2.102.111...]), es decir, de la littera o de la historia. Los *Ejercicios Espirituales* dependen en gran medida de las "mociones espirituales" [Ej 6]. Ignacio está plenamente convencido de que la contemplación de los Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor son causa de consolaciones o desolaciones, y condición previa "para hacer sana y buena elección" [Ej 175]: "[...] y se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus" [Ej 176] (cf. H. Rahner 1964, 252-256). Eso es precisamente lo que significa la alegoría del cuádruple sentido de la Biblia. Por último, Ignacio recomienda al que da los Ejercicios, comportarse de forma que "el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra" [Ej 15]. Con ello, al que da los Ejercicios se le retira el *sensus moralis*. Aquello que deba suceder en la vida presente tiene que surgir de la relación entre el Creador y la criatura y viceversa.

En la disposición de sus *Ejercicios Espirituales*, ejercicio tras ejercicio, Ignacio pretende que quienes se ejercitan maduren hasta rogar "que el nuestro Señor le quiera ele-

gir en esta tercera, mayor y mejor humildad, para más le imitar y servir, si igual o mayor servicio y alabanza fuere a la su divina majestad" [Ej 168] y, preparados de esta forma, tomen su decisión.

El deseo inicial de Ignacio de convertirse en cartujo ya llevaba en sí la gracia que lo caracterizaba profundamente a él y a su orden: querer "ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz, y servir al solo Señor [...] Y procure tener ante los ojos siempre primero a Dios, luego el modo de ser de su Instituto, que es camino hacia Él" (F40,1). Ignacio y sus compañeros no debían vivir el *Soli Deo* en la soledad de la c, sino en medio del mundo, llevando a cabo contemplativamente el servicio apostólico. Ecos del carácter inicial de la vocación de Ignacio suenan también en las *Constituciones*, sobre todo en la Novena Parte, donde se habla del perfil del Superior General de la CJ, y en la Décima Parte, que trata de la preservación y del crecimiento de la misma, (cf. [Co 671.723.790.813]; Beyer 1956, 944ss.) "El *Soli Deo* de los cartujos planea sobre su vida e Ignacio siempre seguirá siendo un cartujo en su corazón". Esta provocativa opinión de Jean Beyer (cf. Beyer 1956, 938) se hace mucho más plausible al examinar la cuestión en detalle.

Andreas FALKNER, SJ

/* *Biblia y Ejercicios, Fabro, Ignacio de hoyola, Monacato, París, Vita Christi.*

Bibl. Fuentes: ANALECTA CARTUSIANA, James Hogg (ed.), Berlin-Salzburg 1970; EPIS-TULAE CARTUSIANAE (Frühe Kartäuserbriefe); Bruno, Guigo, Antelm, Ubres und eingeleitet von, Gisbert Greshake (edL), (Fontes Christiani Bd. 10), Herder, Freiburg 1992. **Secundaria:** AA. VV., "Chartreux", *DSp* II, 706-776; ALBURQUERQUE, A. (ed.), *En el corazón de la Reforma: "Recuerdos espirituales" del Beato Pedro Fabro, SJ, M-ST, Bilbao-*

Santander 2000; BERNARD-MAITRE, H., "Un théoricien de la contemplation á la chartreuse Parisienne de Vauvert - Pierre Cous-turier dit Sutor", *RAM* 32 (1956) 174-195; BEYER, J., "Saint Ignace de Loyola chartreux...", *NRTh* 78 (1956) 937-951; FALKNER, A., "Relaciones de San Ignacio con los cartujos como causa del influjo de la tradición cartujana sobre los Ejercicios Espirituales", en *Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Univ. de Deusto, Bilbao 1998, 431-454; GARCÍA MATEO, R., "La *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y los misterios de Cristo en los Ejercicios ignacianos", *Greg* 81 (2000) 287-307; GEYER, L., "Ludolf von Sachsen", *Theologische Realenzyklopadie* 21, 479-481; KARRER, O., *Die große Glut. Die Mystik im Mittelalter*, München 1926; RAHNER, H., *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg 1964; RAVIER, A., "Ignace de Loyola et la Chartreuse de París", *Christus* 42 (1995) 228-235; VORST, CH. VAN DE, "La Compagnie de Jésus et le passage á l'Ordre des Chartreux (1540-1694)", *AHSI* 23 (1954) 2-34.

CASAS DE EJERCICIOS

. *Orígenes*. La primera c. la abrió en 1579 Francisco de Borja, Duque de Gandía (cf. Iparraguirre 1948). Desde el comienzo los jesuitas dieron los Ejercicios en sus propias casas y colegios; después, en los siglos XVI y XVII promovieron en Europa específicamente casas para ejercitantes. Todo esto se perdió con la supresión de la Orden. La CJ restaurada prefirió los Ejercicios predicados a los dirigidos, y la c, tal como se conoce hoy, creció gracias a iniciativas jesuíticas de fines del siglo XIX. Jesuitas de Bélgica, Holanda y Francia fomentaron un "movimiento de Ejercicios" que juntaba a ricos y pobres, capitalistas y trabajadores en Ejercicios de fin de semana. Estos retiros no sólo profundizaban en la espiritualidad personal, sino que desarrollaban "el sentido social, un deseo

de remediar la injusticia y aliviar la opresión" (Plater 1912,248).

2. *Los Ejercicios predicados*. En 1922, en la constitución apostólica *Summorum Pontificum*, el papa Pío XI afirmó que los Ejercicios tenían una eficacia única contra las mayores dificultades que encontraba la sociedad de su tiempo, especialmente la clase trabajadora (cf. también *Mens nostra*, 12.18). En 1923, la CG 27 decretó que se dieran los Ejercicios no sólo a los eclesiásticos, sino "también a los trabajadores y a los pobres" (CG 27, d221), y las dos Congregaciones siguientes, en 1938 y 1946, insistieron en los Ejercicios como vehículo de transmisión de la Doctrina Social de la Iglesia (CG 28, d29,2;CG29,d29,3).

Los Padres congregados se basaban en lo que practicaban los jesuitas en retiros predicados en sus casas. Por ejemplo, en Notre-Dame du Haut-Mont, en Mouvaux (Francia), entre 1890 y 1910, recibieron cerca de 36.000 hombres. Tras aceptar una c. edificada por seglares en Venlo (Holanda), los jesuitas predicaron a más de 4.000 hombres sólo en 1911. A lo largo de estos años, la CJ abrió c. en Alemania, España, Italia e Inglaterra, y más tarde en Asia y en las Américas. En 1921, los jesuitas dirigían 86 c. en todo el mundo y a mediados de siglo, más de cien. Ofrecían retiros de ocho, cinco, y tres días (todavía no se daban los Ejercicios de treinta días). Estos habían adquirido una forma típica: el director concentraba todos los temas de los *Ejercicios Espirituales* en charlas, que se daban cuatro o cinco veces al día, llegando a hablar hasta una hora cada vez. En 1928, el P. Ledóchowski defendió el retiro predicado, incluso el de tres días, a la vez que insistía en que lo más importante que distinguía "dar" los Ejercicios de simplemente "predicarlos" era

adaptarlos a las capacidades y situaciones de los ejercitantes (cf. Ledó-chowski [Schmidt, ed.] 1945, 746).

Ni siquiera el corte de la Segunda Guerra Mundial perjudicaría al movimiento de Ejercicios. En España, Italia, Estados Unidos y Filipinas, había miles de ejercitantes, cantidad que no dejaba de aumentar. Los jesuitas dirigían muchos retiros a religiosas en conventos y casas de formación. En Iberoamérica, en 1954, los jesuitas dieron Ejercicios a varios centenares de miles; un jesuita colombiano predicó a 9.419 en un solo año. Pero las c. jesuíticas en gran parte del mundo abrieron sus puertas cada vez más a religiosos/as y sacerdotes durante los años 60 y 70 del siglo XX, especialmente en verano. La escasez de buenos directores de Ejercicios continuó siendo, entre otros, un problema serio.

Siempre se exhortaba a los predicadores jesuitas a atenerse a la materia de los *Ejercicios Espirituales*. Si se comparan los temas tratados en Santiago de Chile en 1955 con los que predicaban en Aragón en 1873, se observa un estrecho paralelismo: en cuatro o cinco charlas al día, el director de Ejercicios jesuita solía exponer las principales meditaciones y contemplaciones de los *Ejercicios*. Estos retiros predicados y en silencio naturalmente respondieron a una amplia necesidad en la Iglesia durante la segunda mitad del siglo XX, incluso contando con que las misiones parroquiales y otros ejercicios de piedad eran frecuentes y populares. Bastante antes de fin de siglo, la CJ dirigía unas 250 casas.

3. *El Concilio Vaticano II y la Anotación 20*. Sin embargo, durante los años del postconcilio hubo grandes cambios. La disminución del monocorde retiro predicado y la apropiada aplicación de la Anota-

ción 20^a (promovida por el P. Arrupe) cambiaron la práctica de muchas c. de jesuitas de dos maneras. En primer lugar, desde alrededor de 1970 en adelante, las c. abandonaron el tipo de retiro predicado, prefiriendo retiros de "puntos". El director hablaba brevemente dos o, a lo sumo, tres veces al día, expresamente preparando a los ejercitantes para orar por su cuenta. Y en segundo lugar, las casas, al mismo tiempo, empezaron a ofrecer Ejercicios personalizados, esto es, dirigidos a cada ejercitante en particular. En el año 2000 los jesuitas en varias casas de Europa y las Américas, habían abandonado del todo la modalidad de retiro predicado y ofrecían sólo retiros personalizados.

Estas dos novedades se vieron intensificadas por los cambios culturales ocurridos en la Iglesia y en su entorno, así como en los recursos humanos de la Compañía. Después de que el Concilio Vaticano II decretara la "era de los laicos" y de las reformas litúrgicas, el número de religiosos bajó precipitadamente y la vida parroquial que había sostenido el retiro de fin de semana se debilitó considerablemente. La cultura de la movilidad y el consumismo cambió los estilos de vida, y las comunicaciones electrónicas afectaron al tiempo libre disponible para el culto y los retiros. Todos estos acontecimientos mermaron la asistencia a los retiros de ocho, cinco y tres días, hasta el punto de que algunas casas se cerraron. Hacia 1990, todas las c. jesuíticas se vieron obligadas a empezar a cambiar su programación y sus prácticas.

En el comienzo del siglo XXI, los resultados de todos estos cambios han conformado lo que ofrece hoy la c. de jesuitas, cómo dan los Ejercicios, quiénes las dirigen, y cómo se relacionan con su entorno eclesial.

Probablemente, lo que las c. ofrecen actualmente está más cerca de la práctica original que lo que habían ofrecido en el tiempo anterior al Concilio. Muchas casas, probablemente la mayor parte de las 260 existentes, ofrecen los treinta días de Ejercicios personalizados. Estos Ejercicios de Mes ya no se ofrecen sólo a religiosos; la inmensa mayoría de los ejercitantes de mes en casas como "Villa Mater Dei" en Várese (Italia) son hombres y mujeres seglares. Los directores reconocen que estos Ejercicios llevan a una reforma de vida (cf. [Ej 189]) más que a una elección, y están atentos a los resultados del Mes de Ejercicios dado a personas en grupo.

Por otra parte, las c. introducen novedades en dos aspectos: primero, especialmente en Europa, las c. ofrecen los Ejercicios completos en etapas o fases; más o menos, tres períodos de diez días separados por meses e incluso por un año, como hace la "Domus Exercitiorum SPN Ignatii" en Czestochowa (Polonia). Y en segundo lugar, por todo el mundo, las casas ofrecen Ejercicios de treinta y de ocho días, en la modalidad de "puntos", durante los cuales el director habla a todos una o dos veces al día, al tiempo que los ejercitantes tienen un acompañamiento personal. Lugares tan "ignacianos" como Loyola, Manresa o Salamanca cuidan especialmente de esta experiencia del Mes de Ejercicios. En cuanto a la materia, las c. ofrecen Ejercicios de ocho días, tal como recomendaba el *Directorio Oficial* de 1599 (cf. D33.34.43,84-96), dando toda la materia de los *Ejercicios Espirituales* a los menos experimentados, y en cambio sólo lo que es provechoso a los más experimentados. A veces, los directores no se valen en absoluto del texto mismo de los *Ejercicios*, sino que imparten la materia siguiendo

un determinado evangelio, o bien temas como Jesús de Nazaret y los arquetipos.

Casi todas las c. ofrecen ahora fines de semana de oración y formación no necesariamente basadas en los *Ejercicios*. El "Campion Retreat Center", en Australia, por ejemplo, ofrece un amplio programa basado en temas como "Doce-Pasos" (*Twelve-Step*), o espiritualidad de la mitad de la vida. Muchas casas organizan retiros para jóvenes, y algunas como la "Rumah Retret Girisonta", en Indonesia, reúnen a cientos y hasta a miles cada año. La mayoría ofrece programas de formación espiritual de adultos y organizan varios talleres y seminarios sobre desarrollo humano y liderazgo eclesial. Un número creciente, de los que ha sido pionero el centro canadiense de Guelph (que ya formaba directores en 1964), organiza programas para preparar y cualificar a seglares y religiosos como acompañantes espirituales y directores de Ejercicios. En los últimos años, unas cuantas casas han comenzado a programar Ejercicios en la vida corriente (Santiago de Chile, Salamanca).

Al haber menos jesuitas y más trabajo de Ejercicios, los jesuitas han venido incorporando religiosas y laicos como directores de Ejercicios. Los programas de muchas casas son organizados ahora por un equipo mixto. En algunos casos, particularmente en Santos Mártires (Paraguay), el equipo de trabajo en sí tiene una mayor disposición comunitaria (Manresa); en otras, los seglares acuden a la c. sólo para dirigir un retiro o un taller. Esta práctica, comenzada en la mayoría de los sitios en la década de los años noventa del siglo pasado, ha llevado a un cambio ulterior. Siguiendo una evolución similar a la de los colegios y universidades jesuíticas, los pro-

vinciales han entregado la dirección de algunas c. a seculares. Esto es más frecuente en Norteamérica y en Europa Occidental, donde las provincias prefieren no cerrar las casas. Francia y Estados Unidos, por ejemplo, tienen ahora varias c. dirigidas por seculares. Este experimento comenzó con el milenio y hasta ahora está dando buen resultado.

Finalmente, la evolución post-conciliar más reciente y extendida es la del "Centro de Espiritualidad". El centro consiste a veces sólo en un despacho y un lugar de encuentro situado en plena ciudad, o incluso una página *web*, como es el caso de "Seseragi" en Tokio (Japón). El centro lo lleva un equipo de jesuitas, normalmente junto con seculares, que van a las parroquias u otros lugares para dirigir programas de Ejercicios y de formación espiritual de adultos. Unos cuantos centros han sido expresamente fundados -como es el caso del de Glasgow (Reino Unido)- y unos pocos han surgido tras el cierre de una c, como el "Centre Spirituel" de Toulouse (Francia) y el "Loyola Institute of Spirituality" en California (Estados Unidos).

Sin embargo, es mucho más frecuente que estos centros sean el último estadio de la evolución de las c, como respuesta a las necesidades actuales de la Iglesia. Un buen número de los actuales centros fueron antes noviciados o casas de formación, como "Vila Kostka", en Brasil. Unas cuantas c. colaboran con Facultades de Teología o con universidades, que dan valor académico a sus estudios, tal como el "Centro de Espiritualidad San Ignacio" de Salamanca es reconocido por la Universidad Pontificia Comillas, en España.

Sin embargo la inmensa mayoría de las c. de la CJ hoy día guar-

dan cierto parecido: Dollymount, en Dublín (Irlanda), Mwangaza en Nairobi (Kenia) y Mount St. Joseph en Malta. Los jesuitas dedicados a este ministerio estudian cómo responder a nuevas necesidades espirituales por medio de los Ejercicios Espirituales, especialmente con los "Ejercicios leves" y formas adaptadas de espiritualidad ignaciana, y se esfuerzan por seguir construyendo c. más grandes y adecuadas para darles cabida.

Joseph A. TETLOW, SJ

S¹ Anotaciones, Apartamiento, Ejercicios Espirituales, Ejercitador, Ejercitante, Laicado.

Bibl.: BURKE, T. A., (ed.), "Loyola Congress: The Six Major Addresses Translated into English", *Program to Adapt the Spiritual Exercises*, Jersey City 1966; CORBISHLEY, TH., "The annual retreat: past and present", *The Way Sup* 16 (1972) 89-95; ESPINOSA, C_v *Problemática de los Ejercicios Espirituales hoy: Resultados de una encuesta internacional*, AHSI, Roma 1966; GONZÁLEZ, L., "Apuntes para la historia de los Ejercicios (1965-1980)", *CIS* 11 (1980) 9-26; IPARRAGUIRRE, L., "Las Casas de Ejercicios en el siglo XVI", *Man* 20 (1948) 321-342; ID., *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola I*, Mensajero-IHSI, Bilbao-Roma 1946; LEDÓCHOWSKI, W., "Letter to the Provincials of the Assistance of France (17.XII.1928)", *The Selected Writings of Father Ledóchowski*, en SCHMIDT, A. G. (ed.), Loyola University Press, Chicago 1945, 744-747; PLATER, CH., *Retreats for the People: Sketch of a Great Revival*, B. Herder, St. Louis and London 1912; ROSSI DE GASPERIS, R., *Esercizi Spirituali per immerersi nell'itinerario della Pede Bíblica*, CIS, Roma 1984; TETLOW, J. A., "Lo Primero. (Introducción al Directorio de Casas y Centros SJ. 2002)", *CIS* 33 (2002) 4-15.

CASTIDAD

. *El término.* La palabra latina *caelibatus* puede traducirse en principio por "soltería" o más sencilla-

mente por "celibato". *Caelebs* -célibe- es quien no está casado y vive solo. En sentido general, en el contexto de la vida religiosa se habla tanto de "castidad" como de vida celibataria o "celibato", aunque este término resulte poco adecuado, ya que la vida religiosa presupone normalmente la vida común y un proyecto también común. En sentido más estricto, celibato significa la unión entre sacerdocio y renuncia al matrimonio, prescrita obligatoriamente en la Iglesia romano-católica a más tardar desde el Concilio Lateranense de 1123 (cf. *DH* 711). Debe distinguirse de la vocación y opción libre y basada en la fe por una vida con voto de c, al margen del sacerdocio. Con Ignacio debemos dar la preferencia terminológica al concepto de "castidad".

2. *El concepto ignaciano del voto de castidad.* El decreto octavo de la CG 34 de la CJ representa la manifestación más completa, hasta ahora, de la Orden respecto al voto de castidad. Allí se dice: "Por su voto de castidad, el jesuita se entrega al Señor y a su servicio con un amor tan único que excluye el matrimonio y cualquier otra relación humana de tipo exclusivo, así como la expresión y satisfacción genital de su sexualidad" (GG 34, d8,13). Ésta es la definición más elemental del voto de c, que cita como características esenciales el amor y servicio al Señor, expresando ciertamente de manera limitada la vocación específica y el proyecto positivo de vida mediante la doble negación que los evoca: el no a las relaciones exclusivas y el no a la satisfacción genital.

Una expresión positiva de la c. en la vida consagrada debe tener en cuenta, como lo hace ampliamente el citado decreto, un extenso círculo de tensiones de la realidad humana: la sexualidad del hombre, su capa-

cidad y su necesidad de amar, todo el ámbito de la afectividad, como conjunto de todas las pulsiones, emociones y sentimientos, además de aspectos como la distinción, decisión y responsabilidad, confianza y fidelidad, proximidad y distancia, cuerpo y sentidos. La c. de un religioso cristiano es, por tanto, aquella actitud fundamental, disposición y capacidad para vivir todas estas dimensiones citadas de manera consciente, responsable y progresivamente integrada; y, a diferencia de la c. requerida a cualquier otro cristiano, bajo el sello de un voto especial en una congregación religiosa y como elemento esencial de un proyecto de vida específico y positivo, orientado exclusivamente a Dios y a su Reino, al servicio del hombre. Esta c, que no puede vivirse felizmente si se toma y vive como un elemento aislado, afecta en último término a toda la vida de un hombre y forma un compuesto insoluble con los votos de pobreza y de obediencia, por los cuales cada uno se obliga totalmente a Cristo, para seguirle e imitarle y así obtener con Él -que también ha vivido pobre, obediente y casto- aquella libertad que posibilita a todos los hombres existir libremente (cf. CG 32). Gracias a este lazo de libre entrega y libertador de unión a Cristo, los diversos miembros de la CJ se transforman en un cuerpo apostólico común.

Ignacio -igual que varias generaciones posteriores- ha escrito poco sobre la castidad. Tan sólo en la segunda mitad del s. XX el tema logró mayor atención, gracias al cambio de situación social y del concepto de la sexualidad y también, en último término, a causa de la disminución de vocaciones y de aumento de salidas de la Orden, que no en pequeña parte estaban y siguen estando asociadas con dificultades en

el terreno del voto de castidad. Es cierto que el fundador de la Orden halló la c. profundamente anclada en la tradición eclesiástica. El modelo de Jesús y el ejemplo de María, las expresiones de S. Pablo acerca de la virginidad, la institución de las Vírgenes, mencionada ya en el NT y bien establecida a más tardar desde el s. II, así como la subsiguiente historia del monacato y vida religiosa, han otorgado repetidamente a este voto un lugar de preferencia sobre el sacramento del matrimonio. Además, tanto Ignacio como sus primeros compañeros, sin excepción, deseaban ordenarse sacerdotes, lo que incluía obviamente la opción por el celibato. Por otra parte, en el tiempo de la Reforma, había muchos religiosos que echaban por la borda su voto de c, lo rechazaban explícitamente y se casaban. Por tanto, en los años de la fundación de la CJ se daba, como hoy, una minusvaloración de este voto. No habría sido nada sorprendente, y muy deseable en nuestros días, si Ignacio hubiera añadido algunas palabras laudatorias más.

En las *Constituciones* se hallan algunas expresiones esenciales: "Y porque lo que toca al voto de castidad no pide interpretación, constando cuan perfectamente deba guardarse procurando imitar en ella la puridad angélica con la limpieza del cuerpo y mente" [*Co* 547]. La idea central es la imitación de la pureza de los ángeles. Ante todo debemos referirnos al concepto de Iglesia Jerárquica formulado por Ignacio, el cual abarca la universalidad de la Iglesia con todos sus miembros. Esto presupone la representación de la jerarquía angélica, procedente de la teología neoplatónica del s. V, en particular del Pseudo Dionisio Areopagita, sostenida por la teología medieval y

muy vigente en tiempos de S. Ignacio, y que se corresponde con la jerarquía eclesiástica sobre la tierra. "Jerarquía" significa etimológicamente "origen o principio sagrado". Todo procede de Dios como de su fuente y está orientado hacia él, hallando en él su fin. Este concepto está, por tanto, íntimamente relacionado con orden y sociedad.

Como puede verse en diversos textos de Ignacio, se considera a los ángeles con todo su ser y poder orientados hacia Dios, al mismo tiempo que son enviados continuamente hacia los hombres para servirles en su encuentro con Dios, de modo que se establezca y consolide la comunidad. Precisamente en esto son para el jesuita un modelo "celestial" que debe imitar sobre la tierra. Cuando Ignacio habla de "pureza" no debe asociarse primariamente con una intangibilidad corpóreo-sexual, sino que más bien se refiere a una mayor limpieza interior y la actitud de un corazón no dividido. En este mismo sentido habla S. Ignacio en otros contextos de la limpieza en la obediencia (cf. [*Co* 89]) o de la pureza en la pobreza (cf. [*Co* 572]). El jesuita, como miembro de la Iglesia y precisamente en lo referente a su c, debe vivir claramente convencido de aquella polaridad especial propia de los ángeles y que posteriormente halló su expresión en la típica fórmula ignaciana *contemplativus in actione*. Uno de los polos es la inquebrantable orientación hacia Dios. Es el fundamento de la vocación, el origen de la misión, la meta ante los ojos. El otro polo, inseparable de éste, es la orientación al servicio de los hombres, hacia los cuales es enviado el jesuita, alimentado y llevado por la ineludible mirada hacia Dios, en libertad interior y libre de lazos exclusivamente humanos. La expresión de que la c. de los jesuitas es

esencialmente apostólica (cf. CG 34, d8,9) no debe entenderse, por tanto, de manera meramente funcional, sino en el contexto de esta polaridad. Misión implica a la vez un "desde dónde" y un "hacia dónde". No puede reducirse el carácter apostólico de la c. a que así podemos disponer de más tiempo y energía para nuestras diversas tareas. Más bien debemos dirigir la mirada al Reino de Dios, que el casto Jesús ha anunciado como mensaje central de su Evangelio y al que ha relacionado toda la realidad. De este Reino de Dios da testimonio el jesuita a los hombres, más con obras que con palabras. Esta c. es un signo profético y escatológico, en cuanto expresa que en este Reino toda plenitud y todo lo que los hombres ahora pueden esperar y cuanto al fin se ha de realizar, sólo procede de Dios.

Observemos que Ignacio no habla de la "castidad semejante a los ángeles". Castidad es una virtud humana que los ángeles no necesitan. Tampoco significa que el jesuita deba poseer la pureza de los ángeles, sino que debe procurar imitarla. Es la meta inalcanzable en la tierra, pero que, a pesar de las dificultades, debemos proponernos siempre ante los ojos. Tanto cada jesuita como la CJ la tienen como guía de camino.

3. *Sobre la posibilidad de vivir el voto de castidad en compañía.* Desde los principios de su fundación, los jesuitas se ganaron la fama de ser muy fieles y eficaces en el cumplimiento del voto de castidad. Pronto y hasta las más elevadas esferas políticas se difundió incluso la fama de que tomaban una hierba especial que les ayudaba a ello. Enseguida se cuidaron de aclararlo, indicando que esta hierba no era más que el "*timor Dei*" (cf. Orlandino 1614, 62) o sea, el respetuoso amor de Dios, cuyo único temor es herir su amor y

perder la relación con Él. No existen sustancias milagrosas. Pero, ¿cuáles son las condiciones normales que posibilitan alcanzar de manera fidedigna este modo de vida?

La respuesta a la pregunta de la posibilidad de vivir el voto de c, esto es, un proyecto de vida saludable que no niega ni reprima la sexualidad, depende de la comprensión de la sexualidad. Una concepción negativa y restringida de la c. que se redujera o fijara exclusivamente en el aspecto de evitar la satisfacción genital y el apareamiento exclusivo, conduce fácilmente, en el día a día, a un callejón sin salida o a una dinámica individual que aparta rápidamente del ideal de vida que se ha elegido libremente como orientación de todas las dimensiones de la persona, privándola de su fuerza vital. Un punto de vista reducido de la c. va unido igualmente al punto de vista de los "fallos" inherentes que se harán sentir como consecuencia, mucho más tarde. "Fallos" y "fallas" que a menudo conducen a una importante crisis vocacional. Las condiciones determinantes laten con frecuencia desde mucho antes, pero, por desgracia, no se tienen en cuenta ni se relacionan críticamente -ni en la vida personal ni comunitaria- con los síntomas que hacen problemática la castidad.

El decreto octavo de la CG 34 abarca muchos aspectos relevantes para la c. en nuestros tiempos. En primer lugar, la relación con Dios. La confianza en Él debe ser la preocupación más urgente, pues el amor hacia Dios y la pasión por su Reino son el verdadero motivo de una vida que ha elegido libremente el voto de castidad.

El otro punto de vista es la pluralidad y conjunto de relaciones humanas propias de un jesuita:

compañeros, amigos y amigas, "profesionales", relaciones civiles. Para orientarlas positivamente de acuerdo con la propia vocación, se requiere una afectividad muy madura tanto como fuerza básica de orientación hacia otras personas como don de discreción de espíritus. Pues todo el hombre se halla presente con su sexualidad en todas sus relaciones humanas, consciente y decididamente o inconscientemente y con fuerza latente.

La pregunta por la c. y el "pecado" contra ella debe proponerse, por tanto, de manera mucho más fundamental, ya que debe situarse en el fondo de la polaridad a la que hemos aludido en el amplio espectro de todos los aspectos esenciales de la vida religiosa: ¿Cómo se vive la relación con Dios? ¿Qué comportamientos se dan en la comunidad? ¿Cómo acontecen las relaciones pastorales? ¿Cómo va creciendo la madurez afectiva y qué consciencia se da de posibles ayudas? ¿Cómo se va integrando en el día a día el discernimiento de espíritus? Si en estos puntos falta la preocupación por la "pureza de los ángeles", esto significa que el esfuerzo sincero por llevar a cabo consecuentemente este proyecto de vida que apunta a una vitalidad total, amenaza olvidar la c. y puede comenzar a debilitarse.

Actualmente es de gran importancia redescubrir qué significa el que alguien se vincule a una comunidad por el voto de castidad. Este voto no es tan sólo una pregunta de la "carne propia" y de su "capacidad de resistencia contra las tentaciones", sino más bien y ante todo, una pregunta del "cuerpo apostólico" que se ha dejado coger por el servicio a Dios y los hombres. La tendencia a relegar el tema de la c. al campo de lo individual e íntimo

y, cuando surgen dificultades, a resolverlo como cosa privada, es incompatible con la idea ignaciana de misión y cuerpo apostólico.

Puede ayudar a la consagración religiosa aplicar a la c. estos tres interrogantes: ¿Cuál es el ideal ignaciano? ¿Cuál es mi ideal personal? ¿Y cuál es la vida que en realidad se está viviendo? Es cierto que las tres respuestas nunca coincidirán plenamente, pero grandes divergencias entre ellas reclamarían una seria reflexión o una "conversión". En tiempos no muy lejanos, hablar de sexualidad y c. era un tabú. Hoy, en cambio, muchas culturas se abren a una respetuosa reflexión personal y social. Resulta más fehaciente tratar ciertos problemas claramente, que encerrarlos entre paréntesis u ocultarlos bajo un velo de silencio. El diálogo es lo más adecuado: el testimonio de una vida vivida en castidad; cómo realizarla hoy y cómo fortalecerla en el futuro. La mejor aportación es entender positivamente la c. y así comunicarla, sobre todo como expresión de un proyecto de vida que vale la pena para sí y para otros.

Thomas HOLLWECK, SJ

/ Afectos, Amor, Ángeles, Carnal, Carne, Deseo, Iglesia, Pureza, Sensualidad, Sexualidad, Votos.*

Bibl.: AA. VV., "Afectivity and Sexuality: their Relationship to the Spiritual and Apostolic life of Jesuits", *SSJ* 10 (1978) 45-164; BUZKE, R. A., "Os Exercícios Espirituais: a experiencia de um teólogo luterano", *Itaici* 14 (2004) 45-51; CUSSON, G., *Chasteté consacrée - vie sexuelle et affective*, CIS 7 (1973); FERNÁNDEZ-MARTOS, J. M., "La castidad en la Compañía de Jesús", en *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 203-209; FUCHS, J., "Chastity as a vow in the Jesuit life-project", *The Way Sup* 19 (1973) 98-104; GARCÍA MATEO, R., "Mujeres en la vida de Ignacio de Loyola", *Man* 66 (1994) 339-

353; GONZALEZ-QUEVEDO, L., "Um amor para toda a vida: Jesús e a castidades *Itaici* 14 (2004) 58-77; HOLLWECK, T., *El voto de castidad en la Compañía de Jesús: con especial consideración del decreto octavo de la CG 34* (1995), M-SX Bilbao-Santander 2001; KoubETCH, B., "Exercícios Espirituais Inacianos. Capacitação ao ecumenismo", *Itaici* 14 (2004) 40-44; MEISSNER, W. W., *Ignacio de hoyola. Psicoanálisis de un santo*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid 1995; ORLANDINO, N., *Historia Societatis Jesu* V, Roma 1614.

CELIBATO: / Castidad

CIENCIAS NATURALES

2. *La tradición científica en la Compañía de Jesús.* La CJ nace precisamente en el siglo XVI cuando estaban comenzando también las c. modernas. Era, por lo tanto, natural que en los colegios y universidades que fundó la CJ desde los primeros de Mesina y Roma, hacia 1550, se establecieran cátedras de matemáticas, donde, además de esta nueva ciencia, se enseñaba astronomía, mecánica, óptica, hidráulica e ingeniería militar. La figura clave en este proceso es Christopher Clavius, profesor de matemáticas del Colegio Romano. Clavius era consciente de que estaban naciendo nuevas c, distintas de la tradicional ciencia aristotélica, enseñada en las universidades desde la Edad Media. Las dos características de la nueva ciencia eran su fundamentación en los experimentos y observaciones, y su formulación matemática. Mientras los profesores jesuitas de física continuaron la doctrina tradicional aristotélica, los profesores de matemáticas adoptaron los principios de la nueva ciencia. Por esta razón Clavius insistió en la existencia de cátedras de matemáticas en todos los colegios de la CJ en los que se enseñaba filoso-

fía. Fueron los profesores de estas cátedras los que contribuyeron al desarrollo de las c. modernas. En los cerca de seiscientos cincuenta colegios y universidades que la CJ tenía en Europa hacia mediados del siglo XVII, antes de su supresión, había casi cien cátedras de matemáticas. Además se habían instalado en ellos unos treinta observatorios astronómicos, casi una tercera parte de los que entonces existían en Europa. Figuras como Clavius, que participó en la reforma del calendario Gregoriano y cuyo apoyo buscó Galileo; Christopher Scheiner, que descubrió al tiempo que Galileo las manchas solares y con el que mantuvo una animada controversia; Francesco Ma. Grimaldi, que describió por primera vez la difracción de la luz y es citado por Isaac Newton y Ruter Boscovic, que propuso una concepción moderna del atomismo, son solo una mínima muestra.

En países de misión, la actividad científica de los jesuitas no estuvo ausente. En China, Ricci fue capaz de llegar hasta la corte del emperador, precisamente a través de la astronomía y las matemáticas. Unos años después Johann von Schall llevó a cabo la reforma del calendario chino, fue nombrado director del Observatorio Imperial de Pekín y mandarán de primera clase. Los jesuitas mantuvieron el puesto de directores del observatorio hasta la supresión de la Compañía. Ferdinand Verbiest, uno de los más famosos y que además ocupó cargos de responsabilidad en la corte imperial, afirmaba que la fe cristiana había entrado en China de la mano de la astronomía. Cuando en la India el Raja de Jaipur crea un observatorio astronómico en el siglo XVIII, llama a los jesuitas Stanislaus Boudier y Andre Strobl para que participen en

las observaciones. Los jesuitas habían establecido por su cuenta dos observatorios en Pondicherry y Chandernagore. Ni siquiera en las Reducciones del Paraguay faltó la presencia de jesuitas científicos, pues en la de S. Cosme y Damián Buenaventura Suárez instaló un pequeño observatorio astronómico desde 1706 a 1750.

La CJ moderna no olvidó esta tradición, que se reflejó en la creación de nuevos observatorios, empezando por el del Colegio Romano en 1824, donde Angelo Secchi llevó a cabo sus estudios de espectroscopia solar y estelar. Su clasificación de los espectros de las estrellas se utiliza todavía hoy. El número de observatorios se extendió rápidamente de forma que llegaron a ser unos setenta por todo el mundo. Varios de ellos estaban en países de misión -como los de Manila (Filipinas), Zikawei (China), Tananarive (Madagascar), Bulawayo (Zimbabwe) y Ksara (Líbano)- y contribuyeron al desarrollo de estos países. En Europa destaca la labor de Stephen Perry en Stonyhurst, sobre geomagnetismo, uno de los cuatro jesuitas miembros de la Royal Society de Londres, y Gyula Fenyi en Hungría, que entre 1885 y 1917 estudió la actividad solar. En los Estados Unidos los jesuitas, dirigidos por Frederick Odenbach, crearon en 1911 la primera red sísmológica a nivel continental. James B. Macelwane, el continuador del trabajo de Odenbach, estudió el interior de la Tierra por métodos sísmicos y publicó en 1936 el primer libro de texto de sismología en Norteamérica. Los jesuitas fueron también de los primeros en estudiar los ciclones tropicales y de predecir su curso, como lo hizo a partir de 1875 Benito Viñes en la Habana y desde 1879 Federico Faura y José Algué

en Manila. Esta labor en Manila fue continuada por Charles Deppermann desde 1926, quien aplicó a los tifones las ideas modernas del análisis de frentes. Director del observatorio de Zikawei fue Pierre Lejay, pionero en el estudio del campo gravimétrico de la tierra y de la propagación de ondas electromagnéticas en la atmósfera. Los observatorios no fueron la única actividad científica, pues también fueron numerosos los profesores de ciencias jesuitas en colegios y universidades. Esta labor en la Compañía moderna ha sido poco estudiada. Entre ellos se puede citar a Theodor Wulf, quien fue, entre 1895 y 1920, el autor de varios libros de texto de física, uno de ellos dedicado a la teoría de la relatividad.

La labor científica de los jesuitas continúa hoy viva, como por ejemplo en el Observatorio Vaticano, que sigue siendo llevado hoy por los jesuitas, a quienes el Papa se lo encomendó en 1906. Un grupo de jesuitas diseminado por todo el mundo continúa manteniendo viva esta tradición en campos tan diversos de las c. como la biología y las matemáticas. De vez en cuando sus nombres afloran a los medios de comunicación, como el del jesuita americano que recogía meteoritos en la Antártida o los que han sido pioneros de la bioética en España, pero en general se trata de una labor callada y oculta. En esta labor los jesuitas científicos se enfrentan hoy a un nuevo reto. Esparcidos por universidades y centros de investigación de todo el mundo, los jesuitas científicos se esfuerzan hoy en establecer un diálogo constructivo entre las c. y la fe. El enorme avance de las c. y la tecnología y su influencia en la sociedad hacen necesario hoy establecer este diálogo. La fe y la teología no pueden aislar-

se del enorme influjo que las c. tienen en el mundo actual, sin correr el riesgo de hacerse incomprensibles e irrelevantes. La Iglesia sigue mirando hoy a la CJ para llevar adelante este tan necesitado diálogo. Los jesuitas científicos siguen buscando hoy, con empeño, nuevos caminos de diálogo entre las c. y la fe, como los buscaron en su tiempo, entre otros, Ricci y Teilhard de Chardin.

2. *Las ciencias naturales y la espiritualidad ignaciana.* Varios autores han indicado que la espiritualidad apostólica de la CJ está a la raíz de la dedicación de un número considerable de jesuitas al trabajo científico (cf. Harris 1989). Si desde los comienzos de la vida de la CJ las c. modernas han presentado un reto apostólico para los jesuitas, el desarrollo y la evolución actuales de las c. y sus aplicaciones tecnológicas presentan ahora nuevos desafíos.

2.1 *Las ciencias naturales como reto apostólico. Integración de fe y vida.* Es propio de la espiritualidad ignaciana la unión de la vida humana en todas sus dimensiones con la plenitud de la fe cristiana. La integración entre fe y vida, entre oración y trabajo, entre contemplación y acción, tan importante en la tradición cristiana, es central en la espiritualidad ignaciana. Esta integración se busca a lo largo del proceso de los *Ejercicios*. En el PF [Ej 23] se propone la aceptación gratuita y reverente de todas las cosas creadas como don de Dios y la transformación del uso de ellas, orientándolo hacia Dios, su Señor y Creador. En *Ja Contemplación para alcanzar Amor* [Ej 233-55] se propone acoger la presencia amorosa de Dios en todas y cada una de las cosas del mundo, respondiendo a esa presencia con una entrega incondicional. La integración entre contemplación

y acción la expresó Jerónimo Nadal, compañero de Ignacio, diciendo que el jesuita está llamado a ser "contemplativo en la acción".

La relación entre la espiritualidad ignaciana y las c. no es simétrica. Las c. modernas son autónomas e independientes de cualquier religiosidad y en particular de la espiritualidad ignaciana. Sin embargo, para la espiritualidad ignaciana las c. son una realidad de la que nunca ha prescindido, ni puede prescindir. Hay científicos que prescinden de Dios o que niegan su existencia, mientras que para otros Dios está presente en su vida personal. El materialismo científico se ha basado en una visión de las c. para negar la existencia de Dios o al menos para prescindir de su existencia. Frente a esta negación de Dios, los jesuitas han encontrado en el pasado razones apoloéticas de defensa de la fe para motivar su trabajo científico. La consideración, más actual, de los enunciados científicos como aproximaciones a la realidad observada hace que la relación de las c. con la religión se vuelva menos polémica o apoloética. Cualquiera que sea la visión filosófica que tuvieran de las c., los jesuitas siempre han buscado integrar, con una actitud unas veces más apoloética y otras más bien de diálogo creativo, las c. en su vida apostólica.

2.2 *Retos actuales de las ciencias naturales. Desarrollo y evolución de las ciencias naturales.* Desde comienzos del s. XVII se han desarrollado las c. como el resultado de la observación de datos empíricos públicamente contrastables y la formulación de estas observaciones en un lenguaje formal y público. Se puede decir que esta concepción de las c. se ha mantenido, pero ha evolucionado en dos direcciones: hacia la provisión de los enunciados científ-

fieos y hacia la creciente importancia de las aplicaciones tecnológicas.

Los enunciados científicos como provisionales. Hay un modo de ver las c. según el cual los enunciados científicos tienen valor único y definitivo, pero esta visión no es hoy la más extendida. Actualmente es más frecuente considerar que, partiendo del hecho de que a veces las mismas observaciones científicas son interpretadas consecutivamente por diversas teorías, y en algunos casos por teorías incompatibles entre sí (cf. Kuhn 1970), los enunciados científicos necesitan ser reiteradamente comprobados y no tienen carácter definitivo (cf. Popper 1972). Son siempre aproximaciones a la realidad observada.

Importancia de la aplicación tecnológica. Las teorías científicas siempre han sido aplicables a la tecnología. Sin embargo, el desarrollo tecnológico ha sido tan importante en los últimos decenios que ha condicionado el trabajo del hombre y ha encauzado y determinado en muchos casos su relación con el mundo.

Retos de la ciencia ajenos a la ciencia. La perspectiva histórica de la evolución científica y la explosión cuantitativa de comunidades científicas autónomas que avalan la investigación científica, han puesto de manifiesto que los métodos y forma de actuar de las comunidades científicas están condicionados por valores y motivaciones ajenos a los métodos científicos. Por otra parte, el desarrollo de las aplicaciones tecnológicas ha ligado el desarrollo científico al progreso y/o a las catástrofes de nuestro mundo. Todas estas consideraciones han llevado a confrontar el sentido y valor de los resultados del trabajo científico con valores culturales y religiosos que afectan a la conciencia

del científico y que son ajenos a la ciencia. Las c. atienden al significado público del lenguaje; la conciencia de los individuos y de las comunidades, en cuanto tales individuos y comunidades atienden también al sentido y valor interno que este lenguaje tiene para ellos.

3. *El conocimiento interno de los Ejercicios y los retos de las ciencias naturales.* El conocimiento interno de Jesucristo que se pide en los Ejercicios no es público, sino que está radicado en lo que el ejercitante quiere y desea: "Demandar lo que quiero; [...] conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [Ej 104]. Pero, por otra parte, no es subjetivo, hace referencia a la totalidad de las cosas del mundo (cf. [Ej 102-103]). Todos los datos empíricos públicamente contrastables son importantes. El conocimiento interno en los Ejercicios no es una mera percepción personal de la realidad referida sólo a la conciencia del que conoce y a la comunidad a la que pertenece. Nace de la unión entre fe y vida, entre oración y trabajo, acción y contemplación. Es decir, nace de la unión entre el conocimiento propio de las c. y la conciencia. El conocimiento del Señor tal como se busca en los Ejercicios es una percepción de todas y cada una de las cosas de la globalidad del mundo, referidas todas ellas al sentir y gustar interno del ejercitante y a su pertenencia a la comunidad universal de la Iglesia.

En los últimos años se ha desarrollado una importante actividad académica, sobre todo en países anglosajones, acerca de las interrelaciones entre la espiritualidad cristiana y las ciencias naturales (cf. Russell 2005). En este contexto, generalmente interconfesional cristiano, se encuentran explícitas y significativas referencias a la espiritualidad igna-

ciana (cf. Murphy 1993) y al pensamiento de Teilhard de Chardin (cf. Barbour 1997). La búsqueda actual de una respuesta a la pregunta del valor y del sentido del trabajo científico es un nuevo reto para los jesuitas y todos los cristianos que viven la espiritualidad ignaciana.

Javier LEACH, SJ/
Agustín UDÍAS, SJ

Z¹ Colegios, Compañía de Jesús, Conocimiento interno, Espiritualidad Ignaciana, Estudios, Letras, Ministerios, Misión, Mundo.

Bibl.: BARBOUR, I. G., *Religion and Science*, Harper Collins Publishers, New York 1997 (trad. *Religión y Ciencia*, Trotta, Madrid 2004); MACDONELL, J., *Jesuit Geometers. A Study of Fifty-six Prominent Jesuit Geometers during the First Two Centuries of Jesuit History*, IJS-The Vatican Observatory Publications, St. Louis- Città del Vaticano 1989; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, J./ VITA, E. DI, *Presenta dos jesuitas no mundo científico*, Loyola, Sao Paulo 2004; HARRIS, S. J., "Transposing the Merton Thesis: Apostolic Spirituality and the Establishment of the Jesuit Scientific Tradition", *Science in Context* 3 (1983) 29-65; KUHN, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1970 (trad. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1971); MURPHY, N., *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press, Ithaca-London 1993; O'CONNELL, D., "Jesuit men of science", *Studies* 45 (1956) 307-318; OÑATE-GUILLÉN, C., "LOS jesuitas y la ciencia moderna (siglos XVI al XVIII)", *Letras de Deusto* 21 (1991) 297-324; POPPER, K R., *The Logic of Scientific Discover*, Hutchinson, London 1972 (*La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid 1962); RUSSELL, R. J., "Spirituality and Science", en *The New SCM Dictionary of Christian Spirituality* (SHELDRAKE, Ph., ed.), SCM Press, London 2005, 55-61; SMOLARSKI, D. C., "Jesuits on the Moon: Seeking God in All Things ... Even Mathematics!", *SSJ* 37/1 (2005) 1-42; STEIN, J., "La Compagnia di Gesù e le scienze fisiche e matematiche", *Vita e Pensiero* ser. 5, 19 (1941) 1-23; TOOHIG, T., "Physics Research, a Search for God", *SSJ* 31 (1999) 1-26; UDÍAS, A., "Contribución de los jesuitas a la ciencia en los siglos XVI al XVIII", *Arbor* 167 (2000) 207-228; ID., *Searching the Heavens and the*

Earth: the history of jesuit observatories, Kluwer Academic Publ., Dordrecht 2003.

CIRCUNSTANCIAS

Este término significativo del lenguaje ignaciano, empleado casi siempre en plural, tiene, sin embargo, un número pequeño de aplicaciones. Pertenece a la madurez del lenguaje de Ignacio y aparece sobre todo en la época en que escribió las *Constituciones*.

1. *Contemplar en detalle las circunstancias.* Se encuentra un sólo caso de la palabra en el texto castellano Autógrafo de los *Ejercicios*. Es utilizado en el contexto de la Contemplación: "Ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus c. y sacando algún provecho de la vista" [*Ej* 122]. Ignacio anima al ejercitante a avanzar en la contemplación, con la ayuda de la Aplicación de Sentidos, al término de una jornada de retiro consagrada a la contemplación de los misterios de la vida de Cristo. La invitación a "meditar y contemplar en detalle las circunstancias" remite a la segunda anotación para dar los *Ejercicios* [*Ej* 2] y "al fundamento verdadero de la historia" que debe ser contado fielmente al ejercitante, pero sólo con una breve y somera explicación, con el fin de que éste se encuentre por sí mismo con la gracia de Dios. En la aplicación de sentidos, hay que regresar a la realidad de la escena contemplada, con vistas a una interiorización más profunda. Esta realidad aunque en parte se escapa, se deja representar aquí y ahora por la libertad del ejercitante, en el punto en el que se encuentra de su itinerario espiritual. No se trata de la facticidad de lo real.

Las c. no pueden separarse del horizonte de la contemplación que permite interiorizarlas en una determinada dirección para sacar algún provecho, en la búsqueda "de lo que quiero y deseo". Esta atención a las c. está ordenada así a un fin, el conocimiento interno de Cristo.

2. *Necesidad de considerar las circunstancias.* En la *Autobiografía*, Ignacio cuenta que siendo joven, recién convertido, quería imitar a los santos: "Y aquí se le ofrecían los deseos de imitar los santos, no mirando más circunstancias que prometerse así con la gracia de Dios de hacerlo como ellos lo habían hecho" [Au 9]. Este deseo que le pone en movimiento es ciertamente decisivo, pero Ignacio alude a lo que tenía de imperfecto el hecho de no considerar las c. particulares. Tener "un corazón generoso, encendido de Dios" [Au 9] no es suficiente, porque su deseo no estaba referido u ordenado a un fin: "toda su intención era hacer de estas obras grandes exteriores, porque así las habían hecho los Santos para gloria de Dios, sin mirar otra ninguna más particular circunstancia" [Au 14]. Para sacar provecho de esta etapa de su vida, Ignacio tendrá que pagar un alto precio a lo largo de su retiro en Manresa para que Dios purifique y ordene este deseo que le puso precisamente en camino.

3. *Una evolución significativa en las Constituciones.* La palabra se emplea a partir de ese momento en un sentido jurídico, para significar y encuadrar las derogaciones a la regla dictada. Así, "hasta qué término se deban tolerar algunos defectos de los que se dicen ser contra el honor divino, y los que son contra el bien de la Compañía, pendiendo esto de muchas circunstancias particulares de personas y tiempos y

lugares, es necesario remitirse al discreto celo de los que tienen tal cargo" [Co 211]. Obsérvese cómo las c. son a menudo precisadas como c. de tiempos, lugares y personas.

En estos veinte casos, se trata de la acogida en la Compañía (c. significa entonces "condiciones"); de la imposibilidad de recibir a un hombre casado (cf. [Co 30.174]); de las condiciones de la dimisión (cf. [Co 208.211.238]). Diferentes empleos conciernen a los jesuitas en probación (cf. [Co 256.297]), en los colegios o en las universidades (cf. [Co 351.382.395.462]); igualmente la pobreza (cf. [Co 581]). El uso más conocido concierne a las misiones dadas por el Prepósito General de la Compañía (cf. [Co 618.623]), así como a la definición de poderes de este último (cf. [Co 746.747.754]) y finalmente, el oficio de secretario.

4. *La observancia de las Constituciones.* El párrafo "más logrado" en la utilización de la palabra es sin duda el de los números [746] y [747]: "Como al General toca mirar que las Constituciones de la Compañía en todas partes se observen, [D] así el mismo podrá dispensar en los casos particulares que requieren dispensación, atentas las personas, lugares y tiempos y otras circunstancias, con la discreción que la luz eterna le diere, mirando el fin de ellas, que es el mayor servicio divino y bien de los que viven en este Instituto. Y esto [E] así en lo que toca a las experiencias de los que están en probación, como en las otras cosas donde se juzgare ser tal intención de los que ordenaron las Constituciones, a gloria de Dios nuestro Señor." [746]. "[D] Por sí mismo debe ejercitar el General esta autoridad, y podrálo por otro hacer en casos urgentes, donde sin notable inconveniente no se pueda esperar, o donde él diese especial comisión a

alguno de quien como de sí se fiase, máxime en lugares remotísimos como las Indias. Y entiéndase que puede dispensar donde juzgase en el Señor nuestro ser la intención de las Constituciones tal, atentas las circunstancias particulares, no de otra manera." [747].

Para Ignacio, lo que importa, es el espíritu de las *Constituciones*, no su letra (cf. [Co 134]), que puede volverse en contra de lo que era esperado. Tener en cuenta las c. ayuda a resolver la contradicción que nace, por una parte, de la atención de Ignacio al detalle de las situaciones, y por otra parte, de la imposibilidad de prever todo. Sobre todo, se trata de salvar la libertad de juicio de los sujetos: "Cuando lo dicho todo fuese igual, habiendo algunas ocupaciones de más universal bien y que se extienden a la ayuda de más prójimos, como el predicar o leer, y otras más particulares como el confesar o dar ejercicios; no pudiéndose hacer las unas y las otras, antes se entienda en las primeras, si algunas circunstancias no hubiese por donde se juzgase convenir más las segundas/" [Co 623].

5. *Un discernimiento realizado por quien ejerce la autoridad.* La palabra no se circunscribe, en principio, al ámbito de lo permitido y de lo prohibido, sino que abre más bien un espacio a la soberana libertad del Creador, que de ninguna manera puede ser limitada. En esta soberana libertad se origina y se enraiza la libertad de la criatura ante Dios. Interviene aquí el principio ignaciano del PF y el *magis*, que es su energía y dinamismo. Si son las c. lo que matiza y concreta la regla general, con todo el peso de lo real, ellas reclaman y remiten a un discernimiento, a menudo conocido con la expresión "menudo atento a las circunstancias" o "como es menester

continuación en el ejercicio de las letras, así también alguna remisión. Cuánta deba ser ésta y en qué tiempos, quedará a la discreta consideración del Rector, atentas las circunstancias de personas y lugares" [Co 462].

Por la dimensión jurídica del texto se indica quién es el que da la autorización. "Insistiendo con más diligencia en la parte que para el fin dicho más conviene, atentas las circunstancias de tiempos y lugares y personas etc., según en el Señor nuestro parezca convenir a quien el cargo principal tuviere" [Co 351]. Tener en cuenta las c. no es algo aislado en sí, sino que tiene un horizonte, un fin que es necesario y que se perfila a lo largo de los textos: "se haga siempre lo que es a mayor servicio divino y bien universal" [Co 618]; "téngase la misma regla ante los ojos de mirar el divino honor y bien universal mayor" [Co 623]; "poniendo a cada uno en aquello que juzgare en el Señor nuestro ser más conveniente para el divino servicio y bien de las ánimas" [Co 749].

Paul LEGAVRE, SJ

Z¹ *Contemplación, Cultura, Discernimiento, Ejercicios Espirituales (modalidades), Gobierno, Inserción, Meditación, Obediencia.*

Bibl.: AA.VV., "Ignatian spirituality in ecumenical context", *The Way Sup* 68 (1990); BERTRAND, D_v *La política de San Ignacio de hoyóla. El análisis social*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; GARCÍA MATEO, R., "Ignacio de Loyola y el humanismo", *Greg* 72 (1991) 261-288; O'MALLEY, J. W., "Renaissance Humanism and the First Jesuits", en *Ignacio de Loyola y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9-13 Septiembre 1991)* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Univ. Deusto, Bilbao 1992, 381-403; VALERO, U., "Del espíritu a la letra: de la letra al espíritu. La renovación de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús", *Man* 68 (1996) 115-131.

CIUDAD

A primera vista, el término ciudad parece no tener ninguna propiedad espiritual, pero en el caso de Ignacio de Loyola, las cosas son diferentes. Un conocido dicho lo expresa así: *Bernardus valles, montes Benedictus amabat, oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes* ("Bernardo amaba los valles, Benito las montañas, Francisco las ciudades pequeñas e Ignacio las ciudades grandes"). La inclinación de Ignacio de Loyola por las grandes c. se deduce de la trayectoria de su vida, que le llevó como "peregrino" por los centros urbanos de la Europa de la época. Debido a estas experiencias y a la espiritualidad de los *Ejercicios*, desarrolla una opción urbana que finalmente determina el programa pastoral, espiritual y social para la "edificación" de las ciudades.

1. *"Peregrino" por las ciudades.* En su *Autobiografía*, Ignacio relata los viajes del peregrino íñigo por numerosas c. europeas. Al comienzo de este itinerario por diferentes c. está la peregrinación a Jerusalén, hacia donde se encamina tras las experiencias espirituales de Loyola, Montserrat y Manresa, para, movido por su devoción, visitar los santos lugares y ayudar a las ánimas (cf. [Au 45]). Al final de estos viajes por diferentes c. está Roma, la c. del Vicario de Cristo, a cuya disposición se pusieron Ignacio y los primeros compañeros. La etapa formativa de la opción urbana ignaciana abarca el periodo desde el viaje a Jerusalén en el año 1523 hasta la llegada definitiva a Roma en 1537. Comienza tras el regreso de Jerusalén con la pregunta existencial: *"Quid agendum"* [Au 50] y la intuición de la necesidad de estudiar para poder ayudar mejor a las ánimas; concluye con la decisión del *Magister Igna-*

tius, con una formación extraordinaria, de establecerse en Roma. Aquí, la joven CJ debía asentarse en medio de la c. y desarrollar su actividad *urbi et orbi*.

La primera c. de estudio es Barcelona, donde con el apoyo material de Isabel Roser adquirió los conocimientos lingüísticos necesarios (1524-1526). La siguiente estación de su estudio fue la antigua c. de Alcalá de Henares, en la que el cardenal Jiménez de Cisneros, con espíritu humanista, había fundado una nueva universidad. Aquí íñigo estudió sobre todo filosofía. Acusado de "alumbrado" e implicado en algún proceso debido a su actividad espiritual (Ejercicios), abandonó esta c. y marchó a Salamanca para continuar sus estudios, donde sin embargo apenas llegó a estudiar, porque le esperaban los procesos de la Inquisición y la prisión (1527). Estas adversidades y su firme voluntad de estudiar le llevaron a París (1528-1535), la mayor c. europea en aquella época, que con su barrio latino y sus aproximadamente cuatro mil estudiantes, al mismo tiempo brillaba como capital intelectual. Concluyó su estancia de estudio de ocho años en París con el grado académico de *magister*. Desde París emprendió también viajes (mendigando) a Gante y Amberes y probablemente también a Londres (1531).

En París, íñigo había conseguido un círculo internacional de amigos y se habían citado en 1537 en Venecia para cumplir la promesa de viajar a Jerusalén. Como no se ofrecía ninguna travesía a Jerusalén, debido a la guerra con los turcos, se ejercitaron en la pastoral urbana en c. del norte de Italia como Padua, Siena, Venecia, Vicenza y Ferrara. Con sus predicaciones callejeras causaron "mucho ruido en la ciu-

dad" y no pocas personas se convirtieron [Au 95]. Al final, aplicaron la "cláusula papal" incluida en los votos de Montmartre y tras las deliberaciones de Vicenza, en las que se pusieron el nombre de "Compañía de Jesús", viajaron en pequeños grupos a Roma por Siena. La visión de La Storta confirma a Ignacio en su camino a Roma, aunque allí habían de esperarle "ventanas cerradas" [Au 97]. Según expresión del Papa Paulo III, Roma debía convertirse en la Jerusalén de los "amigos en el Señor" (cf. FMIII, 327).

El apostolado urbano que desarrollaron los *preti riformati* en la Roma de los Papas del Renacimiento se refiere sobre todo al ámbito pastoral y pedagógico. El programa pastoral de los "ministerios habituales" (*consuetudine ministerio*) se componía de la tríada del servicio de la palabra (predicación, Ejercicios, publicaciones, misiones populares), del servicio de los sacramentos (misas, confesión, oración) y de las obras de caridad (cuidado de enfermos, presos, moribundos, jóvenes). A estas actividades pastorales en la c. de Roma para todos los estratos sociales se añaden los trabajos en el campo académico y pedagógico, para los que los miembros de la CJ resultaban especialmente idóneos debido a su alto grado de formación. Así, Pedro Fabro y Diego Laínez enseñaron en la Universidad de Roma. Bajo la dirección del francés Jean Pelletier, se inauguró en 1551 el *Collegium Romanum*, dotado generosamente por el duque de Gandía, Francisco de Borja.

Según el modelo romano, la doble actividad pastoral y pedagógica se desarrolló también en otras c. de Europa. A ello se añadió la actividad misionera en ultramar. Si observamos los lugares en que los jesuitas -todavía en vida de Ignacio- fundaron sus aproximadamen-

te setenta y cinco casas (un 60% de ellas colegios), vemos que casi todas las c. más significativas de la Europa católica fueron tenidas en cuenta. Entre ellas estuvieron Roma, París, Lisboa, Lovaina, Padua, Colonia, Valladolid, Bolonia, Salamanca, Mesina, Palermo, Venecia, Viena, Nápoles, Genova, Sevilla, Praga, Siena. Pero también se levantaron casas en c. de ultramar como Goa (India), Salvador de Bahía (Brasil) y Bungo (Japón). Roma no era sólo una c. más, sino que "in alma Urbe Roma" [Epp I, 449] estaba el centro de todas las actividades de la CJ en Europa y en ultramar. En una carta del 31 de octubre de 1547 -que Juan de Polanco escribió en nombre de Ignacio al provincial de España, Antonio de Araoz- se dice de Roma y sus instituciones jesuíticas: "como es cabeza en cuanto se rige y mueve desde aquí la Compañía toda, y estómago en cuanto desde aquí se despensa y distribuye a sus miembros lo que mantienen el bien ser y fructuoso proceder de ellos, así se puede llamar corazón" [Epp I, 609].

2. "Edificación" pastoral de las ciudades. La elección de las c. como lugares para las actividades de la CJ no es casual, sino que se debe a una opción de Ignacio por la c. que éste puso por escrito en la ley fundamental de la Orden (*Fórmula del Instituto*). En la Parte Séptima de las *Constituciones* Ignacio establece dentro de la finalidad general de la CJ -el "mayor servicio divino y bien universal"- los criterios normativos para la elección de las actividades y los lugares. Según ellos, se debe ayudar preferentemente "a gentes grandes como a las Indias, o a pueblos principales o a universidades, donde suelen concurrir más personas" [Co 622]. Esta preferencia por c. especialmente significativas

determina la estrategia pastoral de Ignacio y de la Compañía.

Para Ignacio, la lucha escatológica entre el Bien y el Mal, que la revelación de Juan concreta en las imágenes de Jerusalén y Babilonia (cf. *Ap* 17,18; 21, 22), es una inspiración espiritual decisiva para la opción por la ciudad. Ignacio recoge estas imágenes en la meditación de las Dos Banderas en la Segunda Semana de *Ejercicios*, que debe disponer para la elección vital en el seguimiento de Cristo [*Ej* 136-148]. El envío a las c. del mundo vive en Ignacio de la esperanza de que nosotros como "peregrinos en la tierra" tenemos nuestra "ciudad permanente" en el reino celestial [*Epp* VIII, 632].

La opción concreta por las c. se muestra en las cartas e instrucciones en las que Ignacio habla a menudo del "bien común" de la c. (cf. [*Epp* II, 354]) o más frecuentemente aún de la "edificación" de la c. como estereotipos (cf. [*Epp* II, 274; IV, 408; V, 658; VII, 554; X, 215]). Varias instrucciones, en las que explica la edificación de las c. y el especial modo de proceder (*modus procedendi*) en el espacio urbano, muestran lo importante que resulta esta idea para Ignacio. Así, en una instrucción dirigida al padre Jean Pelletier y pensada para Ferrara, Florencia, Nápoles y Módena (1551), escribe que se trata sobre todo "de atender a la edificación y fruto espiritual de la ciudad". A ello corresponde la enseñanza de las lenguas clásicas a los estudiantes, la instrucción cristiana y la educación para los niños, la predicación los domingos y festivos, la formación continua del clero en Sagrada Escritura y casos de conciencia, la controversia con las herejías, la administración de los sacramentos, las conversaciones y

los Ejercicios Espirituales, el cuidado de los presos y los enfermos, así como las buenas obras al servicio del prójimo (cf. [*Epp* III, 542-548]). Se cubre así todo el espectro de una pastoral urbana, en la que se ha de tener siempre presente el mayor servicio a Dios, el bien común y el buen nombre de la Compañía. En otras instrucciones encontramos disposiciones similares para una pastoral urbana, por ejemplo, a los jesuitas de Praga o Ingolstadt (1556), que además exhortan a predicar y dar catequesis en la lengua del país correspondiente (cf. [*Epp* X, 689-693; XI, 530-542]).

Los colegios, que como el Colegio Romano han de ser un "muy gran ornamento desta ciudad", desempeñan un papel especial en la "edificación" de las ciudades [*Epp* IX, 609]. Desde la confirmación papal de la CJ en el año 1540 hasta la muerte de Ignacio en 1556 se fundaron una media de casi tres colegios por año, en total cuarenta y seis, si exceptuamos los planes no llevados a cabo de establecer colegios en Jerusalén, Constantinopla y Chipre. Una carta en latín al rey Fernando I sobre los planes de fundación de un colegio en la importante c. de Praga, que tras la Reforma sólo contaba con un 15% de católicos, proporciona más información sobre el papel de un colegio jesuítico en la c: un colegio era sumamente útil para ayudar a la gente de Praga y a los que solían confluír en la c, mediante el ejemplo y la enseñanza, el ministerio de la Palabra y los sacramentos (cf. [*Epp* VIII, 78]).

Sin embargo, Ignacio no vincula la CJ a c. concretas. Precisamente lo contrario: establece el principio de movilidad de la Orden, que hace depender su presencia del significado del lugar, de la protección de

las autoridades eclesiásticas y del Estado y de los beneficios espirituales esperados. "De modo que el espíritu de la Compañía es [así justifica Ignacio la negativa al rey Fernando I de que Claudio Jayo fuera obispo de Trieste] en toda simplicidad y bajeza pasar adelante de ciudad en ciudad, y de una parte en otra, no atacarnos en particular lugar" [*Epp* I, 451]. Un obispo estaba limitado a su diócesis, un P. Jayo "podría por muchas ciudades [...] hacer gran fruto en el Señor" o seguir su camino, si esto no salía bien [*Epp* I, 463].

Ignacio desarrolló, en vista del desafío urbano de su tiempo, una opción preferencial por la c. y fomentó una pastoral orientada a la idea de la "edificación" que une espiritualidad y bien común. Como destinatarios, tenía en la mente en primer lugar a los necesitados de ayuda espiritual y material y a los jóvenes en cuanto a su educación y formación. En esto se le puede valorar como descubridor espiritual del espacio urbano y forjador de una espiritualidad moderna y urbana.

En 1995 la CG 34 de la CJ señaló de nuevo su significado cuando manifestó: "Ignacio tenía preferencia por las grandes ciudades⁷ porque veía en ellas el lugar donde se fraguaba la transformación de la comunidad humana y quería que sus hombres estuvieran comprometidos en este proceso. La 'ciudad' puede simbolizar nuestros esfuerzos para llevar a cumplimiento la cultura humana" (CG 34, d4, 26).

Michael SIEVERNICH, SJ

Z^l Alcalá, *Ayuda a las ánimas, Barcelona, Carisma, Colegios, Ignacio de hoyóla, Ministerios, Roma, Venecia.*

Bibl.: BLAKE, R. A., "City of the living God. The Urban Roots of the Spiritual Exercises", *SSJ* 34/1 (2002); CEBOLLADA, R., "La espiritualidad ignaciana: 'ayudar a las ánimas'", *Communio* 16 (1994) 218-232; LETURIA, P. de, "Jerusalén y Roma en los designios de San Ignacio de Loyola", en *El I*, PUG, Roma 1957, 181-200; LUCAS, T. M., *Landmarking. City, Church and Jesuit Urban Strategy*, Loyola Press, Chicago 1997; O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; PADBERG, J. W., "How we Kve where we live", *SSJ* 20/2 (1988); SIEVERNICH, M., "La Evangelización de la gran ciudad. La visión urbana de Ignacio de Loyola", *CIS* 26/3(1995)31-50.

CODURE, Jean

Juan (Jean) Codure fue uno de los diez primeros compañeros (*J'rimi Patres*) de la CJ, y probablemente el más desconocido del grupo; son muy escasas las referencias que a él encontramos en los escritos de sus nueve compañeros y son también escasas las páginas que tenemos de sus propios escritos, que los editores de MHSI han publicado junto con las de P. Broét, C. Jayo y S. Rodríguez. De las 886 páginas (excluidos los índices) del volumen de MHSI (Madrid 1903) sólo 19 pertenecen a C. (415-433). Recogen un total de 13 documentos de los cuales 5 es correspondencia con el Papa Paulo III. Los editores de MHSI comentan: "Ac primo, quidem epístolas Codurii proprie dictas habemus, siquidem unicae ad Paulum III, pontificem máximum die 5 Novembris 1540" (*MBr* 409). Somervogel no lo incluye en su monumental *Bibliothèque...*

Poco sabemos de sus primeros años hasta que llega a París a completar estudios de Teología. Nació el 24 de junio de 1508 en Seyne-Provenza (Francia). En 1534 se

matriculó en la universidad parisiense y se hospedó en el colegio de Lisieux, próximo al de Santa Bárbara, donde se hospedaban Fabro, Javier e Ignacio. Obtuvo el grado de licenciado en Artes en marzo de 1536 y seis meses más tarde, el de Maestro (*MFbr* 4). Debido a la amistad con Pedro Fabro, hace los Ejercicios Espirituales y se incorpora "oficialmente"⁷ al grupo al hacer los votos el 15 de agosto de 1536 en la capilla de los mártires de Montmartre. Simón Rodríguez cuenta que es el décimo en sumarse al grupo, después de P. Broét y así se completó el grupo de diez que se presentó al Papa (*MBr* 456). En noviembre viajó con el resto de compañeros hacia Venecia (*MBr* 462-463; *MFbr* 39-40), para encontrarse con Ignacio, que regresaba de España para esperar la embarcación para Jerusalén. En junio de 1537 se ordenaban siete de los compañeros: "Así, venidos aquí en Venecia, el día de San Juan bautista acabamos de tomar órdenes, incluso el sacerdocio; y los que nos ordenamos fuimos siete", escribe Ignacio a Juan Verdolay el 24 de julio de 1537 [*Epp* XII, 322]. Con fecha del 5 de julio de 1537, Jerónimo Ver alio, "auditor sacri palatii apostolici causarum", le otorga en Venecia las Facultades para administrar los sacramentos (*MBr* 415). Durante este tiempo de espera fue a Treviso con Diego de Hoces (*MBr* 489); C. interrumpió su estancia en Treviso y se acercó a Vicenza, donde estaban Ignacio, Fabro y Laínez: los cuatro ejercieron el ministerio de la predicación por las plazas de la ciudad y más tarde, después de haber sido congregados por Ignacio en Vicenza, partió con el mismo Hoces a Padua; a este compañero le asistió en los

momentos de su muerte: "quiso la Divina Providencia premiar sus muchos trabajos" (*MBr* 492, *De origine...*) y continúa Simón Rodríguez contando la visión-intuición de Ignacio al ver entrar en el cielo a Diego Hoces: "Oriundo de Malaca, muy ferviente de espíritu, siempre buscaba como don divino, la salvación de los prójimos" (*Ibid*, 492-493).

El 21 de abril de 1538 los compañeros se juntaban de nuevo en Roma, de donde C. ya no saldría más. Laínez ("Epístola", *FN* 1,124) da noticia de los lugares donde predicaban los compañeros, pero curiosamente se "olvida" de C. y de Broét. Codure tuvo un papel importante en la elaboración y redacción de los primeros documentos de la naciente Compañía. Participó y firma ("Jo. Codurj") en las *Deliberaciones* de la cuaresma de 1539 (*MCo* 1,15) y firma el "Voto de obediencia" el 15 de abril de 1539 (*MCo* I, 8) junto con otros diez, pues en aquellos comienzos todavía dio su voto, al igual que el resto de sus compañeros, a Ignacio de Loyola para ser el primer General de la CJ: "Al honorable Padre Don Ignacio de Loyola [...] porque siempre le conocí celador de la honra de Dios y lleno de ardor por la salvación de las almas..." Desde el 24 de junio hasta el 16 de julio está en VELITRO, donde predica con gran éxito y aceptación (*MBr* 411.417). El viernes de Pascua de 1541 hizo su profesión solemne en la basílica de San Pablo, parece que fue el primero en leer su fórmula de votos. El relato de Ribadneira se detiene de manera especial en la consolación profunda de Codure (*Fn* IV, 371):

Asimismo uno de los primeros documentos, *Determinatio Societatis*

(4 de marzo 1540) pertenece a Codure. Su nombre lo encontramos también, junto con el de los nueve compañeros, en la bula de confirmación de la CJ (*MCo* I, 25), de Paulo III también en la segunda de 1541 y en la tercera de 1544 (*Ibid.*, 71, 81). Fue el encargado, junto con Ignacio, de redactar las llamadas *Constituciones* de 1541 (*MCo* I, 33-48), en las que entonces intervinieron Ignacio, Laínez, Jayo, Broét, Salmerón y el mismo C: "Et dúo nomina ti sunt, dominus Ignatius et ego Joannes Coduri" (*Ibid.*, 34). Su firma es la que aparece como redactor del documento *Para fundar collegios* (1541) (*MCo* I, 49-65, firma en 65) y a ese mismo año pertenece el documento de su profesión solemne, que firma junto con Jayo, Broét, Laínez y Salmerón (*Ibid.*, 68). A principios de este año fue designado por el Papa Paulo III a las misiones de Irlanda (Hibernia), junto con Alfonso Salmerón. Ya el mismo C. nos da noticia de dicha misión el 5 de marzo de 1540 (*MBr* 418); C. no pudo ir y fue sustituido por Paschasio Broét. Codure murió el 29 de agosto de 1541.

Destacó en los ministerios de la conversación y la confesión. El testimonio de Jerónimo Aretino es significativo: "sin poder dudar hacemos constancia de que el Rdo. P. M. Giovanni Coduri, 'hebreunensis diócesis', [...] ha predicado la palabra de Dios con gratísima audiencia, no solo una o dos veces, sino cada día" (*MBr* 417). Una hija de Carlos V, Margarita de Austria, se contaba entre sus "penitentes" y con él comenzó a frecuentar más los sacramentos de lo que entonces se acostumbraba [*Epp* I, 182, n. 2]. Fue el autor de un texto de *Ejerci-*

cios llamado *Exercitia Magistri Ioannis*. Según cuenta Ribadeneira, Ignacio intuyó su muerte en Roma y así se lo comunicó a su compañero Juan Bautista Viola. Fue el primero de los diez compañeros en recibir el abrazo definitivo del Padre. En una carta del entonces Secretario de la CJ, Bartolomé Ferrao a los jesuitas de Coimbra leemos: "Mtro, Codure, primer ferrier, murió su día también, es de saber del señor san Juan Degollado, cuias animas [de C. y de Fabro] estando en el cielo juntas, sus cuerpos en santa María de la Estrada acompañados, aquí nosotros en Roma, asimismo nos hacen compañía" [*Epp* I, 406-407]. De la muerte de C. informa también Simón Rodríguez a Francisco Javier en carta escrita desde Portugal (24 de marzo de 1547) y le informa también que "ambos [Fabro y C] yacen y descansan en la iglesia de nuestras casas de Roma, que se llama Santa María de la Estrada" (*MBr* 560). Codure tuvo un hermano jesuita, Guillermo, al parecer enviado a Portugal y subdito de Simón Rodríguez, del cual nos da breve noticia en carta a Ignacio (24 de enero de 1543) (*MBr* 533).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

S^J Montmartre, París, Primeros Compañeros, Roma, Venecia.

Bibl.: COLPO, M., "Jean Codure", *AHSI* 59 (1990) 315-322; DALMASES, C. de, "Juan Codure, autor probable de la explanación de los *Ejercicios* atribuida a Polanco", *AHSI* 37 (1968) 145-151; ID., "Coduri (Codure), Jean", *DHCJf*, 833; PADBERG, W., "The Three Forgotten Founders of the Society of Jesús: Paschase Broét, Jean Codure, Claude Jay", *SS/29/2* (1997); SCHURHAMMER, R, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, Mensajero, Bilbao 1992, 343-344.

COGITACIÓN

Este cultismo latinizante es poco frecuente en la obra ignaciana. *DCECH* sv. "cuidar" lo documenta en castellano en 1438. Sebastián de Covarrubias en su *TLC* no lo registra y el *DiccAut* ofrece: "Pensamiento detenido y premeditado o el acto mismo de estar meditando y pensando alguna cosa, u discurriendo interiormente sobre ella". Es término escolástico. Pedro Lombardo lo trata en *En el libro de las Sentencias* (*Liber* II, dist. 24,4,9-12 y dist 42,4). Las c. pueden ser buenas o malas. Las buenas preceden a la fe, pero no son suficientes para la salvación (*"non sufficit ad salutem"*), por su parte, las malas pueden ser la puerta para el pecado. Lombardo analiza el proceso hacia el pecado que comienza por la delectación que produce la mala cogitación. Este esquema puede verse en Sto. Tomás (I-II, q.72, a.7). A este proceso de pecado se refiere también Ignacio cuando describe los tres modos posibles de pecar, de pensamiento, palabra y obra (*cogitatu, verbo, opere*), esquema tripartito que pasará a los *Ejercicios* como propuesta de "Examen general de consciencia para limpiarse y para mejor se confesar" [*Ej* 32]; curiosamente en este apartado referido al "Pensamiento" [*Ej* 33-37], Ignacio no utiliza nunca el término c, sino "pensamiento".

En los textos ignacianos encontramos c. en las *Deliberaciones* de 1539, redacción latina (*MCo* I, 1-7), el sustantivo *cogitatio*, en relación estrecha a *oratio* y *meditatio*, como uno de los ejercicios "espirituales" que los compañeros hacían durante el día en relación al objeto de la deliberación que les ocupaba: "mediam diem partem huic uni nostro negotio applicaremus, ut mediationi, cogitationi et orationi esset commodior et

amplior locus" ("durante media parte del día nos dedicaremos cada uno a nuestro asunto a través de la meditación, de la cogitación y de la oración") (4, pr. 5) y, más adelante, "*vacando exercitiis solitis orationis, meditationis, cogitationis*" ("dedicándonos en medio de las actividades cotidianas a la oración, la meditación y la cogitación"). En este mismo documento encontramos el verbo *cogitare* (pr. 2), *cogitemus* (pr. 5), *cogitando* (pr. 7).

Ya en castellano Ignacio lo utiliza sólo en las cartas: a Sor Teresa Rejadell (11 de septiembre de 1536), le insiste en que responda al Señor "con el mismo amor, no haciendo caso alguno de cogitaciones malas, torpes o sensuales" [*Epp* I, 109]. A Francisco de Borja, a finales de 1545, le comenta: "Bien me persuado, que cuanto más una persona será versada y experimentada de humildad y caridad, que cuanto más sentirá y conocerá hasta las cogitaciones mucho menudas y otras cosas delgadas" [*Epp* I, 340]; y en otra al mismo destinatario escribe: "mas conociendo en nosotros que sin ellos [santísimos dones] todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas" [*Epp* II, 236]; y en un contexto casi idéntico: "sin ellas [cosas enderezadas a la gloria divina], todas nuestras cogitaciones, palabras y obras son muy tibias, perezosas y de poco o de ningún valor" [*Epp* II, 260], donde, atendiendo a la tríada de términos que ofrece la c, aparece estrechamente vinculada con el pensamiento o la idea. Parece tratarse de un ejercicio espiritual de cierto carácter intelectual vinculado a los pensamientos, pero sin descartar un posible contenido imaginativo, como indica en la carta a Teresa Rejadell. Su carácter puede ser activo, provocado, de ahí su estre-

cha relación con "oración y meditación" y pasivo, aludiendo tal vez a los pensamientos que "vienen de fuera" [Ej 32] y, por tanto, involuntarios.

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ *Entendimiento, Imaginación, Inteligencia, Oración, Pecado, Pensamiento.*

COLATERAL

El oficio de c. se describe en la Parte Octava de las *Constituciones*, capítulo I^o [659] y en la correspondiente Declaración D [661]. En ésta, desde el texto B, hacia 1556 [MCo II, 608], se describen las características del oficio en sí mismo y en su relación con el superior al que se le ha dado el colateral.

Seis son los deberes del colateral: 1. "Aunque el colateral no esté a obediencia del prepósito o persona a quien se da [como colateral], debe interior y exteriormente tenerle reverencia, y en esto dar ejemplo a los otros que están debajo de la obediencia de él". 2. "Debe asimismo con la diligencia que podrá, ayudar al que tiene el cargo en todas las cosas de su oficio en que será de él requerido". 3. "Y aunque no le fuese nada preguntado, cuando viese que algo cumple decirle acerca de su persona o cosas que son de su oficio, debe fielmente informarle y decirle su parecer con libertad y modestia cristiana". 4. "Pero, representadas sus razones y motivos, si estuviese de contrario parecer el prepósito, debe el colateral someter su propio juicio y conformarse con él, cuando no tuviese mucha claridad de que yerra; y en tal caso debe avisar al superior". 5. "Procure asimismo el colateral de acordar, cuanto sea po-

sible, los subditos entre sí y con su prepósito inmediato, como ángel de paz andando entre ellos, y procurando tengan el concepto y amor que conviene de su prepósito, que tienen en lugar de Cristo nuestro Señor". 6. "Debe también avisar al superior suyo General o Provincial de las cosas que él le encomendará, y de las que le encomendase la persona a quien se da por colateral. Y aun de suyo debe suplir por él, avisando cuando por indisposiciones u ocupaciones o alguna otra causa él [en algo] faltase".

Y son también seis los deberes del superior con su colateral: 1. "Viendo que no se le dan como subdito, sino como ayuda y alivio, debe tenerle y mostrarle especial amor y respeto, conversándole familiarmente, para que tenga más ánimo y comodidad de decirle su parecer, y mejor vea en qué cosas le pueda ayudar". 2. "Procure también acreditarle y hacer que sea amado de los que están a su cargo; porque tanto le será más útil instrumento para con ellos". 3. "Las cosas en que le parecerá haber dificultad, será bien las trate con él, demandándole lo que le parece, y exhortándole a decirle lo que siente, aun cuando no le fuese demandado, y darle recuerdo de lo que ocurriere que conviene a su persona u oficio. Y oyendo lo que su colateral dice, mejor se determinará después por sí mismo". 4. "En lo que toca a la ejecución de su oficio para el gobierno de los que tiene a su cargo, use del colateral como de fiel instrumento en las cosas que más importan, ahora sean universales de las casas, ahora particulares de cada uno de los hermanos". 5. "En lo que toca al superior general y se le debe, asimismo se ayude [del colateral]", 6. "y en todo le tenga y se confíe de él como de sí mismo, fue-

ra de la autoridad, en unión de espíritu en el Señor Nuestro" [*Co* 661].

El c. se da, ante todo, a los superiores, pero también "a quien se enviase con algún cargo, se le podrá dar un [D] colateral, si al superior pareciere que así dará mejor razón de lo que se le ha encomendado" [*Co* 659]. Más concretamente, en dos casos principalmente se debe dar colateral: "El primero es cuando se desease muy mayor ayuda del que se envía con el cargo principal: [a] por no ser tanto ejercitado y experimentado en semejante gobierno, [b] o por otras causas, aunque sus deseos y vida sean muy aprobados a mayor gloria divina. El segundo, cuando alguno de los que Ka de tener en su compañía fuese tal que se pensase que no se ayudaría tanto en estar a obediencia del que tiene el cargo, como en serle compañero, y tuviese partes para ayudarle" [*Co* 661].

El primer caso sería el de un superior joven, de muy buenas cualidades, pero inexperto en el gobierno; le facilitaría el ejercicio de su cargo un hombre de experiencia, que no fuese subdito suyo, sino su consejero, y pacificador si surgen dificultades en sus relaciones con su comunidad. Un ejemplo del segundo caso sería el de Pedro de Ribadeneira, enviado en 1555 como c. y no subdito del superior de los jesuitas de Bruselas, a fin de que pudiese tratar con más libertad los negocios para los que era enviado e informar de ellos a S. Ignacio y al mismo tiempo ayudase también al superior (cf. [*Epp* X, 11]).

El contenido sustancial de estos párrafos de las *Constituciones* se encuentra en un documento de 1551, firmado por S. Ignacio [*MCo* I, 387ss.].

Como indica A. M^a de Aldama: "La figura del colateral tiene características tan singulares que nos parece del todo original. No hemos encontrado nada parecido en otras legislaciones religiosas. El colateral es, por una parte, compañero, amigo, confidente de aquel a quien se da por colateral. Pero es también su consultor habitual, su informador, y aun su admonitor. Y al mismo tiempo es su secretario, el instrumento de que se sirve para la ejecución, y (algo muy interesante) el intermediario entre superior y subditos, y el pacificador de unos y otros. Figura compleja, sin duda. Pero lo más original de ella queda aún por decir, y es que el colateral no está sometido a la obediencia del superior de quien es colateral. S. Ignacio *ideó* probablemente este rasgo para que pudiese más libre y eficazmente cumplir su oficio de consejero, admonitor y mediador. El superior podrá más fácilmente valerse del colateral, que no es subdito suyo, sino compañero y ayudante, dado por el superior mayor" (Aldama 1976, 29-30).

S. Ignacio siguió, hasta su muerte, convencido de la utilidad del colateral. Ocho meses antes de morir, el 14 de noviembre de 1555, escribía Polanco a Francisco de Borja, comisario de España: "Es intención de nuestro Padre que tengan [colateral] todos los prepósitos provinciales, y aun los rectores, aunque no todos tengan necesidad" [*Epp* X, 129].

Pero no faltaron dificultades en el ejercicio de este cargo de colateral. Nadal las reconoce en sus *Escolios* (1576, 448 [661]): "Porque apenas es posible que el colateral, gozando de tanta libertad, no se arrogue algo indebidamente, ni perjudique en algo la unidad y la obediencia. Por su parte, el superior tiene que ser un varón esforza-

do para que no le altere ni la autoridad ni la necesaria exención del c, ni el ejercicio de esta autoridad y exención".

Pero añade: "La institución del colateral se puede actuar de diversas maneras, y con esto atenuar las dificultades de esta constitución. Libre es el Prepósito General de designar un colateral con plenos poderes; pero puede implantarse, como uso más ordinario, el que se dé a un superior un colateral que sea independiente de él solo en lo que propiamente pertenece a su oficio, y en lo demás esté sometido a la obediencia del superior. Así hay puntos en que los Asistentes no dependen del General, ni los consultores dependen de sus superiores". En algún caso así procedió alguna vez S. Ignacio: en 1555 en Genova, Gaspar Loarte era c. de Juan B. Viola, y estaba sometido a su obediencia [*Epp* X, 316ss].

Esta parece que es la práctica actual, pues, como advierte también Aldama, en gran parte el oficio de c. sigue actuándose con otros nombres, por ejemplo, en el oficio de socio del Provincial, que es también su secretario, consejero y admonitor, y su instrumento fiel en lo que toca a la ejecución de las cosas de su oficio, y el principal informador del General. Y en cuanto a los superiores locales, participan algo del oficio de c. los admonitores. En este sentido, Aldama alude a una indicación de Polanco en 1565, que apunta la conveniencia de aumentar las atribuciones de los admonitores para que, al menos en las comunidades grandes, procurasen -como dice la Declaración D [661], ya citada, de las *Constituciones*- "acordar, cuanto sea posible, los subditos entre sí y con su prepósito inmediato, como ángel de paz andando entre ellos, y procurando

tengan el concepto y amor que conviene de su prepósito, que tienen en lugar de Cristo nuestro Señor".

Estanislao OLIVARES, SJ

Z¹ Cuerpo apostólico, Gobierno, Obediencia, Superiores.

Bibl.: ALDAMA, A. DE, *Unir a los repartidos. Comentario a la Octava Parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, OS, Roma 1976, 29-46; AIXALA, J., "Colateral", en *DHCJII*, 1761; COEMANS, A., "Collatéral et surintendant", *AHSI* 5 (1936) 293-295; DECLOUX, S., "Introducción a la Octava Parte Principal", en ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 277-288; NADAL, J., *Scholia in Constitutiones S.I.*, (Ruiz JURADO, M. ed.), Facultad de Teología de Granada, Granada 1976, 448.

COLEGIOS

Los c. destinados a la formación de jóvenes no jesuitas no aparecen en las bulas fundacionales de la CJ, pero enseguida se aceptaron como un ministerio prioritario, ante el convencimiento de que la formación de la juventud era un medio indispensable para conseguir la mayor gloria de Dios y el bien de las almas. En Gandía, en 1546, comenzaron a asistir alumnos seculares a las clases que recibían los alumnos jesuitas. En 1548, se fundó en Mesina el primer c. para jóvenes no destinados al sacerdocio. Desde entonces no cesó la fundación de estos c, pues, como decía Ignacio, "de la multiplicación de colegios símiles siempre esperará se haya de seguir mucho fruto a gloria divina". A su muerte se habían abierto treinta y tres c, más otros seis que ya estaban aprobados.

En la antigua CJ, la red de c. se extendió rápidamente por todas

partes, hasta llegar a seiscientos veintiuno al tiempo de la extinción. También la CJ restaurada se dedicó con entusiasmo a la educación de la juventud, ministerio que la bula de restablecimiento (7 de agosto de 1814) encargaba a los jesuitas de manera expresa como tarea indispensable para la recuperación cristiana de la sociedad. Las estadísticas confirman la perseverancia de la CJ en esta misión educadora. En 1994, la Orden dirigía 1.865 centros educativos en sesenta y seis naciones, con un número total de alumnos cercano a los dos millones. Unas instituciones tan numerosas, extendidas y duraderas, son un poderoso medio de difusión del mensaje cristiano, a través de la educación, desde unas formas peculiares de espiritualidad.

1. La educación en la fe integrada en la formación humana. La educación cristiana de la juventud, ha sido siempre aceptada por la CJ como un medio de apostolado que favorece la formación de la persona en beneficio de la sociedad. Los textos clásicos de la pedagogía de los jesuitas reflejan el empeño por la formación integral de la persona. El alumno debe ser un hombre capaz de desarrollar sus facultades personales, con apertura hacia Dios y para servicio de los demás. En las fórmulas pedagógicas jesuíticas, se alude al binomio de la formación humana y religiosa, característica del humanismo cristiano. En las *Constituciones* se manda que los alumnos de los c. "con las letras tomen también las costumbres dignas del cristiano" [Co 395]. En la *Ratio Studiorum*, se acuña la expresión clásica de "virtud y letras". El profesor ha de procurar que sus alumnos "junto con las letras vayan aprendiendo también las costumbres dignas de un cristiano"; y los

discípulos, por su parte, han de adquirir "no menos las virtudes y la integridad de vida que las letras y doctrinas".

Esta fusión, de la formación religiosa con la formación humana, reaparece, con toda naturalidad, en los prospectos de los c. restaurados en el siglo XIX, cuyo fin es "formar no menos el corazón que la inteligencia de los jóvenes en virtud y ciencia, por medio de una esmerada y sólida educación" (*Prospecto de Carrión*, 1881), o impartir "la enseñanza religiosa, civil y científica de la juventud" (*Prospectos de la Provincia S. J. de Toledo*). La educación religiosa, intelectual y moral, procuraba ofrecerse de manera armónica, en una formación que integrara los conocimientos y las creencias, los comportamientos y las actitudes.

Este ideal se repite en los documentos más recientes. Las *Características de la educación de la Compañía de Jesús* (1986), afirman la dimensión religiosa de toda la educación: "la formación religiosa y espiritual es parte integral de la educación jesuítica; no es algo añadido al proceso educativo o separado de él" (nº 34). Las *Normas Complementarias* de la CG de 1995 dicen que los c. y escuelas deben ser "centros de cultura y de fe" (NC 288 §1), y que las universidades deben distinguirse "por sus programas de formación humana, social, espiritual y moral" (NC 289 §5).

Esta espiritualidad intregadora de los valores humanos requiere una pedagogía que siempre ha tenido raíces ignacianas, aunque se ha expresado en formas diferentes. Podemos distinguir tres períodos en los que la herencia común ignaciana se ha transmitido con formas de espiritualidad influidas por los caracteres peculiares de cada época.

2. *Los c. de la antigua Cf (siglos XVI-XVIII)*. Los c. antiguos estaban afincados en una sociedad en la que los valores religiosos se admitían como algo natural. La religión se vivía y practicaba en ellos como algo cotidiano. Así se explica que en las escuelas de la CJ la religión no sólo se enseñaba en teoría (catecismo) sino que se practicaba como elemento integrante de la vida escolar. En la *Ratio Studiorum* se refleja muy bien esta espiritualidad connatural y armoniosa. Se enseñaban, en unidad perfecta, doctrina y vida, catecismo, piedad y conducta. Los maestros jesuítas de las clases inferiores eran al mismo tiempo catequistas y consejeros espirituales. Eran maestros y religiosos en una pieza, pues además de enseñar Gramática o Humanidades, eran profesores de religión, tenían que orar por sus alumnos, vigilarles con discreción, darles buenos consejos, exhortarles a las prácticas devotas y ser un modelo de virtudes cristianas (*Ratio*, "Regias comunes de clases inferiores 1, 6, 8 y 10").

Las prácticas espirituales, aparecen en la *Ratio* perfectamente ensambladas con el régimen de los estudios, de manera que todo el tiempo quedaba penetrado de espiritualidad: los días, las semanas, los meses. Cada día todos los colegiales asistían a misa (Reglas comunes, 3), y todas las clases comenzaban con una breve oración (regla 2). Cada mes los alumnos debían confesarse (regla 9), lo que suponía que participaban en la comunión mensual. Cada semana los alumnos debían recitar y aprender la doctrina cristiana (regla 4), recibir una plática espiritual o catequética (regla 5) y recitar las letanías (regla 7). Los días de fiesta y dos días a la semana, durante la cuaresma, tenían que asistir al sermón. La Congregación Mariana estaba instalada

en todos los c, y servía de excelente complemento educativo por la dimensión cultural y comunitaria que infundía a la vida espiritual, pues los congregantes formaban parte de las Academias y ejercitaban actos de caridad. El teatro jesuítico está empapado de esa espiritualidad intensa y gloriosa, lo mismo que el arte de las iglesias barrocas.

3. *Los colegios de la Cf restaurada*. Desde la restauración de 1814 hasta Ja Congregación General de 1965, que empalma con el Vaticano II, la CJ, en general, ha mantenido un estilo espiritual restauracionista y defensivo. En todos los países la sociedad se iba emancipando de la Iglesia y surgían por todas partes movimientos anticlericales y hasta irreligiosos. Precisamente para mantener y propagar la fe, en medio de una sociedad descreída, se inculcaba en los c. una piedad intensa y totalizante, que impregnaba por entero la vida escolar. Los c. parecían invernaderos y fraguas, por la manera en que comunicaban las vivencias religiosas. Por una parte, los jóvenes vivían como protegidos dentro de "los tutelares muros", aislados de la impiedad exterior. Por otra parte, se intentaba fraguar su carácter con acciones y actitudes que los prepararan para conservar su fe cuando dejaran el colegio. Las prácticas religiosas de la antigua *Ratio* se quedaron cortas para los c. de la CJ restaurada. En ellos la vida religiosa se refuerza con la institución de los Padres Espirituales y con la intensificación de los actos de piedad.

El cargo de Padre Espiritual de los alumnos, no figura en la *Ratio*. A lo largo del siglo XIX se fue imponiendo, de manera desigual, hasta admitirse en todas partes a instancias del P. Luis Martín. Los Padres Espirituales, liberados de clase, di-

rigían las conciencias de los alumnos y les orientaban con sus pláticas. Solían ser, además, directores de la Congregación. Su cargo se consideraba de capital importancia, pues de él dependía la orientación de la piedad, la organización de los actos de caridad y el fomento de las vocaciones.

La espiritualidad de los c. mantenía los valores esenciales. Era una espiritualidad cristocéntrica (que culminaba en la recepción de los sacramentos), mañana (con toda la tradición de las Congregaciones), eclesial (con fidelidad al magisterio pontificio) e ignaciana (con la práctica de los Ejercicios Espirituales, la convivencia con los numerosos jesuitas de la comunidad y la veneración a los santos de la Compañía). Sobre estos fundamentos se añadieron otras características espirituales muy condicionadas por las corrientes de la religiosidad de la época: devocionismo, sentimentalismo, fervor apologetico y cierto paternalismo en las acciones de caridad.

La vivencia interna de la religión se fomentaba en la sacralización del tiempo y la pleamar de las devociones. Había misa, rosario y pláticas diarias y obligatorias. Exposición del Santísimo los domingos. Grandes liturgias y predicaciones en los días de fiesta. Tiempos de devoción más intensa durante la cuaresma y los meses de mayo y junio. Ofrecimiento de obras por la mañana, oraciones al principio y fin de las clases, visita al Santísimo y examen de conciencia antes de acostarse. Se hacían bastantes novenas, triduos y otras celebraciones, un retiro al volver de vacaciones y tres o cuatro días de Ejercicios Espirituales en silencio, a mitad del curso. No exageraban algunos al comparar el ritmo espiritual de algunos c. con el de un seminario o noviciado.

Las devociones se centraban en modelos de imitación: Cristo y la Virgen, ante todo. El culto al Corazón de Jesús encauzaba la devoción a Jesucristo, mientras la advocación de la Inmaculada concentraba la devoción a la Virgen, con menoscabo tal vez de otros misterios de la Madre de Dios. El culto a Nuestra Señora se caldeaba con el entusiasmo por la Virgen del Colegio, que los antiguos alumnos evocaban como "dulcísimo recuerdo". S. José recibía también un culto especial (dolores y gozos, siete domingos). Entre los santos de la CJ, los jóvenes S. Estanislao de Kostka y S. Luis Gonzaga despertaban más devoción que S. Ignacio. Y lo mismo puede decirse de S. Francisco Javier, que inflamaba el espíritu misionero de los chicos y recibía las peticiones más difíciles en la novena de la gracia. Pero todas esas devociones conducían siempre a Jesucristo y a la unión con él en los sacramentos. Este contenido sacramental daba autenticidad a todas las prácticas devotas. Cualquier programa de cultos, celebraciones o devociones culminaba siempre en la celebración eucarística. La confesión y comunión se practicaban primero cada semana, y desde la encíclica de Pío X (*Sacra Tridentina synodus*, 20.12.1905) era habitual la comunión diaria.

La formación religiosa no quedaba encerrada en la vivencia personal, pues también se inculcaban los valores solidarios y comunitarios. La Congregación Mariana enseñaba a vivir la fe en grupo. Las crónicas de los c. cuentan, con frecuencia, acciones o campañas de caridad ejercidas muchas veces mediante el acercamiento personal a los necesitados (limosnas, comidas a los pobres, visitas a enfermos, enseñanza del catecismo en los ba-

rrios, etc.). Estos episodios demuestran que la espiritualidad no se reducía a puro pietismo, sino que se prolongaba en actos de amor al prójimo. Los actos de caridad se realizaban en los esquemas benéficos y paternalistas, propios de la sociedad clasista; pero al menos tenían la ventaja de golpear la conciencia y acortar distancias sociales.

El ejemplo más fehaciente de los resultados de aquella espiritualidad se encuentra, seguramente, en las abundantes vocaciones sacerdotales y religiosas que salieron de los colegios. Las vocaciones, especialmente para la CJ, era uno de los frutos, nunca disimulados, que se esperaba obtener de los c, hasta el punto de utilizarse como baremo para deducir la buena marcha de éstos. Las numerosas vocaciones reflejan una pedagogía de alta calidad espiritual, capaz de provocar decisiones de "mayor estima y momento" (cf. [Ej 97]), aunque también demasiado alejada de los compromisos con el mundo.

4. Los colegios actuales y la espiritualidad renovada. El cambio de rumbo de la CJ, a partir del generato del P. Arrupe, se ha dejado sentir en la pedagogía de los c, y dentro de ella en la manera de realizar la educación en la fe. Las últimas CC GG y las numerosas alocuciones de los dos últimos Padres Generales, han mantenido la educación como misión prioritaria, abierta a la renovación que piden los tiempos. Los principios y las aplicaciones prácticas han quedado perfectamente explicados en las *Características* de 1986 y el *Paradigma {Pedagogía ignaciana}* de 1993. La educación religiosa se sigue manteniendo, pero con una espiritualidad más acorde con el ambiente que rodea a los jóvenes de nuestro tiempo. Hoy se habla de pedagogía ignaciana, más

que jesuítica, en un intento de buscar inspiración en las fuentes originarias de la espiritualidad ignaciana, hasta el punto de amoldar las Anotaciones para el director de los Ejercicios al perfil pedagógico deseable en un buen profesor de cualquier asignatura.

La vida religiosa de los c, no está ya regulada por normas obligatorias (ha cesado la misa diaria y otras prácticas de devoción), porque se prefiere que las actitudes religiosas sean el resultado de opciones libres y conscientes. "Los alumnos han de ser gradualmente preparados para hacer en plenitud de conciencia y responsabilidad una opción progresivamente libre, personal, explícita y madura de la fe cristiana, valorada por sí misma como miembros de la Iglesia de Cristo" (Ideario de la Comisión Nacional de Educación, 1974).

Ahora se insiste más en la dimensión social que en devoción particular. El decreto 4º de la CG 32 ha potenciado una espiritualidad que pretende corregir antiguas carencias sociales mediante una apuesta decidida por la solidaridad, la justicia y la cercanía al mundo de los pobres. "El servicio de la Fe y la promoción de la Justicia, que ello lleva consigo, es el fundamento del humanismo cristiano contemporáneo. Y está en el núcleo de la tarea educativa católica y de la Compañía en nuestros días" (P. Kolvenbach, *La pedagogía ignaciana hoy*, 121). Al hilo de estas nuevas corrientes se explican no pocos cambios. En lugar de un Padre Espiritual responsable, se pretende que toda la comunidad educativa se integre en la misión apostólica de la CJ y participe en su tarea evangelizadora: "como profesores de los colegios de la Compañía, además de ser profesionales cualificados de la educación, debéis ser hombres y mujeres del Es-

píritu" (Ibid. n° 143). La sustitución en muchos centros de la Congregación Mariana por la Comunidad de Vida Cristiana encaja mejor con una espiritualidad seglar inmersa en el mundo. Han podido cambiar los acentos de la espiritualidad, pero se mantiene su objetivo esencial: "En la educación de la Compañía los valores del Evangelio, tal como se contemplan en los *Ejercicios Espirituales*, son las normas orientadoras de un desarrollo integral humano" (Ibid., n° 151).

Manuel REVUELTA, SJ

/ *Ciencia, Enseñar a los niños, Estudios, Letras, Ministerios de la palabra, Pedagogía, Ratio Studiorum.*

Bibl.: BELTRÁN-QUERA, M., *La pedagogía de los jesuitas en la Ratio Studiorum. La fundación de los colegios. Orígenes, autores y evolución histórica de la Ratio. Análisis de la educación religiosa, caracterológica e institucional*, San Cristóbal-Caracas 1984; CONEDSI, *Dimensión evangelizadora del Centro. 25 jornadas educativas S. J. Salamanca 6, 7 y 8 de julio de 1999*, CONEDSI, Madrid 1999; HERAS, E., *La vocación religiosa en nuestros colegios. Estudio teológico-histórico*, Imp. Altes, Barcelona 1918; JACAS, H., *Manual del colegial. Devocionario para uso de los jóvenes que se educan en los colegios*, Barcelona 1897; LANGECRUZ SJ, I., *Carisma ignaciano y mística de la educación*, Universidad Pontificia Comillas - Conedsi, Madrid 2005; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, A., *Areneros. 1940-1960. La educación espiritual en un colegio de jesuitas*, ICAI, Madrid 1983; NUTÓ, R., *Avisos prácticos para el novel maestro de la Compañía de Jesús*, Valencia 1909; *Reglas de la Congregación de la Anunciación de Nuestra Señora establecida en los Colegios de la Compañía de Jesús para el aprovechamiento espiritual de los jóvenes que asisten a sus Estudios*, S. I. s. a.; CONEDSI, *Pedagogía hoy. Un planteamiento práctico*, Madrid 1993; REVUELTA GONZÁLEZ, M., *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa, 1868-1906*, UPComillas, Madrid 1998; Ruiz SAURAS, R., *La educación religiosa en los Colegios de la Compañía de Jesús según los documentos oficiales de la misma*, Blass, Madrid 1917.

COLEGIR

Esta palabra ya casi en desuso en el castellano actual es familiar al léxico ignaciano. Este sentido, próximo a "concluir" es el que ofrece *DiccAut*: "vale también inferir, deducir, hacer argumento o consecuencia de una cosa a otra, por lo que se ha visto, leído u oído". Se trata de un término culto de tardía aparición en el castellano, ya en el siglo XV en la obra del Marqués de Santillana. Es significativo que no lo recojan ni Alfonso de Patencia ni Lebríja en sus respectivos vocabularios.

Ignacio lo utiliza dos veces en *Ejercicios*, ambas en la Regla 13 de discreción de espíritus de Primera Semana, para aludir a la intención y modo de proceder del mal espíritu, quien *se da cuenta (collige)* del fracaso de su empresa cuando el ejercitante descubre "sus engaños y malicias" a "su buen confesor o a otra persona espiritual que conozca sus engaños" [*Ej* 326]. Este significado, muy próximo a "concluir" (en su acepción de "sacar conclusión", no de "finalizar"), está presente también en algunas cartas: "Cuanto a la necesidad de personas en Córdoba, que en la de Octubre apuntáis, según por otras más frescas puede colligirse, se habrá en parte remediado" [*Epp* IX, 145]; "Finalmente, cuanto yo pude colegir en el Señor nuestro, la conclusión de todo consistía en tres partes" [*Epp* I, 221]; "De donde se colige que no se han de dar oídos ni crédito a aquellos que dijeren y sustentaren cosas ajenas del sentido de la Iglesia Católica" [*Epp* VIII, 475]; "Os envío [...] también un volumen de *Exercitios*, que se collige de esta letra que habéis demandado por otra" [*Epp* IV, 589].

Con otro significado, más próximo a "reunir, sumar", aparece en las *Constituciones*: "podrán ayudarse [los escolares] de las anotaciones del Maestro y de las cosas notables que han colegido" [*Co* 389], y en la *Autobiografía*, en el comentario a la ilustración del Cardoner: "coligiendo [Ignacio] todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola" [*Au* 30]. Estos últimos contextos inclinan el significado de este término hacia "reunir, juntar o sumar", como ofrece *TLC*: "De muchas cosas que hemos visto, oído o leído hacemos una suma y aquello es colegir o de ello hacemos argumento para inferir otra cosa".

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ Cognación, Discurrir, Entendimiento.*

COLOQUIOS

Este sustantivo y su correspondiente verbo, tanto en su forma latina, como en las diferentes variantes ortográficas castellanas, son de uso bastante frecuente en la literatura ignaciana. En el Epistolario aparecen treinta y cinco veces. En el resto de su obra, treinta y ocho, de las cuales treinta y cinco corresponden a los *Ejercicios Espirituales* (*Concordancia* 169-170). Etimológicamente significa acción de "hablar con" (*cum toqui*). San Ignacio lo usa como un latinismo culto sinónimo de conversación. Con el tiempo la forma latina "conversación", o la griega "diálogo" cobrarán mayor uso para designar la dinámica de la interlocución; es interesante notar que este término no aparece en el *TLC* (1611). De hecho,

en las cartas se usa a veces como sinónimo de conversación espiritual, dentro del repertorio de los instrumentos pastorales por excelencia que usa el jesuita (Ejercicios, conversaciones, confesiones, predicaciones...) (cf. [*Epp* I, 388; XII, 244.246]).

En los *Ejercicios* tiene el significado de un término técnico. Se refiere al modo conversacional de concluir siempre cada ejercicio de oración. Pertenece a la parte esencial de la estructura del modo de hacer cada ejercicio u hora de oración que permanece inalterada de principio a fin. Cada ejercicio "contiene en sí, después de una oración preparatoria y dos preámbulos, tres puntos principales y un coloquio" [*Ej* 45; cf. *Ej* 65.101.190.246].

S. Ignacio no fuerza artificialmente el camino espiritual. El "modo y orden" [*Ej* 21] recoge la lógica interna del mismo. Si el ejercitante practica el método de un modo confiado y comprometido, suele tener una experiencia creciente de libertad. Además, la experiencia tiene una "forma" precontenida en el método. La prueba de eso es que el proceso del ejercitante tiene elementos anticipadores que apuntan en la misma dirección de las propuestas del mismo método. Por eso resulta tan útil, porque pone la atención en el paso que conviene dar en cada momento. Si Ignacio propone la conclusión de la oración en un clima más espontáneo de conversación con el Señor, es sencillamente porque ésta es su desembocadura más connatural.

El modo eminente de comunicación entre las personas es aquel en el que se da una mutua actualidad de Ja presencia, y por lo mismo un modo de comunicación en el que toda la persona se expresa, con gestos

y palabras, y tiene un carácter alternativo de recepción y de manifestación respectiva. De análoga manera, el modo eminente de la oración es lo que S. Ignacio llama el "coloquio", es decir el modo conversacional. Por eso el camino orante deriva por sí mismo en ese modo eminente de estar ante Dios: un modo profundamente libre, en el que el nombre se manifiesta desde lo más "suyo" de sí; un modo profundamente íntimo, donde en la mutua presencia, el orante derrama el sagrario arcano de sus sentimientos, pensamientos y deseos; un modo profundamente comunicativo, donde cada uno recibe y entrega.

Lo que S. Ignacio entiende por c, lo define con, toda claridad, cuando lo propone practicar por vez primera al término del primer ejercicio con las tres potencias sobre el primero, segundo y tercer pecado: "El coloquio se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor; cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas, y queriendo consejo en ellas, y decir un Pater noster" [*Ej* 54].

"Propiamente hablando": El c, por decirlo sencillamente, es hablar de lo que nos sale de dentro sin cortapisas ni formalidades. Hasta ese momento la oración ha discurrido por unos cauces bastante disciplinados. Llegado a este punto, el ejercitante "afectado" por lo que ha considerado -en un contexto siempre dialogal ante Dios- se pronuncia a su modo desde el hontanar de su corazón. Como el salmista, derrama el cofre de su intimidad ante Dios (*Sal* 142, 3).

"Así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor". Esta

anotación no es nada casual. Se refiere nada menos que a la forma de entablar la relación con Jesucristo. No olvidemos que este primer c. tiene una extraordinaria densidad. Se pronuncia ante el Crucificado. San Ignacio, desde este primer momento nos pone de rodillas ante la forma acabada de la manifestación histórica del Amor de Dios, en su Verbo, humillado hasta el extremo. Concernido por la actualidad de ese amor, el ejercitante es llamado a devolver una palabra suya de amor comprometiendo en ella su futuro.

Además de la "ocasión" de este c, esa anotación tiene en S. Ignacio un carácter formalmente cristológico. La experiencia autobiográfica de Cristo tuvo para S. Ignacio un carácter esencialmente bipolar. Y dejó temáticamente reflejado en el método el rastro de este modo de relacionarse con Cristo, Amigo y Señor. Bipolar en tanto que se trata, por una parte, de una relación cordial, tierna, inmediata, verdaderamente amical; y de otra parte absorbente, totalizadora, como a quien se le rinde con plena disponibilidad la completa autonomía del propio ser y de su destino. Cristo es para Ignacio, al mismo tiempo, y en indisoluble unidad, Amigo y Señor. De suerte que se relaciona con El en cuanto amigo y siervo [*Ej* 146].

El llamamiento del Rey Eternal y las Dos Banderas contienen los elementos fundamentales de esa experiencia cristológica bipolar. El Cristo, Cabeza, Capitán, Señor del universo y de la historia, es al mismo tiempo el Amigo cercanísimo, que todo lo comparte, y convoca a una dulce intimidad. Este Amigo y Señor, llama a sus amigos y siervos, a la "jornada", que no es otra cosa que la misión de la Iglesia.

Concluyendo, el c. para Ignacio es la maduración del diálogo con Cristo, que por una parte manifiesta el grado de nuestra configuración con él, y por otra tiene un efecto transformante hacia dicha configuración, toda vez que dispone a lo que el Señor quiere en nosotros.

Ese diálogo tiene una forma bipolar: vehicula las ternuras de un universo afectivo fundamentalmente amical, y por otro expresa el compromiso histórico de quien se ha hecho plenamente disponible a su Señor. No hace falta decir, por lo que respecta a esto último, que el término "siervo" tiene para Ignacio el contenido de una parábola evangélica y tardomedieval. No tiene nada que ver con un sometimiento despótico: se trata de la radical disponibilidad que asume libremente el que sirve frente a un Señor magnánimo y humilde.

Tocamos aquí lo nuclear de la experiencia de los Ejercicios y de la experiencia cristiana: todo se resume en una relación de amor con nuestro Señor Jesucristo. Una relación por una parte llena de intimidad y conmoción afectiva, y por otra, comprometida históricamente en la tensión de verificar ese amor en una existencia configurada lo más posible a la de Cristo.

"Cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas, y queriendo consejo en ellas, y decir un *Pater noster*". Como puede notarse, el c. es la expresión de una palabra ya pronunciada. Más concretamente es la respuesta amorosa, de un amor que ya se ha manifestado previamente. El orante responde siempre a una Palabra previa de amor. El Crucificado resume el contenido de esa Palabra en la Primera Semana de los *Ejercicios*. Es un

amor Redentor, que regala un nuevo futuro, siempre que uno se convierta a ese modo de ser redimido y a sus consecuencias.

Esta respuesta tiene las siguientes características: 1) Petición, a resultas de lo que uno siente que le conviene. 2) Manifestación de arrepentimiento sobre la propia culpa, reinterpretada. 3) Un sentido más espontáneo de comunicación, a modo de "desahogo", pero unida a una actitud de "consulta", de quien asume una dependencia amorosa para rehacer su vida.

En la práctica ignaciana, el c. si bien personal y espontáneo, nada tiene que ver con una especie de charla intrascendente, o errabunda, o parcialmente desligada de lo que "procede". Porque también con Dios, nos podemos entregar a esa incontinencia verbal propia de algunos modos de conversar, que no es más que la desordenada satisfacción del narciso que quiere simplemente mostrarse, pero de un modo desligado del compromiso de construirse y de construir a los otros. Esta es la aparente paradoja del c. que Ignacio enseña: Es la palabra más "suya" del sujeto, y sin embargo, presupone una "forma" que define su autenticidad.

Ignacio define este carácter formal del c. con un término técnico: *colloquio según subiecta materia*. La expresión según "subiecta materia" se aplica a otros elementos estructurales de la oración, sobre todo a aquellos que tienen un carácter flexible, adaptable al momento del proceso y/o a la personalidad del sujeto (cf. [£; 48.49.74.105.199.204.225.226.243]). Define lo que podríamos llamar lo pertinentes que son dichos modos de proceder con su requerimiento de orden formal. Probablemente esta

expresión alcanza su mayor significado cuando se aplica al c. (cf. [*Ej* 199.225.243]), precisamente porque allí se da la mano la expresión más original del sujeto con el mayor requerimiento formal. Donde mejor lo encontramos expresado es al retomar el significado del c. al comienzo de la Tercera Semana: "Es de advertir, como antes y en parte está declarado, que en los coloquios debemos de razonar y pedir, según la subiecta materia, es a saber según que me hallo tentado o consolado, y según que deseo haber una virtud o otra, según que quiero disponer de mi a una parte o a otra, según que quiero dolerme o gozarme de la cosa que contemplo, finalmente pidiendo aquello que más eficazmente cerca algunas cosas particulares deseo; y de esta manera pude hacer un sólo coloquio a Cristo nuestro Señor, o si la materia o la devoción le conmueve, puede hacer tres coloquios, uno a la Madre, otro al Hijo, otro al Padre, por la misma forma que está dicho en la Segunda Semana, en la meditación de los dos binarios, con la nota que se sigue a los binarios" [*Ej* 199] .

Con esta catequesis precisa y clara sobre el c, Ignacio recoge el sentido propio de un diálogo que fluye en un contexto contemplativo practicado durante toda la Segunda Semana. Y a la vez orienta el propio de las semanas siguientes, en las que la doble experiencia de autoimplicación afectiva del sujeto y de la comunión con Cristo, alcanzan cotas muy superiores. ¿Cómo se hace el coloquio?:

1. Teniendo en cuenta la disolución de espíritus o mociones internas: según que me hallo tentado o consolado. La alusión al discernimiento es de gran alcance, porque se trata de captar el lenguaje

de Dios en nuestra propia psicología. Él discernimiento, y sólo él, explica el modo atípico "analógico" de nuestro diálogo con Dios. La angustia atormentada de muchos es que puestos a orar sólo se perciben a sí mismos: no hay "alteridad" comunicante. Y a la postre la cantinela monótona de sus quejas y de sus anhelos les hastía con su continuo retorno. Percibir a Dios, es una cuestión de discernimiento, porque de hecho se percibe, y con una inmediatez de tal calidad, que se hace autoluminosa, y por tanto indudable. Aprender a captar el lenguaje de Dios en los movimientos de nuestra propia afectividad. Aprender a captar el lenguaje propio de Dios: la alegría de recibirse el hombre amado por Dios, en el deseo de vivir para amar. Aprender a captar su lenguaje impropio, su silencio y su condición inasible. Aprender a captar la calidad de una experiencia trascendente por su densidad inmanente. Aprender a discernir los frutos en el compromiso de una vida para los demás.

2. Pidiendo lo que el Espíritu reclama en mi interior: "según que deseo haber una virtud o otra, según que quiero disponer de mi a una parte o a otra, según que quiero dolerme o gozarme de la cosa que contemplo, finalmente pidiendo aquello que más eficazmente cerca algunas cosas particulares deseo". Es decir, la acción inmediata del Espíritu, deja un espíritu inmanente en forma de atracción o tendencia afectiva, que, acogido por la libertad del orante y hecho suyo, se transforma en nuevo deseo y en nueva disponibilidad a esa gracia. El primer registro de la gracia particular es hacerse deseable, para constituirse así en preámbulo de una alianza más plena de

Dios con el hombre desde su propia libertad.

3. "Puede hacer un sólo coloquio a Cristo nuestro Señor". El interlocutor primero y principal del orante es Jesucristo. La persona del Verbo Encarnado es el lugar del encuentro de Dios con el hombre. En su rostro amigo se nos revela el Señor del universo, y en diálogo con Él crecemos continuamente en nuestra condición de siervos y a amigos. Sólo a través del misterio de nuestra configuración con el Hijo, se nos regala la misma autodonación de Dios: El acceso amical e íntimo al Padre, en el Espíritu (no citado por Ignacio, porque su inmanencia en nosotros es la misma experiencia de intimidad con las divinas personas). María..., también: aledaña de la Trinidad, aurora de la salvación actualizada en los momentos más trascendentes de nuestra vida de fe, y madre propiciadora que nos allega al único mediador.

Notemos por último que el c. tiene una doble forma oracional: de petición y de oblación. Tiene forma de petición en los textos que acabo de citar. También en el apunte del c. en la contemplación propia de la Segunda Semana: "pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro" [Ej 109].

También tiene forma de petición el triple c. de la Primera Semana [Ej 63] y el c. de las Dos Banderas [Ej 147]. ¿Qué diferencia existe entre este tipo de c. y la "petición" propia de los preámbulos? Pues lo que media entre los dos: el haber sido afectado por el ejercicio. En el primero el ejercitante se fía de la caridad de la Iglesia, que le incita a pedir lo que le conviene. En el segundo, su corazón afectado, se convierte en reclamo "a su

modo" del tesoro de las bienaventuranzas. Es más, en ese segundo, el hombre descubre que su libertad está constituida por ese deseo, por su actualización y por su expansión en nuestro interior y en nuestros actos.

El c. tiene forma de oblación al final del ejercicio de la llamada del Rey Eternal [Ej 98] y en la CAÁ [Ej 234]. Aquí la oración no acaba en conversación sino en holocausto. Aquí el diálogo alcanza su máxima significación. Aquí la palabra es un pronunciamiento de amor. El hombre descubre la máxima verdad en la recepción del amor que le constituye, y la pronuncia de nuevo de un modo máximamente autoimplicativo en la oblación de sí mismo. ¿Quién es Cristo? La Palabra, que ha descendido para hacerse oblación. ¿Quién soy yo? Misterio humano de libertad "para" Dios y "para" los demás.

Por este carácter cristológico de la petición y de la oblación se explica un hecho singular que ha quedado hasta ahora implícito. En los momentos clave de los *Ejercicios* S. Ignacio invita a hacer c. ya formulados. Se trata de los ya citados: El triple c. de la Primera Semana, la oblación al Rey Eternal, el c. de las Dos Banderas y la oblación que se va intercalando en cada punto de la CAÁ. ¿Por qué, en estos momentos, S. Ignacio sugiere el empleo de fórmulas tan concretas, cercenando a primera vista la originalidad de lo que hemos indicado como cualidad "a su modo" de hablar con Dios en el coloquio?

Desde luego los patrones de oración son tan antiguos como el mismo cristianismo. El Señor mismo nos enseñó a orar con una forma canónica: El "Padre nuestro" (Mt 6, 9-15; Le 11, 2-4). Un canon de

oración al que Ignacio le da tal importancia que lo recomienda como broche de todo encuentro oracional. Dígase lo mismo de aquellas fórmulas oracionales, mezcla de inspiración bíblica y de devoción tradicional que la piedad de generaciones y generaciones nos ha entregado como signos de identidad del corazón orante de la Iglesia.

Si S. Ignacio establece unos c. "canónicos" en los momentos cruciales, es precisamente para asegurar la forma plenamente cristológica en la forma de nuestra conversión. Es el recurso a lo que podríamos llamar una suerte de "orto-logia". Dicha ortología constituiría el correlato en el campo de la piedad, a la ortodoxia en el campo de la teología, y a la ortopraxis en el terreno moral, y consiste precisamente en aprender a decir y a pedir lo que conviene en nuestro diálogo con Dios.

Bien puede decirse, que todos los *Ejercicios* en su conjunto son, entre otras cosas, un manual de ortología, un manual de dialogar con propiedad ante Dios. El núcleo de ello se encuentra en el c. de las Dos Banderas [*Ej* 147]. Precisamente ahí coincide con el núcleo de la ortodoxia (kerygma de Jesucristo humillado, muerto y resucitado), y de la ortopraxis (la forma servicial del amor cristiano). Allí se pide vivir del modo más semejante a Cristo. Allí se alcanza por fin el hombre a sí mismo en la libre expresión de su vocación escatológica. Allí se recibe la humanidad humillada del Verbo como la plenitud de su amor por nosotros. Allí se incoa la beata comunión con Cristo y con los hombres a través de una existencia convertida toda ella en oblación. Allí se despoja la palabra humana de toda frivolidad, de toda enajenación, y de todo engaño idólatrico. Allí se

encuentran en el corazón los que dialogan: Dios en la kénosis del Verbo, y el hombre reconstruido en su capacidad de amar.

Germán ARANA, SJ

/ *Afecto, Amor, Ejercicios, Modo y orden, Oración ignaciana.*

Bibl.: FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, J. R., "Los grandes coloquios de los Ejercicios Espirituales", *Man* 48 (1976) 73-88; FONT, J., "Algunos aspectos psicológicos del 'Tercer Ejercicio... haciendo tres coloquios' [EE 62-63]", *Man* 55 (1983) 87-89; GIULIANI, M., "Cristo en la experiencia de la Primera Semana", *Man* 68 (1996) 227-231; IPARRAGUIRRE, I., "Coloquio" en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de Hermenéutica Ignaciana*, CIS, Roma 1978, 49-58; ITURRIOZ, J., "Coloquio del 'Primer Ejercicio' y 'Contemplación para alcanzar Amor' [53] y [230-237]", *Man* 51 (1979) 165-171.

CÓMODO

Al presentar Ignacio el cuarto punto del "primer modo para hacer una buena y sana elección" [*Ej* 181] propone "considerar, ratiocinando, cuántos cómodos o provechos se me siguen con el tener el oficio o beneficio propuesto" y, más adelante, "otro tanto haciendo en la segunda parte, es a saber, mirar los cómodos y provechos en el no tener".

El *DCECH* sv. "modo", es la única vez que cita a Ignacio de Loyola como autoridad en alguna de sus documentaciones léxicas: "Incómodo [éste y cómodo como sustantivos ya en Ignacio de Loyola 11556.]". Este término, presente en Ignacio, está ausente en autores cultos castellanos de la época como Alfonso de Palencia, o Nebrija (este último prefiere *provechoso*) y aparecerá más tarde en Cervantes o Lope de Vega. *TEC*: "Vale provecho".

DiccAut: "Utilidad, provecho, conveniencia (Cerv. *Quix.* I, 42)". Juan de Valdés, en su *Diálogo de la Lengua* (Espasa Carpe, Madrid 1976, 139.5) lo considera italianismo: "De la lengua italiana desseo poderme aprovechar para la lengua castellana de los siguientes vocablos: [...] cómodo e incómodo". Es muy posible que Ignacio lo tomase del italiano. Tiene en nuestro autor el sentido de "provechos", cuando es utilizado como sustantivo en los contextos ya vistos de [Ej 181] y otras veces parece acercarse más a "conveniente", y aparece como adjetivo en referencia a un sustantivo cercano: "Lo que parece más cómodo y más seguro de la penitencia" [Ej 86]; "acerca del beber parece más cómoda la abstinencia" [Ej 211] y cuando Ignacio recomienda "usar de claridad o temporales cómodos, así como en el verano de frescura o en el invierno de sol y calor" [Ej 229]; "más cómodo en el Señor nuestro pareciere" [Co 69]. Como sustantivo en las *Deliberaciones sobre la pobreza*, está muy vinculado a su contrario *incómodo*: "Los incómodos al tener son los cómodos al no tener cosa alguna".

No es extraño encontrarse el término en las cartas: "he hallado este cómodo para escribir esta letra, deseando verme con Vtra. Señoría" [Epp II, 159]; al Rey de Sicilia le informa de la licencia de S.S. "para profanar y vender el monasterio viejo [de la Ascensión] para ayudar del nuevo y más cómodo" [Epp VI, 186]; y al P. Bartolomé Hernández "acá buscaremos si habrá cómodo para asegurar y asentar los 50 ducados de pensión para la capellanía" [Epp IX, 160].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/* Elección, Impedimento.

COMPAÑÍA DE JESÚS

A. EL TÉRMINO Y SU HISTORIA

Juan Alfonso de Polanco, Secretario General de la CJ con los primeros tres Prepósitos Generales, en un escrito sumarial sobre el origen y progreso de la CJ escribe: "Cuando al nombre de la Compañía y modo cómo se hizo y confirmó etc., lo que de información y escrituras de los mismos padres de la Compañía he podido saber, es lo siguiente. El nombre es la Compañía de Jesús, y tomöse este nombre antes que llegasen a Roma, que tratando entre sí cómo se llamarían a quien les pidiese qué congregación era esta suya, que era de nueve o diez personas, comenzaron a darse a la oración y pensar qué nombre sería más conveniente: y visto que no tenían cabeza ninguna entre sí, ni otro prepósito sino a Jesucristo, a quien sólo deseaban servir, parecióles que tomasen nombre del que tenían por cabeza, diciéndose la Compañía de Jesús" (FNI, 203-204). Paulo III, recoge la *Fórmula del Instituto* de S. Ignacio en su Bula *Regimini militantis Ecclesiae* (1540): "Cualquiera que en nuestra Compañía, que deseamos que se distinga con el nombre de Jesús, quiera ser soldado para Dios bajo la bandera de la Cruz". Lo mismo se repite en *Exposcit debitum* de Julio III. Al comienzo de las *Constituciones*, en el Examen, se precisa: "Esta mínima Congregación que por la Sede Apostólica en su primera institución fue llamada la Compañía de Jesús" [Co 1].

Frente a las órdenes y congregaciones medievales anteriores a Ignacio, lo que él constituía representaba una ruptura con la tradición monástica: movilidad frente a estabilidad, sin atarse a un monasterio, convento ni territorio; rezo privado frente a coro. La continui-

dad temporal determinada por el corte en el tiempo de las horas canónicas, se convierte en personal e interior. En el cristianismo hay siempre una tensión entre la Iglesia como institución y entre la Iglesia como cuerpo formado por los creyentes. El monacato medieval era fundamentalmente institución; S. Ignacio apuesta por el otro extremo dialéctico. El monacato medieval se asentaba en unas reglas fundacionales y en una dirección colegial, representada por la mayoría capitular, con capacidad legislativa. S. Ignacio rechaza ese esquema y establece el liderazgo renacentista personal.

Estas novedades explican que papas como Pablo IV, Pío V y Sixto V o teólogos como Melchor Cano tuvieran sus dificultades para aceptar las novedades ignacianas. No se podía llamar con nombre antiguo una cosa tan nueva, porque podría parecer que se innovaba el ser de antiguas instituciones. Mejor era nombrar lo nuevo con nombre nuevo y esa puede ser la razón del nombre que encuentran con la ayuda de Dios. Cuando Ignacio y los primeros compañeros eligen el nombre de "compañía", ¿qué significado tenía la palabra?

La evolución del significado de la palabra sería el siguiente. El punto de partida de su significación, su etimología, parece ser que es una palabra de una forma "companion", [*cum + pane*] 'quien come el pan con otro', aplicado a los soldados, de latín muy tardío, que sólo se documenta en un texto de la Ley Sállica, pero que sólo aparece en la recesión Pippina (763-798); por eso el *TLL* (en curso de publicación) lo acepta con una interrogación y el *Oxford Latin Dictionary* (1994) no incluye el término. Si ese era su significado se trataría de un calco semántico del

gótico. En esa lengua hay dos términos para designar a los soldados, *ga-drahts*, 'quien comparte la amistad' y *ga-hlaiba*, 'quien comparte el pan', de *halaiba*, 'pan' y *ga*, *kom* 'compañía'. Dice Benveniste que "parece evidente que entre el gótico *ga-hlaiba* y el latín *companion* hay una estrecha relación. Uno de los dos es calco del otro. Es probable que *gah-laiba* sea el original y *companion* la imitación" (Benveniste 1969, 111). En la Edad Media, se suele emplear para designar no los que comen del mismo pan, sino lo que se comía juntamente con el pan: "Quid haberent fratres ad companionum, silicet ad piscem ad ova, etc" (*Gesta abbatum Trudonensium*, siglo X). De esta etimología originaria pasó a la significación más generalizada de "persona o personas que se unen a otras para algún fin" y la acción de realizarlo como "acompañar". La primera vez que aparece la palabra en español es en Berceo: "Porque vinie tal omne entre sue compannia" (Gonzalo de Berceo, *Vida de san Millón*, 303b).

Según la acción que se realiza entre los que se han juntado, entre los compañeros, la compañía pudo ser para realizar acciones comerciales, festivas o para realizar conjuntamente acciones de guerra. Con esa última utilización la palabra "compañía" llega a designar, sin necesidad de ninguna adjetivación una forma de organización dentro del vocabulario de la milicia, "cuerpo de guerra mandado por un capitán". Cuando Ignacio y sus primeros compañeros eligen la palabra "compañía" ¿están pensando en el significado específico militar de la palabra y quienes la escuchaban recibían la misma información? En la interpretación militarista de la palabra ha intervenido, por una parte la imagen del soldado ñiño herido en

Pamplona y la obra de la CJ contra el protestantismo en Europa, como si se tratara de una nueva guerra de religión. De la experiencia personal de Ignacio y varios términos y signos interpretados posteriormente con una significación que parece ser que no era la que exactamente tenían en el uso de Ignacio y de sus primeros compañeros, se ha canonizado por algunos la significación militarizante de esos términos.

Íñigo fue un cortesano y un "soldado desgarrado y vano" (*FN* IV, 78) lleno de los últimos ideales medievales que culminan en su vela de armas de Montserrat, con un gesto absolutamente caballeresco (Leturia 1957). Cuando Ignacio se decide por la carrera militar, es cuando se interrumpe su carrera cortesana por la muerte del contador Juan Velázquez, entonces "deseó mucho seguir la soldadesca y [...] partió a Pamplona". Soldadesca era el "ejercicio o profesión de soldado" (DRAE, edición de 1739). Aún esa profesión de soldado no se parecía en nada a lo que sería un siglo después.

En la *Fórmula del Instituto* (1540) aparecen dos expresiones que podrían entenderse militarmente, "soldado" y "bandera": "Cualquiera que en nuestra compañía [...] quiera ser soldado para Dios bajo la bandera de la cruz". El *DiccAut* dice que "metafóricamente se dice del Cristiano, entra en la Iglesia Militante, y como que sienta plaza debaxo de las banderas de Christo". Pero el uso había roto la antigua metáfora. Ya Pablo, en la versión latina de la *Vulgata*, dice "*labora sicut bonus miles Christi Jesús*" (2 *Tm* 2,3), sin sentido específico militar. Ya había sucedido lo mismo en latín con la palabra milites: "mihi nunc adiutores sunt [dei] et mecum militant" (Plauto, *Epid*, 676), "venaticus militat in silvis ca-

tulus" (Horacio, *l/?.* 1,2,67). Lo mismo acaece con la palabra "bandera", paño cuadrangular más largo que ancho, para indicar con sus colores a quien pertenecía la nave, el palacio o la fortaleza donde se izaba. "E a esta seña llaman algunos bandera" (Alfonso el Sabio, *Partidas*, Segunda, tit. 22, ley, 14). El uso militar de agrupación de soldados será más tardío y no exclusivo. Podrá significar simplemente grupo, opinión, como en *La Celestina*: "La muerte nos sigue y rodea [...] y hacia su bandera nos acostamos" (*DiccAut*, 16).

Es casi cierto que la palabra "compañía" no tiene sentido militar en S. Ignacio y ciertamente no el que luego tomará. Los argumentos pueden ser los siguientes: las traducciones latinas coetáneas siempre traducen compañía por *societas*, palabra que ni en la literatura clásica, ni en la medieval, ni en el latín humanista tiene sentido militar alguno. Sólo en un texto del P. Olave aparece *cohors* junto a *societas*, pero se trata de un texto de defensa de llamarse "de Jesús", frente a acusaciones de la Sorbona y no de la traducción de un término: "ut solet appellationem suscipere societas vel cohors a suo duce" (Aicardo 1930,10).

El término "compañía", como división militar de conjunto organizado de soldados bajo un mando específico, comienza a parecer en Castilla en el siglo XIV, por posible influencia francesa y con referencia a grupos armados franceses que entran en Aragón y Castilla en el reinado de Pedro I: "Que avía nuevas que una grand compañía que andava en Francia faziendo guerra que decían la Compañía Blanca" (*Crónica de don Pedro* 1,1362,13, VIII).

La primera organización y reglamentación de la compañía como unidad militar, especificando el nú-

mero y armamento, aparece en la reglamentación de la Santa Hermandad de los Reyes Católicos. Esta organización es la que emplea Fernández de Córdoba en las guerras de Italia (Álvarez de Morales 1974, 36). En el *Discurso sobre la forma de reducir la disciplina militar a mejor y antiguo estado* de Londoño, publicado en 1568, queda fijada la organización para los ejércitos de Flandes. Esta especificación especializada no se ha impuesto absolutamente, ni se ha convertido en definición exclusiva.

Cuando S. Ignacio emplea el término "compañía", esa palabra todavía no fija su especialización posterior. Pertenece ya a una organización concreta que determinan los Reyes Católicos, para un cuerpo determinado y se emplea en las guerras de Italia, pero en el habla usual española se emplea todavía con sentido generalizado. La prueba más fuerte es que la palabra con sentido militar no pasa al español de América. En los documentos de 1510-1600, nunca aparece compañía con sentido militar (Boyd-Bowman 1971, 204b). La connotación militarista será una lectura de la generación siguiente. El catolicismo de la Contrarreforma, desarrollará una lucha armada de defensa en las Guerras de Religión y una lucha ideológica. Era normal que se relevara la palabra compañía con una lectura militar profesional, por ejemplo, en un escrito del siglo XVIII defendiendo a la C], se dice de ella que son "soldados del mismo Señor", "guerreando las batallas de Dios" (Madrid, Biblioteca Nacional, Mss. 11.363, f. 3v).

La vulgarización y extensión de esta connotación militar se debe a un libro de fortuna editorial, el *Ejercicio de Perfección y Virtudes Cristianas*, de Alonso Rodríguez, que

hace a la compañía "escuadrón y compañía de soldados" y atribuye la expresión a S. Ignacio, "como él mismo decía", sin que conste la atribución (4ª edición revisada por el autor, Sevilla, 1615, Parte, 3ª, tr. I, cap. I, pag. 2).

Feliciano DELGADO, SJ

/ *Cuerpo apostólico, Fundación, Jesuítas, La Storta.*

Bibl.: AICARDO, J. M., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús V*, Madrid 1930; ÁLVAREZ DE MORALES, A., *Las hermandades, expresión del movimiento comunitario*, Universidad de Valladolid, Valladolid 1974; BAUMANN, TH., "Compagnie de Jesús. Origine et sens primitif de ce nom", *RAM* 37 (1961) 47-60; 38 (1962) 52-63; BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes I*, De Minuit, Paris 1969; BOYD-BOWMAN, R., *Léxico hispano-americano del siglo XVI*, Tamesis Books Limited, Londres 1971; DELGADO, R., "Compañía de Jesús, análisis filológico del término", *Man* 61 (1989) 249-256; ITURRIOZ, J., "Compañía de Jesús, sentido histórico y ascético de este nombre", *Man* 27 (1955) 43-53; LETURIA, R. DE, "Vida-Milicia de Loyola", en *El*, 395-396.

B. LA INSTITUCIÓN Y SU CARISMA HOY

1. *Cambio de época.* ¿Cómo resumir el *ConVat. II*, el acontecimiento que marca para la Iglesia el final de la época iniciada por el Concilio de Trento en el siglo XVI? La interpretación de K. Rahner es la más aceptada: Por primera vez, en su historia, la Iglesia, trascendiendo su forma predominantemente occidental, se configura ahora como Iglesia mundial, aunque las virtualidades de ese cambio exigirán largos tiempos históricos para hacerse sentir.

Entre sus muchas tareas, el Concilio orientó también la renovación de la vida religiosa. Y para ello expresó un criterio fundamental

que al P. Arrupe le gustaba repetir: por una parte "un retorno constante a las fuentes de toda vida cristiana (el Evangelio) y a la primigenia inspiración de los Institutos (documentos fundacionales)"; y por otra "adaptación de éstos a las cambiantes condiciones de los tiempos" (*PC*, 2). La Iglesia quiere al mismo tiempo conservar la identidad de la vida religiosa sin perder su relevancia histórica, pues se trata de ser fiel al carisma del Espíritu, pero logrando que este carisma siga resonando a los hombres de hoy.

Ese es el gran reto que se ha planteado todos estos años la CJ: conservar su identidad profunda sin perder la relevancia histórica en el ejercicio de su misión.

2. *La reformulación de la misión de la Compañía*: Esta ambiciosa y difícil empresa la han abordado las últimas CC GG, de la 31 a la 34, coincidiendo con los generalatos de los PP. Pedro Arrupe y Peter-Hans Kolvenbach. Prescindiendo de sus primeros años, la CJ cambió más en estos últimos cuarenta años que en los cuatrocientos años anteriores, manteniendo al mismo tiempo la pretensión de haber sido fiel al espíritu de su fundador.

La simplicidad con la que la *Fórmula del Instituto* expresaba, en 1550, la finalidad de "una Compañía fundada ante todo para atender a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana", la reformulaba la CG 32 en 1975 de manera "profética" -como la calificaba el R Kolvenbach en la Universidad de Santa Clara el año 2000-: "¿qué significa ser hoy compañero de Jesús? Comprometerse bajo el estandarte de la cruz en la lucha crucial de nuestro tiempo: la lucha por la fe y la lucha por la justicia que esta mis-

ma fe exige" (CG 32, d2, 2); y la CG 34 en 1995 de manera más articulada y compleja: "la fe que busca la justicia es, inseparablemente, la fe que dialoga con las otras religiones y la fe que evangeliza las culturas" (CG34,d2,21).

¿Qué ha pasado en la CJ en estos años? Que su misión ha asumido los retos apostólicos del mundo entero. Primero, el reto inmenso de la pobreza y de la justicia, del que ya se había hecho eco pocos años antes el Sínodo de los Obispos de 1971 y del que en aquellos años era portavoz el continente latinoamericano. Y posteriormente, también las exigencias de la evangelización de las que son portadoras África y Asia: el proceso de inculturación de la fe y la necesidad de dialogar con las grandes religiones. Todo el mundo ha entrado ya en el corazón de la Iglesia y en la misión de la Compañía. La misión de la CJ se ha "globalizado".

¿Sería legítimo pensar que la CJ, al formular así su misión, se ha podido apartar no sólo de su misión como orden religiosa sino, también, de la misión de la Iglesia? En este contexto merece la pena citar el documento, quizá más recordado, de Pablo VI: la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, publicada precisamente el 8 de diciembre de 1975, al final del mismo año que se publicó la CG 32. Pablo VI declara no sólo que la "evangelización constituye la misión esencial de la Iglesia" (14), sino que esta misión quiere "convertir la conciencia personal y colectiva de los hombres [...] su vida y ambientes concretos" (18). Por eso al hablar de la misión de la Iglesia hay que mencionar también "la evangelización de las culturas" (20) y el "mensaje de liberación" (30) y de "promoción humana" (31) anexos necesariamente a ella.

3. *Universalidad y Laicado*. Pero este proceso de reformulación de la misión de la CJ ha ido acompañado de dos hechos que aunque no han sido pretendidos explícitamente sí conviene resaltarlos con fuerza: la disminución y desplazamiento demográfico de la CJ que ha llevado -sin que ninguno lo pretendiera explícitamente- a la mayor universalidad de sus vocaciones y a un creciente protagonismo de los seglares.

Los números son evidentes y no dejan lugar a muchas dudas. En las estadísticas de la CJ del año 2004, de 574 novicios, 407 son de América Latina, Asia y África; y de los 193 ordenados solo ya 70 son de Europa y América del Norte. En vísperas del cambio de siglo, año 1999, la asistencia más numerosa -y además la más joven- de la CJ ya no era EEUU sino la India.

El *ConcVat. II*, en la Constitución *Lumen Gentium*, había situado proféticamente en un lugar preferente -el capítulo II- al Pueblo de Dios, afirmando la igualdad fundamental de todos los cristianos -laicos, sacerdotes y religiosos-, la misma exigencia de la caridad y la participación en la misma misión de dilatación del Reino de Dios (9). Son precisamente los años postconciliares los que han visto un crecimiento insospechado de los movimientos laicales en toda la Iglesia. E incluso -en el Documento de los Obispos Latinoamericanos de Santo Domingo- se llega a hablar del "especial protagonismo" (293) de los laicos en la evangelización.

Paralelamente en la CJ se ha experimentado un crecimiento extraordinario de la presencia de los laicos en todas las obras apostólicas. Bastará sólo con dar un dato: en las estadísticas del 2003, en las

obras educativas de la CJ había 4.561 jesuítas, mientras los laicos llegaban a 124.000. Esto es debido no sólo a la disminución de los jesuítas -también-, sino a un "signo de los tiempos", a una llamada del Espíritu por la que muchos laicos se sienten "llamados" a participar no solo del trabajo, sino de la "misión de Cristo" en la Compañía de Jesús. Con eso de ninguna manera se quiere decir que todos los que trabajan en nuestras obras, ni siquiera la mayoría, lo hacen por una vocación cristiana de servicio. Pero tampoco se puede negar el hecho de la creciente participación de los laicos en actividades de formación cristiana, en misiones de voluntariado en todas las partes del mundo, en cursos de pedagogía ignaciana, en dirección de Ejercicios, en asunción de responsabilidades, en identificación con la misión jesuítica.

Cuando en la etapa apostólica la pequeña Iglesia cristiana salió de la sinagoga y se encarnó en el mundo grecorromano de su tiempo, se abrió a un futuro inmenso. ¿Sería exagerado pensar que el abrir a los laicos la misión y formación de la CJ no puede significar también -*mutatis mutandis*- una enorme potenciación de la "misión de Cristo" que ella es llamada a continuar hoy?

4. *Rasgos fundamentales de la misión de la CJ hoy.*

4.1 *De la simplicidad a la complejidad*. Lo experimentan masas inmensas que hoy día se desplazan por el mundo, normalmente del campo a la ciudad o de sociedades más sencillas a otras más sofisticadas: se sienten perdidas en un mundo cada vez más complejo y plural. De ahí la típica fragmentación interior del hombre posmo-

derno. Y por otra parte esta es la realidad de la que nadie puede escapar. Se trata de mantener la coherencia e identidad personal en un mundo cada vez más complejo y plural.

Y éste es también el reto de la CJ al pasar de una misión "clara y distinta" de "defensa y propagación de la fe" a una misión articulada por la fe-justicia-cultura-diálogo. Misión que primero se tiene que integrar bien personalmente. Y después deberá encontrar las formas y medios de transmitirse con convicción, claridad y calidad.

El reto no es sólo para la formación del evangelizados sino para la selección de ministerios y puesta en práctica de las prioridades. ¿Cómo ser relevante cristianamente hoy en el mundo, con toda la relevancia que exige una fe en Jesucristo que sigue pretendiendo traer la salvación a este mundo?

4.2 De la autonomía a la participación. El reto cristiano que la CJ tiene entre manos, es de tal magnitud que sólo es posible abordarlo multiplicando los evangelizadores, los participantes en la misión. Durante siglos la CJ ha dado la impresión de bastarse a sí misma, sin mucha necesidad de ayuda, ni siquiera en la Iglesia. Estos tiempos de "autarquía" han quedado atrás. El clásico lema de "hombre para los demás" se convierte en "hombre para y con los demás". Hoy se tiene la experiencia creciente de ser "mínima Compañía", lo que es una experiencia dura pero oxigenadora y muy fiel a la realidad de un mundo del que dice Juan Pablo II que necesita una "Nueva Evangelización" (*Redemptoris missio*, 3). ¡Hay que comenzar de nuevo! Y cómo se empieza a sentir eso en todos los continentes,; sobre todo en una Eu-

ropa que algunos caracterizan ya de postcristiana!

Esto apunta a una redefinición del rol de los jesuitas, como ya señalaba la CG 34: "desplazar cada vez más el centro de nuestra atención del ejercicio de nuestro propio apostolado directo a la potenciación del laico en su misión. Esto requerirá discernimiento para encauzar los carismas de los laicos, animarlos, inspirarlos" (CG 34, di3, 19). Este proceso se está dando quizá demasiado lentamente. No se acaba de imponer el convencimiento de que hay más futuro para todos en el hecho de que los jesuitas sean más formados de personas que administradores de obras, sin llevar esta disyunción naturalmente al extremo.

4.3 Expansión de la espiritualidad ignaciana. Hay autores que afirman que nuestro tiempo es un tiempo de agnosticismo religioso, mientras otros creen que es un tiempo de despertar religioso y por ello de "retorno de los brujos". Las dos cosas pueden ser ciertas, sobre todo si consideramos los continentes por separado.

En este tiempo en el que la "historia se ha terminado" y se lucha por "escapar a la soledad y reencontrarse consigo mismo" los *Ejercicios* de S. Ignacio y toda la espiritualidad que fluye de ahí están experimentando una primavera eclesial. No solo ha crecido estos años la reflexión teórica y las nuevas formas de hacer los *Ejercicios*, sino que la mística ignaciana se ha ampliado insospechadamente a otras áreas como por ejemplo la de la educación y la pedagogía.

Se abre aquí otro campo inmenso a la misión de la CJ y a la participación en ella. Más de uno se ha lamentado que la CJ sólo se pre-

ocupa de formar laicos que trabajen con ella en sus obras, pero que no se entrega a la tarea todavía más urgente y necesaria de formar personas con recia espiritualidad, "contemplativos en la acción" que sean fermento evangélico en las estructuras del mundo según su carisma laico específico (LG 39).

4.4 Creatividad educativa. Entre 1998 y 2003 ha crecido en un 25,75% el total de alumnos de las Instituciones educativas de la CJ, pasando de 1.583.555 a 2.132.664. Es verdad que estos años se han cerrado algunos centros, pero se han abierto otros nuevos, especialmente dedicados a los pobres, no sólo en las escuelas de "Fe y Alegría" en América Latina, sino también en las "De Nobili Schools" en la India, o en las "Nativity Schools" y "Cristo Rey Schools" en los Estados Unidos.

Pero más importante que el número se debe valorar el crecimiento cualitativo de la educación. En un campo de actividad bastante competitivo las instituciones de la CJ en su conjunto mantienen una reconocida calidad. Dos aspectos son significativos: se ha iniciado un proceso de creatividad educativa y pedagógica a partir del documento de las *Características de la Educación de la Compañía de Jesús* (1987) y de la *Pedagogía Ignaciana* (1993) que pone en movimiento todo el sector y constituye un acicate para la formación permanente de sus profesores. Además, todas las dimensiones de la misión de la CJ encuentran en la educación un campo fértil de realización: la dimensión social comienza a ser nota característica también de las instituciones educativas, el diálogo inter-religioso es una realidad en continentes de mayoría no cristiana, sobre todo en Asia, en donde los centros destacan por su

clima de tolerancia. Muchos profesores no cristianos se sientan parte integrante del proyecto educativo de la CJ.

Todo esto no quiere decir que no quede un inmenso trabajo por hacer. Sobre todo despunta estos años la preocupación por la identidad de las instituciones educativas de la CJ: ¿podrán mantener en el futuro no solo su calidad académica sino su carácter evangelizador propio?

4.5 ¿Descenso en el compromiso de fe y justicia? En la carta del año 2000 *Sobre el Apostolado Social*, el P. Kolvenbach, llega a expresar el peligro de que el sector social pierda su vigor. Si esto ocurriera entonces la misión de Fe y Justicia se reduciría a "unas pocas frases obligatorias pero retóricas, dejando hueca la opción por los pobres" (Kolvenbach 2000b).

La realidad es compleja, pues al mismo tiempo que es indudable que ha disminuido el número de centros especializados en lo social, ha crecido el número de Institutos sociales en las Universidades que hacen investigación y tienen proyección social. Y si es verdad que ha habido descenso en el número de comunidades de inserción entre los pobres, también lo es que hoy día en la CJ uno de los sectores de más vitalidad es el sector de las parroquias populares que evangelizan a los pobres, les ofrecen cauce de participación en la labor de evangelización de la Iglesia, y les comprometen en su promoción humana (CG 34, d19).

Ante un reto social, que se ha hecho mucho más incierto después de la caída de los gobiernos así llamados de "socialismo real", se está realizando un gran esfuerzo de clarificación de objetivos y de medios

que devuelvan de nuevo al sector su dinamismo típico. Entre estos proyectos destacan los siguientes: la reflexión sobre la espiritualidad del apostolado social; la creación de una "Task Forcé" para estudiar la realidad de la globalización; el comienzo del trabajo con emigrantes en América-Europa y Asia Oriental, como obra aparte del Servicio Jesuita a los Refugiados (ORS); la organización en África de una conferencia sobre el tema guerra-paz; la puesta en marcha del Servicio Africano Jesuita contra el SIDA (AJAN); la presencia activa del sector social en los foros internacionales de los nuevos movimientos sociales (Mumbai 2004, Porto Alegre 2005). Pero quizá la labor más urgente es la de impulsar un pensamiento social creativo respondiendo a los retos de la realidad: de ahí la organización de una serie de "talleres avanzados", el primero de los cuales se inicia en el 2005 abordando el tema de "Guerra, conflicto y terrorismo: intereses culturales (religiosos) y económicos".

Todavía es grande el potencial social de la CJ: 323 centros sociales con 700 jesuitas y 9.500 laicos trabajando en ellos. El trabajo en equipo que se está haciendo a nivel mundial con los coordinadores de las Asistencias está siendo exitoso. Sin embargo queda mucho por hacer: uno de los retos que más preocupa es el de la preparación de jóvenes en ciencias sociales y la búsqueda de recursos económicos cada vez más difíciles de conseguir para los proyectos sociales.

4.6 Claridad creciente en la prioridad de la formación. Hay que destacar el hecho de que el P. Kolvenbach haya tenido particular empeño en publicar el marco orientador completo de toda la formación: *La Formación del Jesuita* (Roma 2003). Se apunta

también un desarrollo nuevo: la inclusión de la promoción vocacional dentro del sector de formación mismo, preguntándose al mismo tiempo cómo es posible que contando con plataformas juveniles tan amplias el contagio vocacional de la CJ sea relativamente limitado. Sin hablar de la problemática que plantea la nueva cultura en relación con la formación afectivo-sexual de las personas. Es claro que el futuro de la CJ dependerá de su capacidad en formar personas que sean verdaderos hombres de Dios y con la preparación de excelencia que el mundo de hoy exige.

4.7 Tensión entre encarnación y universalidad. Durante estos años hemos pasado de la exigencia de inculturación en la realidad local a la preocupación por el descuido de retos más regionales y universales que escapan a la estructura clásica "provincial" demasiado estrecha ya. El decreto 21 de la CG 34 trata de la cooperación supraprovincial e internacional para abordar precisamente este reto que hace cada vez más urgente el proceso de globalización que estamos viviendo. La CJ se pregunta hoy cuál es la estructura organizativa que, superando (y respetando) las provincias y sin debilitar la unidad universal esencial de ella, mejor se acomoda a los retos apostólicos de un mundo "uno pero diverso". Se quiere aprovechar mejor la realidad "multinacional" de la orden. Seguramente éste será también uno de los temas de una futura Congregación General.

4.8 Bajo el estandarte de la cruz. Continúa así la CJ, en los comienzos de este siglo XXI, su empeño por mantener la tensión dinámica entre fidelidad a la identidad original y relevancia histórica de una misión que responda a los signos de los tiempos. Pero una relevancia

compasión

que no coincide siempre con la de este mundo, pues quienes pretenden ser fieles al carisma de ser "compañeros de Jesús" no pueden olvidar nunca que lo realizan "bajo el estandarte de la cruz", y por ello tienen que estar siempre dispuestos a participar en el misterio pascual de Cristo, única fuente de auténtica fidelidad y de verdadera relevancia histórica.

Valentín MENÉNDEZ, SJ

/ Carisma, Cuerpo apostólico, Espiritualidad ignaciana, Fe-Justicia, Formación, Fórmula del Instituto, Iglesia, Misión Mística ignaciana.

BibL: ÁLVAREZ BOLADO, A., "La Compañía de Jesús. Misión abierta al futuro", *Man* 63 (1991) 525-556; ARRUPE, R., "El modo nuestro de proceder (18.1.1979)" en *La identidad*, 49-82 (AR XVII [1979] 653-690); ID., "Carta sobre la inculturación" en *Ibid.*, 95-102; ID., "Reengendrar cada día la Compañía" en *Ibid.*, 486-496; BARRY, W. G./ DOHERTY, R. G., *Contemplativos en la acción. La espiritualidad jesuítica*, ST, Santander 2004; CAMACHO, I., "La opción fe-justicia como clave de evangelización en la Compañía de Jesús y el Generalato del Padre Arrupe", *Man* 62 (1990) 219-246; DÍAZ BAIZÁN, J., "Nuestro modo de proceder: crear cultura jesuítica hoy", *Man* 76 (2004) 275-287; GONZÁLEZ BUELTA, B., "Identidad corporativa: ¿Dónde estamos? ¿Adonde queremos ir?", *Man* 76 (2004) 213-230; GUERRERO, J. A., "La espiritualidad ignaciana y el 'hombre' que estrena milenio", *Man* 72 (2000) 5-27; IGLESIAS, L., "¿Qué significa ser jesuita hoy?", *Man* 76 (2004) 81-96; KOLVENBACH, P.-H., *Fieles a Dios y al hombre: los jesuitas, una vanguardia obediente frente a los desafíos de la modernidad. Entrevista de Renzo Giacomelli*, Paulinas, Madrid 1991; ID., "Fidelidad creativa en la misión", *CIS* 31 (2000) 27-43; ID., "Sobre el apostolado social", *Promotio lustratae* 73 (2000); ID., *La formación del jesuita. Documentos del Padre General*, Curia General de la Compañía de Jesús, Roma 2003; ID., *En la calle del Espíritu Santo: conversación con Jean-Luc Pouthier*, ST, Santander 2005; MENÉNDEZ, V., "Eclesialidad desde la experiencia de la Congregación General XXXIV", *Man* 67 (1995) 249-262; RAHNER, K., *Palabras de san Ignacio a un jesuita de hoy*, ST, Santander 1990.

COMPASIÓN

1. *Descripción de la compasión.*
"Compasión" literalmente proviene del latín *compatior* que quiere decir "sufrir con". El término hebraico *rahamim* etimológicamente indica las entrañas, el seno materno (*IRe* 3, 26), la relación física íntima de la madre con su neonato. Expresa así la capacidad de ser atraído y conmovido por la fragilidad, debilidad o sufrimiento del otro. Es la capacidad de hacerse vulnerable a punto de sufrir el riesgo y el daño personal por el bien del otro (Dowley 2003). En su uso en las Escrituras, el término, muchas veces, se acerca de otros como "misericordia" y "piedad". Cuando la misericordia brota de un corazón que ama y que es capaz de reconocer e identificarse con los sentimientos y experiencias del otro, se acerca al sentido de la c. (Corita Clarke 1978). La c. es un vivir para los demás, reconociendo su riqueza, su individualidad, participando de su vida (Scheler 1954). Implica una vida vivida en comunidad, en solidaridad, en conciencia existencial de ser parte de la misma humanidad (Nouwen 1977). La c. es una "emoción", una experiencia que nos mueve para fuera de nosotros mismos, en la dirección de un otro, haciendo que nos anamos a su sufrimiento y compartamos de su condición (Basset 2002). "El otro no es sencillamente uno que es cercano de mí en el espacio o como un pariente; pero pasa a ser mi prójimo cuando y en cuanto yo me siento -por que lo soy- responsable por él" (Levinas 1982).

2. *La compasión como actitud fundamental de Dios: Jesucristo, la compasión de Dios.* Nuestro Dios es un Dios compasivo (O'Shea 1975). Cuando Moisés preguntó a Dios

por su nombre, el *recibió* esa respuesta: "Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso [compasivo] y clemente" (*Ex* 34, 6). Todo el AT proclama la c. de Dios por su pueblo (*Ex* 3, 7ss), las ternuras del corazón de Dios (*fer* 31, 20; cf. *Is* 49, 14s; 54, 7). La c. en Dios se manifiesta siempre en acciones en favor de su pueblo (*Sal* 103, 85s). Con la Encarnación, la c. de Dios se revela en plenitud (McNeil, Morrison, Nouwen 1982): Dios se hace hombre, Dios-con-nosotros -Emmanuel (*Mt* 1, 23)- ven "hacer morada entre nosotros" (*fn* 1, 14). En los Evangelios nos encontramos con la expresión técnica "ser movido de compasión" (*splagchnizomai*) que significa "ser movido desde las entrañas, desde lo más íntimo del ser, allá donde las intenciones más íntimas son plasmadas". Esta expresión es aplicada sólo a Dios y principalmente a Jesús: cuando Jesucristo mira la multitud cansada y sin pastor (*Mt* 9,27.36), se encuentra con el leproso, el ciego, el paralítico (*Mt* 14,14; *Mt* 9,27; *Me* 1,41), con la viuda de Naím, enterrando su hijo (*Le* 7,13). Jesús habla de Dios como padre misericordioso (*Le* 15, 11-32) y emblemáticamente en la parábola del Samaritano compasivo (*Le* 10, 25-37). Jesús nos pide tener c. del otro, así como también Dios tiene c. de nosotros (*Mt* 18, 23-25).

3. *La compasión en la vida y en los escritos de S. Ignacio.* En los *Ejercicios* sólo una vez aparece la palabra c; en el misterio de la circuncisión del niño Jesús, Ignacio afirma que "la Madre tenía compasión de la sangre que de su Hijo salía" [*Ej* 266]. Pero eso no quiere decir que la c. no forme parte de la dinámica de los *Ejercicios*. Todos los *Ejercicios* quieren llevar al ejercitante a experimentar en su vida el Amor misericordioso y compasivo de Dios (PF y Primera Semana), para que pueda

identificarse y unirse cada vez más con Cristo (las demás Semanas), llegando a ser capaz de encontrar a Dios en todas las cosas (CAÁ).

Es en la Primera Semana, donde rezamos delante de Cristo en la Cruz, y en la Tercera Semana, donde lo seguimos en su pasión, que tenemos que buscar el sentido de la compasión. En Ignacio el vocabulario de la c. se muestra principalmente en dos grupos de expresiones: "padecer por" y "dolor con", "seguir en". El primer grupo de expresiones expresa mucho más los dolores que Cristo padece por nosotros en su humanidad: su tristeza, sus tormentos, su dolor, su pena (Cf. [*Ej* 3-5.53.87.116.195.197.199.193.203.206.290]). El segundo grupo de expresiones, ilustra la respuesta del hombre a la pena y a la pasión de Dios, en favor de la humanidad: La inmensidad del amor de Cristo entregado, hasta morir en la cruz por los nombres, promueve una respuesta. El ejercitante al considerar cómo Cristo "padece todo eso por sus pecados", se preguntará "gué debo yo hacer y padecer por Él" [*Ej* 197]. En Cristo crucificado, el Padre ha asumido y ha hecho suyo los problemas y sufrimientos de cada hombre (García-Murga 1993). Aquí se pueden reconocer dos grupos de expresiones: unas que se mantienen en el nivel de la intencionalidad: "lo que debo hacer por Cristo" [*Ej* 53]; "comenzar con mucha fuerza a dolerme..." [*Ej* 195]; "qué debo hacer y padecer por..." [*Ej* 197]; y otras que apuntan principalmente a la unión e identificación con y en Él, en su Pasión ("dolor, pena y quebranto" [*Ej* 206], "tormento con" [*Ej* 48], "quebranto y pena interna" [*Ej* 203]) y en su obra de salvación por la humanidad: "trabajar con" [*Ej* 93.95], "tener parte con Él" [*Ej* 93], "venir

con" [Ej 95], "seguir en la pena" [Ej 95] (González 1982).

En la petición de los *Ejercicios* "Pedir lo que quiero: lo apropiado en la Pasión es pedir dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [Ej 203], el ejercitante no pretende solamente copiar los rasgos dolorosos de la pasión de Cristo, sino parecerse efectivamente a Cristo crucificado, comulgar plenamente con quien antes se compadeció de la humanidad pecadora y sufriente, asumiendo nuestra carne para darnos la Redención. La Tercera Semana es el lugar de la c. (Viard 1981), donde el ejercitante pide la gracia de la c, de sufrir con Cristo sufriente, estar ahí, ser presente en los acontecimientos, acompañar al Cristo que es llevado de un sitio a otro, y dejarse asociar a Él, en una c. que se hace comunión.

La *Autobiografía* nos relata una experiencia de Ignacio, cuando él derramó lágrimas de c. por el pobre a quien había dado sus ropas, por entender que por su culpa lo vejaban [Au 18]. Comenta al respecto Laínez: "Viendo que con su limosna había puesto en trabajo a ese pobre, fueron la primeras lágrimas que lloró, después que partió de su tierra" (FN I, 76). Esa profunda sensibilidad del Santo ante las necesidades ajenas, explica otra de las preocupaciones centrales de la experiencia espiritual de Ignacio a partir de Manresa: el deseo de "ayudar a las almas" [Au 26]. Ignacio no sólo experimenta el deseo de ayudar, mas ese deseo es fruto de su experiencia espiritual de unión con Cristo compasivo y solidario con las necesidades del hombre (Rambla 1989).

En sus *Constituciones*, recomendará siempre la c. como actitud de

los Superiores de la CJ a la hora de despedir a uno [Co 229] y como cualidad necesaria al Superior General: "Sepa mezclar de tal manera la rectitud y severidad necesaria con la benignidad y mansedumbre, que ni se deje declinar de lo que juzgare más agradar a Dios nuestro Señor ni deje de tener la compasión que conviene a sus hijos..." [Co 727].

4. *Los Ejercicios Espirituales, escuela de compasión.* La dinámica de los Ejercicios es toda una mistagogía para llegar a conocer y sentir el Dios Compasivo, el Dios "por mí" [Ej 53.104.203], que mira el mundo marcado por el pecado y decide de encarnarse para hacer la redención de esa humanidad. Ignacio conduce al ejercitante a pasar de un "ver" -"viéndole tal, y así colgado en la cruz" [Ej 53]- a una contemplación de Cristo que conduce a un "sentir" internamente [Ej 2.4], a un sentimiento de amor hacia el Señor [Ej 104], amor que crece rumbo a una identificación con el dolor de Cristo (cf. [Ej 193.195.203]). De esa experiencia brota el deseo de dar una respuesta personal. La c. implica también un "hacer" algo: "lo que debo hacer" (cf. [Ej 53.197]), hacer que es al mismo tiempo un "padecer", ser capaz de padecer por las personas que sufren las consecuencias de la injusticia (Rambla 1989).

La c. vivida implica un participar de la vulnerabilidad del otro, penetrar desde dentro su experiencia de incertidumbre y de debilidad. Incluye necesariamente participar en el mismo camino de Jesús, participar de su *kénosis*, humillación y entrega de vida (cf. *Me* 8,34-35; *Mt* 18,4; *Mt* 5, 3-10; *Fil* 2). La c. humana no es más que una participación y un reflejo de la c. divina (Nouwen 1977): Jesús nos pide ser compasivos como

nuestro Padre es compasivo (cf. *Le 6*, 36). Toda la vida espiritual es un crecer en la c, en unión cada vez más estrecha con Cristo, deseando compartir del dolor de los demás, en una confianza profunda en Dios, con mansedumbre y alegría.

Alfredo SAMPAIO COSTA, SJ

/ Amor, Caridad, Humildad, Imitación de Cristo, Opción preferencial por los pobres, Primera Semana, Tercera Semana.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., "'Dolerse de' y 'padecer por' en la mente de San Ignacio", *Man* 65 (1993) 107-138; BASSET, L.V. "La Compassion, une Re-connaissance d'Autrui et de Soi", *Revue d'Éthique et de Théologie Morale, Sup* 222 (2002) 53-68; CORITA CLARKE, M., "Compassion: A Spirituality for Today", *RR* 37 (1978) 516-532; DOWNEY, M.V. "Compassione", *Nuovo Dizionario di Spiritualità* (DOWNEY, M. dir.), Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, 126-128; GARCIA-MURGA, J. R., "'Dolor con Cristo doloroso' como revelación y fuente de gracia", *Man* 65 (1993) 153-168; GONZÁLEZ, J. A., "'Dolor con Cristo doloroso'. Estudio teológico-espiritual de la Tercera Semana de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio", *Excerpta ex dissertatione*, PUG, Roma 1982; LEVINAS, E., *Éthique et Infini*, Fayard, París 1982; MORRISON, D. A./ MCNEIL, D./ NOUWEN, H., *Compassion. A Reflection on the Christian Life*, Garden City, New York 1982; NOUWEN, H., "Compassion: The Core of Spiritual Leadership", *Worship Jubilee* (1977) 13-21; O'SHEA, K., "Enigma and Tenderness", *Spiritual Life* 21 (1975); RAMBLA, J. M., "'Hacer y padecer...'. Aportación de los Ejercicios a una pedagogía de la solidaridad", *Man* 61 (1989) 195-208; SCHELER, M., *The Nature of Sympathy*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1954; VIARD, C., "Le lieu de la compassion. La troisième semaine des Exercices spirituels", *Christus* 28 (1981) 361-371.

COMPOSICIÓN DE LUGAR

. *El término y sus antecedentes.* En la tradición ignaciana de los *Ejercicios Espirituales* con el término

"composición de lugar" se indica el primer preámbulo de las meditaciones de la Primera Semana y el segundo preámbulo de las contemplaciones de la Segunda Semana. En ambos casos se trata de un término técnico que aparece en los *Ejercicios Espirituales* sólo en este contexto [*Ej* 47.55.65.91.103.112.138.151.192.220.232]. En las *Constituciones* [*Co* 380.381.383.455] la palabra "composición" sirve para designar un ejercicio literario, una "composición" literaria en la cual los estudiantes se deben ejercitar y la única vez que es mencionada en el *Directorio del P. Vitoria* (*D7*, 12) es para indicar la compostura y apariencia de la persona, es decir, su "composición" personal.

En los *Ejercicios* la c. es asociada siempre a la "vista imaginativa" con la cual el ejercitante se prepara a realizar su ejercicio espiritual. En la tradición cristiana occidental el recurso a la imaginación como ayuda para la meditación y contemplación de la vida del Señor era un recurso conocido antes de Ignacio. Elredo de Rievaulx, Luis Balbo, el Pseudo-Buenaventura ya lo utilizaban, pero probablemente S. Ignacio encuentra mayor afinidad con los autores de la *Devotio Moderna* (Juan Mombaer, Gerardo de Zutphen). Sin embargo, cabe señalar que el uso que hace Ignacio de la imaginación en el preámbulo para "componer" el ejercicio, como paso previo a su realización, significa una novedad en el "método" de oración, por cuanto los autores precedentes utilizaban la imaginación como medio para desarrollar el cuerpo de la oración y no como paso previo a ella.

2. *Función en el ejercicio.* Con la c. Ignacio muestra una aportación original a la estructura del modo de orar, por lo cual se puede afirmar que es uno de los elementos origi-

nales de sus *Ejercicios*. Y por esta razón es importante no confundir el rol de la c. preparatoria con el que desempeña la imaginación en la realización del cuerpo de la oración. En modo especial hay que distinguirla de la ignaciana "aplicación de sentidos", que es un modo de meditar utilizando la imaginación a partir de las sensaciones corporales de los cinco sentidos espirituales, como en el caso de la meditación del infierno. En ella el ejercitante debe "ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos", "oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos", "oler con el olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas", "gustar con el gusto cosas a amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia", "tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas" [*Ej* 66-70]. Pero se trata de "puntos" de la oración, no de "preámbulos" a ella.

En los preámbulos la función de la imaginación es dar un cuadro de referencia sensible al desarrollo del ejercicio espiritual. O mejor dicho, parafraseando a Ignacio, se trata de dar "cuerpo" al contenido del ejercicio. Así, por ejemplo, la primera vez que introduce el término c. se refiere a ella en estos términos: "la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o monte, donde se halla Jesucristo o Nuestra Señora, según lo que quiero contemplar" [*Ej* 47]. Aunque S. Ignacio distingue entre composición visible (de cosas históricas) e invisible (de verdades abstractas) en ambos casos el ejercitante debe

ingeniárselas para darle un contexto "físico".

"Componer el lugar" quiere decir que el ejercitante, sabiendo el contenido de su oración, le da con su imaginación un marco concreto, sensible, y se coloca él mismo en el interior de su creación subjetiva, como parte integrante de la escena. No se trata de entrar en detalles geográficos o en matices arquitectónicos o en sutilezas históricas, sino que el ejercitante se "sitúe" espacialmente con el fin de que tenga un punto de referencia concreto para el desarrollo de la oración.

Desde los tiempos de S. Ignacio se ha considerado la c. sobre todo como una técnica para evitar las distracciones en la oración. Pero esta concepción no hace justicia a su importancia, la cual se debe medir más bien en la perspectiva dada por S. Ignacio a la imaginación.

No hay que ver en la c. un simple medio para mantener entretenida la imaginación, porque de lo contrario provocaría serías distracciones y entorpecería notablemente el curso de la meditación o de la contemplación. Se trata más bien de un recurso positivo para ser utilizada creativamente en la realización del fin propuesto en cada ejercicio. No hay que olvidar que la c. va siempre aparejada con la gracia particular que se pide en cada ejercicio y que estos dos preámbulos van señalando durante las cuatro semanas de los *Ejercicios* el ritmo del deseo y de la voluntad, ayudados precisamente de la imaginación. Esos dos preámbulos son como las cuentas del rosario que van marcando en modo concreto y singular en cada momento, pero de modo diverso, la mistagogía de los *Ejercicios*.

Para evaluar la importancia de la c. en la estructura de la oración hay que señalar que, si la gracia particular que se pide en cada ejercicio orientan el deseo y la voluntad del ejercitante a un fin particular, que está en sintonía pedagógica con el fin de los ejercicios expresado en la oración preparatoria [*Ej* 46], entonces la c, en cuanto preámbulo imaginativo que da "contexto físico", posibilita al ejercitante la personalización de la petición particular y del contenido de la oración usando su imaginación. Haciendo esto el ejercitante en realidad "encarna" la oración, para evitar que se convierta en un ejercicio "hetéreo" y sin referencia alguna. Así como el Verbo se hizo carne, así mediante la c. la escena o la verdad considerada se hace "carne" en el ejercitante.

En efecto, con la c. el ejercitante construye su "escenario" en el cual "se" expresa en las representaciones de su imaginación, que sin duda reflejan su experiencia e historia personales. Pero en realidad así no sólo da un marco de referencia "corporal" al ejercicio "espiritual", sino que en ese marco en el que expresa su propia vida, al "representarse" el escenario de la oración, permite que la revelación se haga presente en "su" mundo personal, y simultáneamente, el ejercitante se introduce con su "mundo" y su "historia" en el escenario de la revelación, verificándose de este modo un "tiempo" y un "lugar" para el encuentro entre ambos, es decir, entre Dios y el ejercitante.

Así, la c. no es la simple estructuración de un marco de referencia sensible para el desarrollo de una meditación o de una contemplación, sino la acogida interior del ejercitante, que se expresa

en la creación de un marco imaginativo subjetivo, del progresivo desarrollo pedagógico de la gracia que lo lleva a la meta de los Ejercicios, paso a paso. La imaginación expresa la interioridad del ejercitante, manifiesta sus actitudes básicas y profundas respecto de sí mismo, de los otros, de Dios, etc. Y es significativo no sólo lo que alcanza a imaginar, sino también las dificultades para imaginar determinados escenarios, sus repugnancias y rechazos. Desde un punto de vista espiritual, y no sólo psicológico, las tensiones que se manifiestan como mociones espirituales (sensaciones, emociones, sentimientos), sea en las representaciones imaginativas, sea en las dificultades para obtenerlas, se convierten también en materia prima sobre la cual ejercer el discernimiento de los espíritus.

Teológicamente se podría afirmar que la imaginación "compone" el "lugar" del encuentro "afectivo" y "efectivo" entre Dios y el ejercitante, en el sentido de que la imaginación ofrece un escenario vivo y personal a la auto-comunicación de Dios que se vehicula en ella, la cual no es menos viva y personal. Ciertamente la densidad real que este tema pueda adquirir en la vida y en la práctica de la oración de cada ejercitante dependerá de la personal dimensión de fe en la cual éste viva y de la densidad de la gracia que Dios quiera otorgarle.

En la medida en que la c. sirve al ejercitante para "representarse" las verdades de fe y las escenas de la vida del Señor, lo introduce "como si se hallase presente" en ellas, haciéndoselas experimentar en modo "holístico". De esta manera no sólo se evita el riesgo siempre presente de convertir la oración en un ejercicio "intelectual" sobre las verdades

y los gestos salvíficos, sino que mediante la imaginación el ejercitante por una parte manifiesta su mundo afectivo, y por otra, la revelación encuentra en ese mundo la puerta de entrada al mundo interior del ejercitante (y no sólo a su inteligencia).

Queda claro que la c. es un medio importante para la realización de los Ejercicios ignacianos de manera personalizada. Por un lado, en el caso de personas sin especiales dotes "imaginativas", no hay que ver en ello un impedimento insalvable para hacer los Ejercicios, pues se puede paliar con el uso de medios audiovisuales, iconos, imágenes, etc. Por otro lado, al ser la c. un medio y no un fin, debe quedar claro, especialmente para las personas que tienen una gran facilidad para la ficción, que no hay que detenerse en ella más de lo debido, pues basta ejercer la imaginación lo suficiente como para fijar "físicamente" la escena para la oración: se trata de un preámbulo, aun cuando muchas veces para estas personas basta esto para entrar en oración.

El uso de la imaginación, y de otros medios que la facilitan, es más propio de los principiantes. Su importancia práctica decrece poco a poco con el ejercicio constante de la oración. En cuanto preámbulo que ayuda a ponerse en la presencia de Dios a partir de un contexto imaginativo que sirve de referencia para el desarrollo de la oración, la c. es sustituida por una progresiva y espontánea facilidad para "estar" en la presencia de Dios al inicio de la oración formal. Por esta razón cada vez más disminuye el recurso a este medio para "entrar" en oración. Además, en la medida que se progresa en la vida espiritual normalmente la oración se simplifica y es sabido que las comunicaciones divinas más altas se realizan más allá no

sólo de la imaginación, sino de cualquier mediación imaginable.

Rossano ZAS FRIZ, SJ

P Disposición, Ejercicios, Imaginación, Misterios de la Vida de Cristo, Modo y orden, Oración ignaciana, Preámbulos.

Bibl.: BARRERA, T., "La composición de lugar. Explicación de la misma según la doctrina de Santo Tomás", *Man* 11 (1935) 158-168; FIORITO, M. A., "Memoria - imaginación - historia en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola", *Ciencia y Fe* 14 (1958) 211-236; GIL, D., "Imaginación y localización. Algo más sobre la composición de lugar en los Ejercicios", *Man* 43 (1971) 225-244; HEREDIA, C., *Composición de lugar*, México 1941; LIUJMA, A., "Composición de lugar", en *Diccionario de espiritualidad I* (ANCILLI, E. ed.), Herder, Barcelona 1983, 428-430; OLEZA, J. M. DE, *A propósito de la meditación del Reino de Cristo. La composición de lugar según el método de San Ignacio*, Barcelona 1942, 395-423; OLPHE-GALLIARD, M., "Composición de lieu", en *DSp* II, 1321-1326; ROSENBERG, A., *Die christliche Bildmeditation*, Kösel, München 1955; THURN, H., "Bildbetrachtung", *GuL* 24 (1951) 454-461; WULF, FR., "Die Bedeutung der schöpferischen Phantasie für die Betrachtung nach Ignatius von Loyola", *GuL* 22 (1949) 461-467; ID., "Die Wiedereroberung des Bildes für die Frömmigkeit", *GuL* 28 (1955) 220-222.

COMUNIDAD

Jesús convocó y "llamo a los que quiso para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar". La c. reunida fue desde los comienzos un signo de la presencia del Señor (*Hch* 2,42.47; 4, 32-35; 5,12-16; cf. "La Vida Fraternal en Comunidad" [VFC] 26). Desde la renovación que el Concilio Vaticano supuso para toda la Iglesia, la Vida Religiosa se vio redimensionada dentro de la gran c. eclesial (cf. *VFC* 2).

El término "comunidad" es muy escaso en los escritos ignacianos. Ya el P. Arrupe notaba: "no hay

en ellas [las *Constituciones*] nada que pueda considerarse como una teoría o espiritualidad de la comunidad. Se habla más bien de las Casas, se habla de la unión.../ (Arrupe, "Inspiración...", 1981, 429). La *Concordancia* (1996, 200) sólo ofrece cuatro contextos, todos ellos en Jas *Constituciones* (cf. [Co 316.628.719.817]); dos equivalen a "congregación" [719.817]. Tal vez Jo que hoy entendemos como "comunidad" se encuentra, en parte, en los escritos ignacianos bajo los conceptos "casa", "colegio" e incluso "iglesia"; las "casas" aluden, unas veces, a las c. "profesas" y otras a las casas de formación; los "colegios" aluden a las c. de escolares o estudiantes y las "iglesias" a las c. que atienden un lugar de culto. Además, en no pocas ocasiones, "casa" y "colegio" parecen términos intercambiables (cf. *Concordancia* 134-141 y 164-168).

1. *Orígenes y primera experiencia carismática. 1.1 París.* El primer ámbito comunitario de "aire ignaciano" que se formó antes de que la CJ fuera aprobada por Paulo III (de viva voz) en 1539, fue en la Universidad de París, cuando a partir del 2 de febrero de 1534 Ignacio de Loyola, procedente de Alcalá y Salamanca, llegaba a la ciudad del Sena [Epp I, 174] dispuesto a llevar adelante, con rigor y método, sus estudios de Teología. Al trasladarse Ignacio del rígido colegio de Montaigu (dirigido por Juan Standock) al más humanista de Santa Bárbara, va a coincidir con dos estudiantes bien distintos pero con el horizonte de la carrera eclesiástica en sus corazones: Pedro Fabro (Saboya) y Francisco Javier (Navarra). Por la conversación y los ejercicios Ignacio ganó la amistad de Fabro y poco después a otros compañeros que iban llegando a la Sorbona para completar estudios: Diego Laínez,

Salmerón, Simón Rodríguez, Nicolás de Bobadilla. Estos primeros siete compañeros supieron ir formando una atmósfera comunitaria en la que compartían estudios, bolsa (MFab 493), descanso, oración... vida: "de tantos a tantos días nos íbamos con nuestras porciones a comer a casa de uno, y después a casa de otro. Lo cual, con el visitarnos a menudo y escalentarnos, creo que ayudase mucho a mantenernos" (Laínez, "Epístola ...", FN I, 102; Polanco, "Summ. Hisp.", FNI, 184). Con todo esto, fueron logrando según Fabro "tener los mismos deseos y el mismo querer" (MFab 493). Esta primitiva estructura comunitaria se vio reforzada con el vínculo establecido en los votos de Montmartre (15 de agosto de 1534), por el que vertían sus deseos particulares para el futuro en un destino común: peregrinar a Jerusalén y, si no fuese posible, presentarse al Vicario de Cristo para que los enviase donde fuese más necesario [Au 85]. En Montmatre además del sentido y proyecto "misionero" de este grupo, se ponen los fundamentos del vínculo primero de toda futura c, la Eucaristía.

1.2 *Venecia - Roma.* Así mismo, la peregrinación compartida desde noviembre de 1536 hasta comienzos de 1537 en su viaje desde París a Venecia (dificultades, adversidades, austeridades, y la consolación de saberse en medio de todo esto, en manos del Señor) fue estrechando y fortaleciendo los vínculos entre los primeros diez compañeros, futuros jesuitas. De especial importancia para la futura concepción de la c. fue el tiempo transcurrido entre Venecia y Roma, cuando ya en 1539 deben abandonar la idea de ir a Jerusalén y van a ofrecerse al Papa para que disponga de ellos. Fue éste un tiempo de reuniones y dis-

persiones. En Venecia compartieron la experiencia de las órdenes con gran consolación y más tarde se dispersaron por distintos lugares de Italia (julio de 1537); desde Vicenza Ignacio convocó al grupo (septiembre de 1537) para dispersarse de nuevo más tarde por centros universitarios de Italia. De nuevo Ignacio volvió a convocar en Roma al grupo (abril de 1538) para pensar definitivamente qué hacer; juntos deliberaron (abril-junio de 1539) y concluyeron que debían permanecer "juntos" como grupo, y obedecer a uno de ellos elegido por el resto que tuviera la responsabilidad de cuidar y velar por la unión y el cuidado de todos. Así quedó expresado en las "actas" que conservamos de aquellas deliberaciones: "Ya que Dios clementísimo y piadosísimo se ha dignado unirnos y consagrarnos, siendo nosotros tan débiles y de diversas regiones y costumbres, no deberíamos romper esta unión y congregación hecha por Dios, sino confirmarla y agrandarla cada día más. Por eso conviene que nos reduzcamos a un cuerpo, y cuidemos los unos de los otros y nos entendamos para mayor fruto de las ánimas" (*MCo* I, 3-4). Esta primera conclusión es muy importante: el fundamento religioso del grupo estaba presente desde los comienzos; lejos de una congregación casual y "azarosa" era Dios nuestro Señor quien había ido tejiendo y construyendo la relación.

A partir del 20 de junio de 1539, día en el que Fabro y Laínez salen hacia Parma, enviados por Paulo III, comienza la dispersión y la itinerancia imparable del grupo. Sólo Ignacio habría de permanecer en Roma hasta el final de sus días. Los lazos humanos, afectivos y espirituales eran suficientes como para mantener la "vinculación mística" en me-

dio de una intensa "dispersión apostólica"; "amigos en el Señor", además de una bella formulación en boca de Ignacio [*Epp* I, 119] era una experiencia vivida con intensidad; el tiempo así lo confirmó.

2. *La formulación del carisma.*
 "Hay diversos tipos de comunidades religiosas, que han venido existiendo a través de los siglos, como la monástica, la conventual, y la comunidad religiosa activa o 'diaconal'" (*VFC* 59b). La dispersión apostólica que este grupo de convocados experimentó desde sus primeros orígenes pasó a ser un elemento carismático del nuevo grupo religioso (cf. [*Co* 92.304.588.636]), considerándola una c. de vida activa. Era necesario generar estructuras que posibilitasen la vinculación afectiva en la distancia y ayudasen a su conservación [*Co* 655]. Así escribe Ignacio a los compañeros dispersos por Colonia (Roma, 1544): "con vuestra dedicación voluntaria a los estudios, con vuestro propósito de vida, y con los votos debidamente ofrecidos, os habéis ligado con tan apretado lazo entre vosotros para gloria de Jesucristo. Con cuyo amor, como aglutinante, conviene que toda esta familia sea aglutinada y bien trabada" [*Epp* I, 295-296]; tema en el que insistirá más tarde a los estudiantes de Coimbra [*Epp* I, 507]. A la recién formada c. de Lovaina, escribe Ignacio: "Espero que también a vosotros os será útilísima vuestra convivencia, para que el hermano levante al hermano desfallecido, sostenga al vacilante, estimule al perezoso con la palabra y el ejemplo" [*Epp* I, 659-660; cf. *Chron* I, 245]. Pero, más allá de una relación interpersonal afectiva y constructiva, la conciencia de proximidad y cercanía en Cristo venía dada por la "pertenencia" a un grupo humano

con conciencia de trabajar en la misma viña, en la misión del Señor; así escribe Polanco "a la Universal Compañía": "Aunque de vista no haya conocimiento de una parte ni de otra, mucho tiempo ha que me tiene estrechamente juntado con V. R. Jesucristo nuestro redentor y señor, apretando el vínculo de la caridad común con que nos une en sí mismo, como miembros de su cuerpo [...] y los mismos deseos de en él buscar su mayor servicio y gloria. Y así no será razón que yo me tenga nada por extraño o excuse como poco conocido para escribir a V. R. pues me ha de tener por cosa muy suya en Jesucristo Señor nuestro" [*Epp* I, 536]. Son muy numerosos los testimonios que conservamos en las cartas de los compañeros del vínculo afectivo que iba formándose en la distancia y en la dispersión (cf. *MFab* 87.179; *Epp Mixt* I, 76), entre los que destacan los testimonios de Francisco Javier (*MXav* 29.78.201.280, etc.).

El capítulo 1 de la VIII parte de las *Constituciones* se llama "De lo que ayuda para la unión de los ánimos". La c. se construye "en gran parte con el vínculo de la obediencia" [*Co* 659], con la figura del Preósito General [*Co* 666-670] que anima, trabaja y ora por la unión de todo el Cuerpo, con su crédito y autoridad, con su amor y cuidado "de manera que los sujetos se puedan disponer a tener siempre mayor amor que temor" [*Co* 667], pero sobre todo con el amor de Dios, "vínculo principal para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza" [*Co* 671]: "Así que la caridad, y en general toda bondad y virtudes con que se proceda conforme al espíritu, ayudarán para la unión de una parte y otra". Asimismo, para la conservación y aumento de la unión de los miembros de la Com-

pañía es muy importante la comunicación y el "saber a menudo unos de otros" a través de la conversación, las cartas o letras misivas (cf. [*Co* 673-674]). Para la construcción del Cuerpo y su enraizamiento en Cristo, Polanco recomienda vivamente el amor mutuo, la santa estimulación en las virtudes, la humildad y con ello las letras que otorgan gran "consuelo y alegría" y "animan los amigos que ayudan las cosas de la Compañía, conservándose y creciendo en afección de ella" [*Epp* I, 539].

3. *La Comunidad en la Compañía contemporánea*. En los últimos 40 años, la reflexión y la construcción de la "vida comunitaria" dentro de la CJ ha sido un interés y preocupación constante, que se ha reflejado en los documentos y decretos de las últimas CC GG y escritos de los Padres Generales. Así, el P. Kolvenbach, ante la amenaza creciente de un individualismo acuciante, destaca como un signo de la CJ actual "la toma de conciencia de la necesidad de una vida comunitaria apostólica más explícita" (Kolvenbach 1998, 276-289), volviendo así sobre el magisterio de la CG 34: "Cuando florece la vida de comunidad, se consolida toda la vida religiosa y se refuerzan la unidad y disponibilidad, la universalidad y plenitud de entrega y la libertad evangélica" (NC316§1).

3.1 *El fundamento divino*. 3.1.1 *La Trinidad y Jesús*. El fundamento de toda estructura comunitaria en la CJ es el amor de Dios. Ignacio quiso fundar una "compañía de Jesús", una "societas Iesu", un grupo de compañeros cuya razón de estar y ser unidos era su común amor por Cristo y de Cristo hacia ellos, en cualquier momento y circunstancia, "en la pena y en la gloria" [*Ej* 95]. "Para Ignacio, la Compañía, como comunidad

global de cuantos se han reducido a un cuerpo, tiene como fundamento el amor que liga las tres divinas personas [...]. La unión que entre nosotros se da, es según un designio divino. La vinculación que el Espíritu opera en una comunidad procede de la misma unidad que el amor opera en el seno de la Trinidad" (Arrupe, "La inspiración ...", 1981, 430; Kolvenbach 1998, 282). La dimensión trinitaria de La Storta asume a Ignacio y con él esta dimensión del carisma, de una "koinonia, una comunidad, para el servicio". 3.1.2 *La Eucaristía hace la Iglesia, construye la comunidad*. La comunión entre los hombres y, por tanto, la vida de la c. se construye en la Eucaristía (Kolvenbach 1992, 34; 1998, 285; VFC 12.14). La CG 32, releyendo las *Constituciones*, recuerda el fundamento de la comunión fraterna en "nuestra unión con Dios en Cristo" (d11, 6) a la que dedica la primera parte del citado decreto 11, "La unión de los ánimos": "Toda comunidad jesuítica es comunidad de Fe, y es precisamente en la Eucaristía donde los que creen en Cristo se reúnen para celebrar su común fe" siendo así que "la mesa del Señor es lo que "más nos une en un sola Compañía" (CG 32 d11, 12; cf. d2,18; Arrupe, 19); por eso la CG exhorta a todos los jesuítas a que sea el "centro de su vida religiosa y apostólica" (d11, 35), expresión que retoma la CG 34 (cf. d8, 39; NC 315). "Esta comunión ha de concretarse en un intercambio mutuo de valores religiosos en la vida cotidiana, que alcancen en la celebración de la liturgia el ritmo propio de la comunidad" (CG 34 d8,22); "la comunión eucarística nos capacita para lograr la unión de ánimos prevista en la parte VIII de nuestras Constituciones" (CG 34 di, 11). En su reciente carta, el P. Kolvenbach afirma que "nuestras comunidades sienten la

necesidad de expresarse en una plegaria común y de confiar su plena existencia a la liturgia eucarística" de donde, al hacer memoria de Jesús, puede hacerse realidad lo que para el hombre es imposible en un mundo "desgarrado por los odios y las divisiones" (Kolvenbach 2006). Ya en el último de los decretos (d26: "Características de nuestro modo de proceder") se vuelve a esta unión de los primeros compañeros (d26, 10) para desde ahí afirmar: "los jesuítas de hoy nos unimos porque cada uno de nosotros ha escuchado la llamada de Cristo, Rey Eternal. De esta unión con Cristo fluye necesariamente el amor mutuo" (d26,11). Este amor es por sí mismo apostólico, testimonio "a los ojos de nuestros contemporáneos, sobretudo cuando desarrolla un amor fraterno y la unidad por la cual todos pueden reconocer que somos los discípulos de Cristo" (NC 316 §2).

3.2 *Hoy "Amigos en el Señor"*. En la Vida Religiosa de los últimos años se han producido una serie de cambios (nuevas demandas, menor número, nueva concepción de la persona...) que han ido afectando a la configuración de la comunidad. La c. de hermanos es "testimonio de la presencia de Dios entre los hombres" y las relaciones interpersonales "dentro de la comunidad tienen también una dimensión apostólica" (CG 32, d11, 15) pues "somos compañeros de Jesús y compañeros los unos de los otros" (CG 32, d11, 17). En verdad, "en la comunidad se está juntos no porque nos hemos elegido los unos a los otros, sino porque hemos sido elegidos por el Señor" (VFC 41; cf. 44). La CG 32 animó a la comunicación con "sinceridad y confianza" (d11, 19; cf. VFC 32-33) dentro de la c. y de las c. entre sí, recordando que son c. para la misión en las que

"hombres entregados al servicio apostólico puedan crecer gradualmente hasta la altura de su vocación" (d11, 18). Los decretos de la CG 34 aluden al comienzo y al final a la dimensión "amistosa y corporativa" de la CJ. Ya desde los comienzos, la CG reconoce que en los últimos años "nos hemos hecho una comunidad de amigos en el Señor, apoyándonos mutuamente con la libertad que proporciona el amor cristiano" (d2,1), una vida comunitaria que transparenta "cómo el vivir en Cristo puede hacer felices y sanos a los hombres" (CG 34 d1, 11). De igual manera, el decreto sobre el sacerdocio insiste: "somos una comunidad de 'amigos en el Señor'⁷ enviados en misión por Cristo y juntos formamos un cuerpo apostólico complejo" (CG 34, d6, 6); en este aspecto la CG 34 vuelve ya al final de sus documentos: "no somos meramente compañeros de trabajo; somos amigos en el Señor. La comunidad a la que pertenecemos es el cuerpo entero de la Compañía, por muy distribuida que esté sobre la faz de la tierra" (d26,11; cf. Kolvenbach 1998, 282); la CG hace eco de aquellas palabras de P. Arrupe: "vivimos en una casa y pertenecemos a una provincia, pero nuestra verdadera comunidad es el cuerpo universal de la Compañía" (Arrupe, "La sencillez ..." 1981, 170; cf. NC 314 §2).

3.3 Medios para la unión y la amistad. 3.3.1 Aprender y crecer en la vida comunitaria: aprender a vivir en esta "Schola amoris" (VFC 35) que es la vida en c. es también tarea para toda la vida y de manera especial en el tiempo de la formación, ya desde el noviciado (NC 43 §2). Durante los estudios la vida comunitaria debe "ayudar a la participación en el cuerpo apostólico de la Compañía", teniendo como meta las co-

munidades apostólicas para las que se forma (NC 76-77); asimismo, la c. debe favorecer la oración en común y la celebración de la Eucaristía; durante estos años la vida en c. es tiempo de probación y formación serias, "presupuesto necesario de la vida apostólica de la Compañía" (NC 77 §3). Crecer en c. es aprender a buscar juntos y a discernir juntos como ayuda para la búsqueda de la voluntad de Dios (CG 31, d17, 6) en la puesta en práctica de lo que P. Arrupe, teniendo de fondo la actitud "que animaba a nuestros primeros Padres en 1539" (1981, 250) llamó un "verdadero discernimiento o deliberación espiritual en común" que, reunidas las condiciones necesarias, haga de la comunidad una instancia "capaz de llegar a un acuerdo suficientemente unánime en orden a la acción comunitaria serena y coordinada" (Ibid., 248).

3.3.2 La obediencia o el querer-se en Cristo como "vínculo de unión" y fundamento de la misión: "porque esta unión se hace, en gran parte con el vínculo de la obediencia, manténgase ésta siempre en su vigor" ([Co 659]; cf. CG 32, d11, 27). La autoridad es vínculo de fraternidad y ha de favorecer la construcción de la c. trabajando por "el progreso espiritual de cada uno y de la edificación de la vida fraterna" (VFC 49). Las figuras del Superior local (CG 32, d11, 28), y el medio de la cuenta de conciencia (Id., 30-32) son mediaciones para conservar y aumentar este vínculo. Asimismo, por la obediencia la c. se constituye como c. en misión y para la misión de Cristo, de quien todo Jesuita es siervo y colaborador (CG 34, d2). "La comunidad local ignaciana no es una comunidad cerrada, si no abierta al servicio de la misión que le ha sido confiada, pero además abierta a la comunidad universal del *corpus societatis* [...] A su vez el *corpus*

societatis está abierto a la comunidad de la Iglesia y a su servicio" (Arrupe, "La misión..." 1981, 114-115). Ya el P. Arrupe, manteniendo la afirmación "las comunidades de la Compañía son esencialmente apostólicas", expresó la tensión entre la *koinonía* y la *diakonía*, para concluir: "no debe ser una unión tal que impida la necesaria dispersión apostólica ni una dispersión tal que destruya la unión" (Arrupe, "La misión...", 1981, 114; cf. VFC 59c).

3.3.3 Pobreza y la libertad de los lazos. La vida en c. en la CJ ha participado y participa de la sensibilidad en la Iglesia hacia los sectores más deprimidos de la sociedad y del mundo, convirtiéndose en testimonio de esperanza en situaciones de dolor y de injusticia (VFC 63). La c. ha de interpelar de alguna manera la cultura en la que se inserta, siendo "testimonio creíble de los valores contraculturales del Evangelio" (CG 34 d4, 28.2). La c. es un lugar privilegiado para vivir con fidelidad la pobreza: "la vivencia comunitaria de una pobreza compartida es fuente de gozo, y, a su vez, la unidad de corazones se robustece por la misma comunidad de bienes". Este estilo de c. construido desde la "sencillez y la sobriedad de vida puede ser un motivo para despertar en algunos de los que nos visitan el deseo de ser también compañeros de Jesús" (CG 34 d9, 8); asimismo, la "hospitalidad cristiana" ha de ser una nota distintiva de las c. de la Compañía de Jesús, abiertas "a los nuestros y también a otros, especialmente a los religiosos y a nuestros colaboradores, según las costumbres de diversas regiones" (NC 327 §3). La CG subrayó también con satisfacción el aumento de c. que se localizan en "zonas de pobreza y marginación [...] trabajando con los pobres y viviendo

como ellos" (CG 34 d9, 16; cf. d3, 6.9.10.19.22). Con el fin de animar y objetivar estos deseos, la c. cuenta con un "proyecto comunitario que refleje sus aspiraciones a vivir de forma sencilla y solidaria y sea periódica y fácilmente evaluable" (d9, 12; cf. NC 321-323).

3.3.4 La sencillez y el estilo evangélico. Este deseo de vivir y permanecer en la pobreza y sencillez de vida tiene también su arraigo teológico en la experiencia de "pequenez" y de pobreza de los primeros compañeros que se autoconocieron y definieron al decidir constituirse en un "grupo" (Roma, abril-junio 1539) como "frágiles y enfermos" (MCo I, 3-4); Laínez explicará más adelante por qué la institución es, en verdad, una "mínima compañía de Jesús" (FMII, 131-132). Esta sencillez de vida requiere que todos estén dispuestos a "construir la vida de comunidad, dedicándole el tiempo y las energías suficientes para crear un clima en el que la comunicación sea posible y a nadie se descuide o margine" (NC 325). La c. es así lugar de reconciliación y perdón, para aquellos que saben y viven que la comunidad ideal no existe (Kolvenbach 1998, 285); sus miembros se saben perdonados por Dios y por eso capaces de perdonar al prójimo y expresarlo, incluso, comunitariamente (cf. NC 236). Este perdón y comprensión mutuos implica el aceptarse "mutuamente como somos" y permanecer atentos a la pregunta de la primera comunidad de hermanos "¿Qué has hecho de tu hermano?". Vivir en c. implica también descubrir que uno por sí mismo es incapaz de amar plenamente y en todo momento y que el otro se me ofrece "tal y como es", asumiendo sus "debilidades, sus problemas, sus dificultades" (VFC 21), respetándose (ICo 11, 33), confortándose (ITes 5,

11), amándose (*Rm* 12,10): "Todas las comunidades deben destacar, sobre todo, por su fraternidad, por la sencillez de vida, por la misión en nombre de la comunidad" (*VFC* 64; cf. Kolvenbach 1998,287).

3.3.5 *Castidad y amor transparente*. En el decreto sobre "La Castidad en la Compañía de Jesús" la CG 34 dedica varios párrafos a la c. como plataforma de vida que favorece y alienta la vida entregada en castidad. Con realismo y lucidez se afirma que el jesuita es "un hombre sin familia" (cf. d8, 16) y que la c. no puede sustituir a la familia (cf. Kolvenbach 1998, 283). "A través de muchas formas de presencia y prestación mutuas, nos hacemos mediadores, unos a otros de la presencia del Señor a quien nos consagramos por el voto de castidad [...] como don apostólico, la castidad apostólica debe llevarle a la comunión con sus hermanos y con las personas a las que sirve" (d8, 21); por eso la c. ha de ser el contexto donde los miembros se reúnan "para la oración, el recreo y las comidas" (d8, 22). La vida en c. es un constante recuerdo del paso del "yo al nosotros", de la búsqueda de "mis cosas" a la "búsqueda de las cosas de Cristo" (*VFC* 39). Cuidar la c. es cuidar del hermano y ayudarlo en tiempos de dificultad y de crisis a perseverar en el seguimiento de "su" Señor, del "Señor de todos". La c. de hermanos que se quieren es por sí misma signo en la Iglesia y ante el mundo; el vínculo del amor (*Col* 3,14) da credibilidad al mensaje (*VFC* 55).

En este sentido, la vida comunitaria se enriquece y anima también en relación con las c. vecinas, con aquellas que le hace sentir más de cerca su "dimensión de" y pertenencia a un cuerpo: "ninguna vida comunitaria puede considerarse como una isla aislada" (Kolvenbach

1998, 281). Retomando con Kolvenbach el salmo 133, la c. ha de ser la expresión de la vida que brota del amor entre los hermanos, alegría de poder vivir juntos, dejándose "impregnar" de la unción de Dios y de su Espíritu "para el servicio de la misión de Cristo a imagen y por la intercesión de Nuestra Señora" (Kolvenbach 1998, 289).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ Amigos en el Señor, Comunidad de Vida Cristiana, Comunidades de Solidaridad, Cuerpo Apostólico, Discernimiento comunitario, Familia, Misión, Primeros Compañeros, Superior. Unión de ánimos.*

Bibl.: ARRUPE, R, "La misión, clave del carisma ignaciano", en *La identidad*, 105-124 (esp. 113-115); ID., "Sobre la sencillez de vida", en *Ibid.*, 161-172; ID., "La inspiración trinitaria del carisma ignaciano", en *Ibid.*, 391-435 (esp. 429-ss) (*AR* XVIII [1980] 67-114); CG 32, d11; CG 34; CONGREGACIÓN PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, "La Vida Fraternal en Comunidad. 'Congregavit nos in unum Christi amor'" (Exhortación apostólica 2 de febrero de 1994); COSTA, M., "Misión y Comunidad apostólica en la Compañía de Jesús", *Man* 49 (1977) 195-213; GARCÍA HIRSCHFELD, C, "Origen de la Comunidad en la Compañía de Jesús: una experiencia humana y espiritual en un grupo de universitarios del siglo XVI", *Man* 63 (1991) 393-410; KOLVENBACH, R H., "En el 450 aniversario de los votos de Montmartre", en *Selección* 33-36 (*AR* XIX [1985], 76-79); ID., "Sobre la vida comunitaria", *AR* XXII (1998) 276-289; ID., "Sobre la Eucaristía" (Carta del 15 de febrero de 2006); NORMAS COMPLEMENTARIAS 314-330.

COMUNIDADES DE SOLIDARIDAD

El término "Comunidad de Solidaridad" concita bajo una misma combinación dos conceptos inspiradores de la vida cristiana: *comunidad*, con sus largas resonan-

das eclesiales y de vida religiosa y *solidaridad*, rostro actual de *la eterna caridad cristiana*. Ello le otorga una poderosa capacidad de sugerencia; de modo que, primariamente, consiste en un *término fuerza* que, por la elocuencia de las dos palabras que lo componen, posee en sí mismo capacidad de estimular nuestras presencias apostólicas. Por si esta capacidad intrínseca de sugerir no fuera suficiente y a fin de dotarle de contenido material, se ha de rastrear los orígenes de dicho término, acotar su alcance, definir sus perfiles y mostrar sus últimas pretensiones. Para todo esto se ha de acudir a la CG 34 de la Compañía.

1. *Orígenes del término*. Apareció por primera vez en la tercera versión del decreto 3 de la CG 34 "Nuestra misión y la justicia", en concreto en sus números 10 y 18 (este último quedaría como número 19 en la versión definitiva hoy editada). Bien podría considerarse dicho n° 10 como el texto que acuña el término y que más se acerca a proporcionar una definición de las mismas. Posteriormente fue introducido en otros decretos de dicha Congregación (CG 34, d2, 9; d3, 6.10.19,22). Las *Normas Complementarias* no contienen este término, aun cuando una cita literal de la CG 34, d.3,19 está incluida en NC 249, §3, en la cual, sorprendentemente, han desaparecido las palabras "*de solidaridad*". Lo que no cabe duda es que el término en cuestión fue introducido por la CG 34 con un contenido propio y que a ella hay que acudir como fuente de sus primeros trazos.

2. *Alcance de las comunidades de solidaridad*. La CG 34 afirma que "la plena liberación del pobre y de todos nosotros" se basa en el desarrollo de comunidades de solidaridad (CG 34, d3, 10). Esa es, nada

menos, su pretensión. Según la CG, son el instrumento que lleva la salvación a *los pobres*, pues las c. luchan por su causa, y a todos nosotros, por el hecho de vivir dentro de ellas. Son trabajo y vida renovada a un tiempo. No son sólo trabajo, como sucediera en la estela del decreto cuarto de la CG 32, tiempo en el que muchas instituciones de la CJ se volcaron en el trabajo por la justicia descuidando las dimensiones más celebrativas y promotoras de sentido de la existencia: el acompañamiento, la amistad, la fiesta. Pero tampoco son sólo vida interior, que podría discurrir olvidada de los sufrimientos de los pobres. En la conjunción de ambas cosas, vida y trabajo, se define su capacidad de operar la liberación del pobre y de todos nosotros. Así pues, la existencia de las c, al entender de la CG 34, es decisiva en orden a la liberación.

Las c. deben ser creadas en "cada uno de nuestros diversos campos apostólicos" (CG 34, d3, 19). Las c. están orientadas principalmente hacia los sectores apostólicos, es decir hacia obras, algunas tal vez pequeñas, sencillas de manejar y con elevado conocimiento entre sus miembros, como parroquias, medios de comunicación, casas de Ejercicios, pero también hacia las grandes y complejas instituciones, como colegios, universidades... Los sectores apostólicos podrán contribuir a la defensa de la fe que busca la justicia si se convierten en c, es decir, en la medida en que trabajar, compartir visiones, amistad, celebración y sentido en ellas sea causa de consolación sincera, así como en la medida en que su tarea guarde relación con la solidaridad con los pobres. Todos los sectores apostólicos están llamados a constituir una comunidad

fraterna que *trabaja por* el proyecto de Jesús.

De la *creación de c. es de donde hoy se puede esperar mayor fruto en el apostolado de la CJ* (cf. CG 34, d3, 22). Las instituciones que puedan constituir *c.* son las que más aportarán a la misión de la CJ de defender la fe que busca la justicia. Así, el alcance de las *c.* es enorme, pues procuran la liberación del pobre y de todos nosotros, y por ello todos los sectores apostólicos deben trabajar por fomentarlas.

3. Perfiles de las comunidades de solidaridad.

3.1 Por su inspiración. Lo que mueve a formar una *c.* es "el amor preferencial que Cristo tiene a sus pobres" (CG 34, d2, 9). Este amor de Cristo es la fuerza que anima a las *c.* a ofrecer ese mismo amor solidario con los pobres. No son una estrategia social de lucha contra la injusticia, sino que constituyen un proyecto evangelizados en el que la defensa de la fe y la promoción de la justicia permanecen inseparables. Algunas de ellas podrán explicitar esa fe en palabras; otras tendrán que hablar el lenguaje universal del Dios de Jesús que no es otro que el del amor solidario.

3.2 Por su acción. Su tarea de promoción de la solidaridad puede ser llevada a cabo por medio de una enorme variedad de acciones (cf. CG 34, d3,19): acompañamiento directo a los pobres, concienciación y sensibilización, participación en la movilización social. Por ello, el posible perfil de las *c.* se dilata, pues el acompañamiento directo a los pobres puede realizarse desde una parroquia, desde una comunidad o desde una ONG; la concienciación y sensibilización puede encontrar en las instituciones educativas, en un centro de reflexión social o en los

medios de comunicación plataformas privilegiadas; la movilización social puede ser promovida por una multiplicidad de plataformas apostólicas y agentes sociales.

3.3 Por su forma. La forma de las comunidades de solidaridad es múltiple (cf. CG 34, d3, 10): *c.* de rango popular, es decir, comunidades que comparten vida, como una comunidad inserta o una parroquia, una comunidad de base, etc.; *c.* no gubernamentales, como por ejemplo instituciones educativas u otras que trabajan por la mejora de las condiciones de los pobres; *c.* de nivel político, que buscarán un reconocimiento jurídico de los derechos de los excluidos y un cumplimiento efectivo de los compromisos adquiridos por las autoridades.

Es esta multiplicidad de perfiles propuestos para las *c.* lo que hace más complicada su definición, dejando un largo trabajo de construcción práctica, aplicado a cada situación y circunstancias. Quedan en todo caso dos columnas insoslayables para su existencia: la presencia de una comunidad y la de una acción exterior que pueda ser comprendida como verdadero ejercicio de solidaridad con los últimos.

4. Pretensiones últimas. Las *c.* aspiran y trabajan por la transformación de los valores y actitudes socioculturales, así como de las estructuras políticas y económicas (cf. CG 34, ¿3, 10). Conjugan cambio cultural y estructural. Sólo unas décadas antes se habría considerado que el cambio sociocultural era una excusa para no asumir el estructural. En este momento histórico se entiende que ambos cambios se realimentan mutuamente y que no puede pretenderse uno, sin atender a los dos. Las *c.* no renun-

cian a la transformación estructural, un avance alcanzado en la CG 32, pero aspiran también al cambio cultural. Y se entiende que no hay mejor manera de modificar la cultura que introducir comunidades que inauguran nuevos modos de vivir.

Las c. contribuyen a "construir un orden mundial basado en genuina solidaridad" (CG 34, d3, 7). Son una respuesta pequeña y humilde al problema de la globalización excluyente y creadora de injusticia en el mundo. En el trasfondo de la construcción de las c. se encuentra un proyecto global de solidaridad para el mundo.

5. *Configuración de las comunidades de solidaridad.* Las c. deben entenderse como una *red de células* que trabajan por este proyecto global de solidaridad. No son meramente unidades separadas, sino que están llamadas a colaborar entre sí, de manera que puedan multiplicar la influencia de unas con otras. Los motivos que justifican que las c. deben ser células de una red son los siguientes:

Por un lado, en la actual configuración del mundo, caracterizado por la globalización, las cuestiones sociales locales tienen repercusiones y causas globales. *Lo local y lo global han quedado intrínsecamente relacionados.* De tal manera que el deseo de influir en cuestiones locales no puede descuidar la presencia en las globales, algo que sólo puede realizarse en forma de red.

Por otro lado, las c, en la medida que aspiran a transformar la cultura y sus valores, influyen en la cultura cuando crean ámbitos donde los valores de la solidaridad se hacen presentes y plausibles: la ternura, la compasión, el servicio, la cercanía, la preocupación por los

otros... Esta creación de grandes ámbitos de *cultura de la solidaridad* únicamente puede alcanzarse en colaboración con otros, es una tarea para la que las c. necesitan unas de otras.

Por último, el proyecto de *trabajar por la solidaridad* debe atender a las tres dimensiones de la solidaridad: personal, ético-política y cultural. Estas tres dimensiones no pueden ser habitualmente abordadas por una única institución, sino que necesitan de una multiplicidad de ellas. Algunas estarán especializadas en el cuidado cercano de los excluidos y serán mejores promotoras de la solidaridad personal, otras trabajarán por cambios políticos, es decir, por la dimensión ético-política, y algunas más serán capaces de generar espacios de opinión, movilización social..., fomentando mejor la dimensión cultural de la solidaridad. Todas ellas, involucradas en red en un mismo proyecto, son necesarias para promover una auténtica solidaridad.

La CJ está especialmente dotada para trabajar en la construcción de estas redes de c, por el tipo de instituciones con el que cuenta, activas en las tres dimensiones de la solidaridad, y por su presencia internacional. Al mismo tiempo, y dado que las c. no son patrimonio exclusivo de la CJ, sino que ya existen otras muchas fuera de ella, está llamada a colaborar con otras c. en este mismo proyecto (cf. CG 34, d3, 6).

6. *Áreas de trabajo que todas las comunidades de solidaridad deben cultivar.* Si bien hasta aquí hemos señalado la enorme variedad que pueden tener las c, debemos mencionar ahora algunos rasgos que con los que todas ellas deben contar para que puedan ser tenidas por tales.

Nos referiremos a estos rasgos como áreas de trabajo que las c. deben cuidar:

6.1 *La vida interior*: en ella se refleja con especial elocuencia que la c. ha hecho de la solidaridad la actitud básica que la identifica como comunidad. Sólo de ese modo tendrá también capacidad para proyectarla hacia el exterior y contagiarla. No todo es trabajo, sino renovación de la vida, nuevos valores, nuevos espacios de sentido. Una institución donde las personas que la forman no comparten visiones, sentido, ilusiones, amistad, celebración... no es una comunidad de solidaridad.

6.2 *La actividad exterior desarrollada*: si toda institución ofrece un servicio hacia fuera, las c. deberán poder expresar ese servicio en clave de solidaridad con los excluidos. No será lo mismo una labor de acogida a excluidos, o una tarea educativa, o gestionar una institución cercana a la marginación, o luchar por incluir determinados cambios en las leyes. La actividad que desarrolle la c. podrá variar mucho en función de en qué esfera social se encuentre, pero para ser c. deberá poder mostrar la relación entre aquello que hace y la solidaridad con los últimos. Una actividad exterior fundamental será la de creación de lazos con otras comunidades de solidaridad. No se trata de una actividad más. Si la cultura de solidaridad a la que las c. aspiran sólo puede conseguirse en red, las c. habrán de cultivar las relaciones con otras c. en su trabajo de promoción de la solidaridad.

6.3 *El papel social que desempeñan*: las instituciones proyectan en su entorno una imagen. Toda c. deberá cuidar su presencia social de tal manera que pueda ser reconoci-

da por una fuerza que trabaja en favor de la solidaridad.

Estas tres áreas sólo podrán ser trabajadas impulsando la participación y el diálogo. Son estas dos herramientas las que generan un espacio comunitario del que pueden surgir los consensos básicos y los compromisos personales. La participación suele asustar a los líderes de una organización, pero no puede lograrse una comunidad sin ella. Participación y liderazgo deben alcanzar un equilibrio, pero ambos elementos han de estar presentes.

Así, el camino por el que una institución puede alcanzar el estatus de c. es: 1) la promoción de la vida interior en participación, implicación mutua y diálogo; 2) la formulación y reorientación de su acción en clave de solidaridad, fomentando los lazos con otras comunidades de solidaridad; y 3) el cuidado de su papel social, de tal manera que sea reconocida como una institución que trabaja por la solidaridad.

Francisco Javier ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, SJ

Z' Compasión, Comunidad, Fe-justicia, Inserción, Laicos, Misión, Opción preferencial por los pobres, Parroquias, Pobreza.

BibL: ANTONCICH, R., "San Ignacio y la ayuda a los prójimos". Proyecciones para los tiempos actuales", *Man* 64 (1992) 341-356; MOLLA, D., "Espiritualidad ignaciana, misión obrera y marginación", *Man* 64 (1992) 121-133; ID., "Espiritualidad ignaciana y solidaridad con los excluidos", *Man* 65 (1993) 1969-181.

COMUNIDAD DE VIDA CRISTIANA (CVX)

La C. es una asociación internacional pública de fieles cristia-

nos -hombres y mujeres, adultos y jóvenes, de todas las condiciones sociales- que desean seguir más de cerca a Jesucristo y trabajar con Él en la construcción del Reino, y que han reconocido en la c. su particular vocación en la Iglesia (*Principios Generales de la Comunidad de Vida Cristiana* -PG- 4). La vida de la C. está centrada en Cristo y en la participación del Misterio Pascual en el seno de la Iglesia universal y reconoce en los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio la fuente específica y el instrumento característico de su espiritualidad (PG 5).

La C. es heredera de las antiguas Congregaciones Marianas iniciadas por J. Leunis SJ, y que remontan su historia hasta los primeros grupos de laicos que desde 1540 se desarrollaron en diversas partes del mundo por iniciativa de S. Ignacio y sus compañeros (PG 3). La confirmación de C. como asociación pública de fieles y la aprobación de sus Principios Generales por el Pontificio Consejo para los Laicos, tuvo lugar en 1990.

La tradición espiritual y su actualización en los procesos de formación personal y en la práctica cotidiana de la oración, el discernimiento, el examen de conciencia y el acompañamiento espiritual como herramientas vinculadas con los *Ejercicios Espirituales* hacen de la C. una Comunidad formada por personas que se definen por su vocación personal, ignaciana, comunitaria y laical (PG 5).

1. Vocación personal. Ser miembro de la C. presupone una vocación personal (PG 10) como manera específica de actualizar el "llamamiento del Rey Eterno que a cada uno en particular hace" [*Ej* 95]. Ante todo, C. es la definición de una identidad personal como

respuesta a la llamada universal del Señor a todos los hombres y mujeres. Ser miembro de C. no implica tanto participar de su actividad común y sus proyectos apostólicos o desarrollar en mayor o menor medida un sentido de pertenencia a una determinada asociación cuanto saberse llamado a este particular modo de ser Iglesia. La C. es, ante todo, la comunión espiritual y en cuerpo apostólico de las personas que encuentran en su compromiso común con la C. y en su común estilo de vida la manera de vincularse a Cristo y a la Iglesia (PG 7). Esta personal vocación se define por sus tres características particulares: vocación ignaciana, comunitaria y laical.

El discernimiento de esta vocación personal supone un periodo de formación y acompañamiento durante el cual el candidato, cualquiera que sea el modo en que ha tenido lugar su admisión, es iniciado en el estilo de vida de la C. (PG 10) y ayudado por la Comunidad para asimilarlo y decidir si desea y es capaz de vivirlo, identificándose con la C. más allá del grupo local inmediato que acompañó este proceso inicial (*Normas Generales de la Comunidad de Vida Cristiana* [NG] 2). Este periodo de tiempo permite al candidato y a la Comunidad discernir su vocación por medio de la iniciación y profundización en los medios cotidianos de crecimiento en el Espíritu propios de la C., entre los que no puede faltar una experiencia de los Ejercicios, acompañamiento, oración, participación frecuente en la Eucaristía, discernimiento y examen de conciencia diario (*Nuestro Carisma* CVX). Una vez tomada la decisión y aprobada por la Comunidad, el nuevo miembro asume un compromiso temporal, iniciando así una experiencia profunda de

participación en la vida de la Comunidad y de comunión con un estilo de vida compartido. Pasado un tiempo adecuado de participación comunitaria, confirmación del estilo de vida personal y profundización en los medios de espiritualidad ignaciana incluida la experiencia completa de Ejercicios Espirituales en una de sus varias modalidades, se asume el compromiso permanente (NG 4).

Si el compromiso temporal con la C. está vinculado al camino de formación y discernimiento, el compromiso permanente corresponde, en el proceso vocacional del miembro de C, a la etapa apostólica en plenitud, cuando la vocación personal es vivida como misión apostólica (NG 4) y la persona experimenta una necesidad más apremiante de unir todas las dimensiones de su vida con la plenitud de la fe según este carisma (PG 4). Por tanto, el compromiso permanente supone identificar la propia vida vinculada con la CVX. De esta manera, llegan al compromiso permanente aquellas personas que, habiendo completado el discernimiento vocacional, han comprometido su libertad abrazando el estilo de vida de la Comunidad, lo que está necesariamente asociado con el discernimiento apostólico como elemento indispensable (*Nuestro Carisma CVX*, 190). Toda la vida personal -y aun las más humildes ocupaciones de la vida diaria (PG 8c)- es interpretada como un decidido compromiso con la misión y el servicio (PG 11). Al tratarse de un compromiso público y poner como testigo a la Comunidad, esta oblación interna para vivir la vida en misión siguiendo a Cristo pobre y humillado tiene un carácter, en cierto sentido, sacramental (*Nuestro Carisma CVX*, 197).

2. *Vocación ignaciana.* El carisma de C. y su espiritualidad son igna-

cianos. Los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio constituyen la fuente específica de este carisma y el instrumento característico de esta espiritualidad (*Nuestro Carisma CVX*, 18). La vocación C. llama a sus miembros a vivir esta espiritualidad que les abre y les dispone a cualquier deseo de Dios en cada situación concreta de la vida diaria (PG 5). Los *Principios Generales de la CVX*, que constituyen la definición esencial de C, refuerzan su carácter ignaciano con expresiones que recorren todo el texto y remiten a la experiencia de Ejercicios o al carisma ignaciano. Hacen resaltar la centralidad de Jesucristo y explicitan la referencia a los orígenes ignacianos del camino y el modo de proceder C, subrayando la importancia del discernimiento apostólico -personal y comunitario- como medio ordinario para tomar decisiones (*Nuestro Carisma CVX*, 19) y descubrir la mejor manera de hacer presente a Cristo en el mundo (PG 12b). Los rasgos de la cristología ignaciana configuran el estilo de vida propio de la C. y de cada uno de sus miembros: austeridad, sencillez, solidaridad con los más pobres y con los marginados, integrando contemplación y acción y en todo amando y sirviendo a la Iglesia. Esta cristología brota de la contemplación de la Encarnación (PG 1, inspirado directamente de la contemplación de la Encarnación [*Ej* 101-109]) y de contemplar a Cristo, enviado por el Padre para salvar al mundo, que escoge y llama personalmente a colaborar con Él de entre aquellos que se reconocen débiles y pecadores, llevando su misma vida de pobreza y humillaciones y uniéndose con Él en su pasión y resurrección (cf. [*Ej* 95.98.203.221]).

A la luz de la experiencia fundante de los Ejercicios, la C. tiene

como objetivo la integración de la fe con la vida en todas sus dimensiones: personales, familiares, sociales, profesionales, políticas y eclesiales (*Nuestro Carisma CVX*, 22). Por ello mismo, la vocación C. es marcadamente apostólica, y puesto que la Comunidad pretende trabajar con Cristo en la anticipación del Reino de Dios, todos sus miembros están llamados a participar activamente en el vasto campo del apostolado, a participar responsablemente de la vida social y política y a desarrollar sus cualidades humanas y sus capacidades profesionales para ser un trabajador más competente y un testigo más convincente (PG 12c). Cada uno de los miembros de C. es urgido al apostolado personal y a participar en el apostolado organizado, sea a través de la acción grupal iniciada o sostenida por la Comunidad por medio de estructuras adecuadas o a través de la presencia activa en organizaciones y esfuerzos seculares o religiosos ya existentes (PG 8), con especial interés en la colaboración con la CJ y con otras personas, comunidades o instituciones que comparten la tradición ignaciana (NG 14). El carácter ignaciano de C. y de sus miembros se expresa también por el uso habitual de los medios ignacianos de oración, examen, evaluación, discernimiento apostólico y la participación frecuente en los sacramentos (*Nuestro Carisma CVX*, 27).

3. *Vocación comunitaria.* Los miembros de C. viven personalmente la espiritualidad ignaciana teniendo como referencia la Comunidad. Como un medio cotidiano privilegiado de formación y crecimiento continuos, los miembros de la C. se reúnen regularmente en comunidades locales estables que permiten a todos los miembros

compartir su fe y su vida y aseguran el compromiso con la misión y el servicio (*Nuestro Carisma CVX*, 27). De esta forma la vinculación personal de cada miembro con la única Comunidad Mundial encuentra su expresión a través de una comunidad particular libremente escogida (PG 7). Esa comunidad particular, compuesta de no más de doce personas, en general de condición semejante y próximas geográficamente, es la concreción local de la C., tanto en los procesos de formación, discernimiento y reforma de vida de sus miembros como en la actualización de las opciones apostólicas preferentes de la Comunidad Mundial, a través del proyecto apostólico comunitario local (*Nuestro Carisma CVX*, 135-140).

La C. como comunidad de vida y comunidad en misión implica la doble dirección, de participación y responsabilidad de cada miembro en la vida de una comunidad local y de vida personal desde una opción comunitaria, que implica la disponibilidad de cada uno para dar y recibir consejo y ayuda como amigos en el Señor para el mayor crecimiento espiritual y mayor eficacia apostólica (PG 12c).

El carácter comunitario de C. implica la organización de la C. como cuerpo apostólico, con su correspondiente estructura y distribución de funciones.

4. *Vocación laical.* La C. no es una agrupación de seglares, sino una asociación de fieles, aunque en la etapa de madurez personal y formativa, y a partir del compromiso permanente, la vocación C. es laical, asumiendo los postulados, sugerencias y directrices de la Iglesia universal para la misión de los laicos en *Lumen Gentium*: "A los laicos pertenece por propia vocación buscar el Reino

de Dios tratando y ordenando los asuntos temporales [...] A ellos corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados" (LG 31). De este modo, el ser y actuar en el mundo son para los fieles laicos no sólo una realidad antropológica y sociológica, sino también, y específicamente, una realidad teológica y eclesial (*Christifideles Laici* 15).

El carácter ignaciano de la C. -en medios y fines personales y comunitarios-, su conformación como cuerpo apostólico que define a cada miembro y constituye a la comunidad entera como asociación de laicos organizados y su carácter eminentemente seglar, tanto por el estado de sus miembros como por la asunción de su campo de misión, permiten afirmar que C. es la principal concreción histórica de la actuación laical de la espiritualidad apostólica de S. Ignacio ("Carta del P. Kolvenbach sobre CVX", julio-agosto de 1991, 11-15); "[...] la razón profunda que justifica y exige la asociación de los fieles laicos es de orden teológico, es una razón eclesiológica, un signo de comunión y de unidad de la Iglesia en Cristo" (*Christifideles Laici* 25.29). Esta condición complementa y actúa como referencia de comunión y distinción con la CJ y otras familias religiosas de espiritualidad ignaciana.

5. La Comunidad de Vida Cristiana como cuerpo apostólico. La Comunidad es gobernada por la Asamblea General, que determina las políticas y normas, y nombra al Consejo Ejecutivo para asegurar la ejecución de las mismas (cf. PG 13a y NG 15). Esa misma forma de gobierno y gestión se traduce en las comunidades nacionales y locales, que son concreciones particulares de la única Comunidad Mundial. Así, cada comunidad nacional incluye a todos los miem-

bros de la Comunidad Mundial que en un determinado país se esfuerzan por vivir el estilo de vida y la misión C. de manera que sus objetivos son asegurar las estructuras y programas de formación necesarios para responder eficazmente a lo que pide el desarrollo armónico de toda la Comunidad, y para una participación efectiva de la C. en la misión de la Iglesia (PG 13).

En este contexto concéntrico, el corazón de la vida cotidiana de la C. es la pequeña comunidad local, que reúne regularmente a los miembros de la Comunidad para compartir profundamente su fe y su vida siguiendo la dinámica generada por la experiencia de los Ejercicios y les dispone para el discernimiento apostólico personal y comunitario (PG 11). De esta manera, la vida diaria de la comunidad local -y especialmente sus estructuras de formación, acompañamiento y gobierno- está al servicio de la verificación comunitaria del crecimiento espiritual y apostólico de cada miembro y de la actualización en el ámbito más próximo de las prioridades apostólicas y líneas de acción determinadas por la Asamblea General y las asambleas nacionales (NG 39a). El diseño de las estructuras y las pautas de actuación que asume la comunidad local para actualizar la misión común de toda la C. se concretan en el *Proyecto Apostólico Comunitario Local*.

6. La misión CVX. La vida de la C. y de cada uno de sus miembros es esencialmente apostólica, por lo que el campo de misión de la Comunidad no se circunscribe a unos ámbitos concretos y asume la disponibilidad para partir a servir allí donde las necesidades de la Iglesia pidan su presencia, sintiendo con particular urgencia la necesidad de trabajar por la justicia desde una opción preferencial por los pobres

(PG 8.6.4). Esta dimensión sustancial de la vocación personal C. y de la identidad de la C. como cuerpo se concreta en la "misión individual" de cada miembro en su ámbito familiar, laboral, político, diocesano, etc.; la "misión grupal" propia de la comunidad local como respuesta asociativa a las necesidades percibidas en su contexto concreto y la "misión común" de C. como encargo que Cristo le encomienda como asociación de Iglesia en cada momento histórico (*Nuestro Carisma CVX*, 97-103). La misión común se concreta en determinadas prioridades apostólicas y líneas de acción, que permiten diversificar las tareas pero mantener unidad de orientación en la promoción y realización de objetivos y líneas de actuación. Las líneas prioritarias para la C. como misión común son el campo de la realidad social, la cultura y la vida diaria (*Nuestra Misión Común* 75-82).

Alfonso SALGADO, CVX

Z¹ Comunidad, Familia Laico, Misión, Seguimiento, Vocación.

Bibl.: BALANZÓ, E./ IRIBERRI, J. L., *El carisma de la Comunidad de Vida Cristiana*, Mensajero, Bilbao 1996; BAQUER, J./ FERNÁNDEZ-DÍAZ, J., "Una espiritualidad laical nacida de los EE: La comunidad de Vida Cristiana (CVX)", *Man* 77 (2005) 23-47; BARRANDA, B./ CORNEJO, L., "Jesuitas y laicos/as ignacianos: las experiencias personales de una vocación común", *Man* 77 (2005) 49-54; BINGEMER, EINARDO AND MARÍA CLARA., "CLC: Lay people called to holiness in an ignatian style", *The Way Sup* 70 (1991) 33-39; COMITÉ EJECUTIVO CVX-ESPAÑA, *Un camino ignaciano*, Mensajero, Bilbao 1986; ID., *Dossier Asistentes CVX*, Mensajero, Bilbao 2003; COMUNIDAD DE VIDA CRISTIANA., *Principios Generales de la Comunidad de Vida Cristiana y Estatutos CVX-España*, Mensajero, Bilbao 1990; ID., *Nuestro Carisma CVX. Nuestra Misión Común*, Mensajero, Bilbao 1998; CÓRDOBA, J. A., *Formación para la misión*, Mensajero, Bilbao 1989; DÍAZ

BAIZÁN, J., "Integración y solidaridad: el camino ignaciano para los seculares", *Man* 61 (1989) 209-230; FORTÍN, C., "Les Constitutions de la Compagnie de Jésus et les Principes généraux de la Communauté de vie chrétienne: lieux et distinctions" *CSlg* 103 (2002); GARCÍA, C., *Comunidad de Vida Cristiana*, ST, Santander 1984; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L., "Incentivos de santidad. Notas a la correspondencia de San Ignacio con los laicos de su tiempo", *Man* 59 (1987) 243-256; LEACH, J., "Las CVX. Reflexión sobre una experiencia", *Man* 57 (1985) 297-320; LOSER, W., "Das Ignatianische Erbe in den Gemeinschaften christlichen Lebens" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G., eds.), Herder, Freiburg 1990, 527 - 542; O'SULLIVAN, P., "Comunidades de Vida Cristiana (CVX)", en *DHCJ* I, 890-893; RAMBLA, J. M³, "Ignacio de Loyola y la vocación laical", *Man* 67 (1995) 5-19.

CONFESIÓN

A. HISTORIA Y MINISTERIO

Los primeros jesuitas pusieron la Lc. sacramental en el centro de sus ministerios, y el carácter explícitamente consolatorio de ésta, en línea con una tradición tardo-medieval representada -entre otros- por la *Imitatio Christi*. Esto fue subrayado en la *Formula Instituti* y repetidamente enfatizado en las exhortaciones de Jerónimo Nadal. Pedro Fabro llamaba a los confesores 'Vicarios del dulce Cristo' y Gaspar de Loarte escribía que el confesor jesuita no era solamente juez y médico (según la terminología del IV concilio de Letrán y de Trento), sino ante todo padre, que derrama con discreción el vino del reproche y el aceite de la consolación, según la condición del penitente. Esta actitud se hizo tan característica de los primeros jesuitas que, según el testimonio de Juan A. de Polanco en el *Chronicon*, eran llamados "Compañía del Espíritu Santo" (consolador).

La importancia de la "pía y saludable costumbre" de la c. para los primeros jesuitas hunde sus raíces en la dinámica de los Ejercicios. La Primera Semana está dedicada a la reflexión sobre el pecado y termina con la c. general, que es una c. de toda la vida (por eso se llama "general"), también de los pecados ya confesados, con el objetivo de comenzar una nueva vida. Este tipo de c. experimentada por el mismo Ignacio con su confesor benedictino en Montserrat (donde había sido introducida por el abad Francisco Cisneros, influido por Jean Mombaer, de la *Devotio Moderna*), se convirtió en el medio de conquista espiritual de los primeros compañeros en París. Los primeros jesuitas son responsables de la transformación de esta práctica monástica tardo-medieval en un medio apostólico presente en todo su ministerio. No sólo se convirtió en una práctica piadosa entre los jesuitas (los estudiantes jesuitas eran invitados a realizarla cada seis meses "por muchas utilidades que en esto hay" [Co 98]), sino también en el punto de llegada de sus misiones rurales y urbanas, cuyo objetivo era dar, no todos los *Ejercicios*, sino solamente la Primera Semana. La c. general fue promovida también por la literatura devocional jesuítica, cuyo ejemplo más eximio es el *Exercicio de la vida christiana* de G. Loarte.

Característico del ministerio "típico" de la c. en la CJ era el fuerte acento puesto en la mayor frecuencia de la c. (mensual o incluso semanal) y la consiguiente comunión frecuente, que iba mucho más allá de la c. ritual anual exigida por *Omnis utriusque* del IV concilio de Letrán (1215). Para Nadal la frecuente administración y recepción del sacramento era el modo de reformar el cristianismo. Los primeros jesuitas encontraron mucha re-

sistencia y sospechas en la Iglesia por promoverla, porque era considerada -según el testimonio de Polanco (*Chronicon*)- "cosa insólita, nueva y desagradable". Sin embargo, se convirtió en norma, especialmente en los nacientes colegios, cofradías y asociaciones.

El ministerio de la c. estaba intrínsecamente ligado al pulpito, pero no limitado a éste. La invitación a la c. se lanzaba en las plazas de las ciudades y de los pueblos, en las cárceles y en los hospitales, en las conversaciones (tenidas no sólo por los jesuitas sacerdotes, sino también por los escolares y los hermanos no ordenados) y, por último, en las obras impresas. Desde 1554, cuando Polanco publicó, a petición de Ignacio, el primer manual para confesores y penitentes, que se hizo predominante en las cuatro décadas siguientes hasta 1650, se escribieron cerca de sesenta libros distintos sobre el tema, que alcanzaron, en conjunto, al menos setecientos setenta y cinco ediciones. El mayor éxito editorial correspondió al *Breve directorium confessarii* de Polanco (setenta y seis ediciones), la *Instructio sacerdotum* (1596) de Francisco Toledo (ciento sesenta y seis ediciones) y los *Aphorismi* (1592) de Manuel Sa (ochenta ediciones), pero no menos importantes fueron las obras de G. Loarte (*Conforto de gli afflitti*, 1574), Juan Azor (*Institutiones morales*, 1600), Valere Regnault [Reginaldus] (*Praxis fori poenitentialis*, 1616), Hermán Busen[m]baum (*Medulla theologiae moralis*, 1616), Vincenzo Filliucci (*Quaestiones morales*, 1621) y P. Laymann (*Theologia moralis*, 1625).

Contemporáneamente a este gran número de libros publicados circulaban algunos textos manuscritos, como *De modo audiendi con-*

fessiones de Diego Laínez y *Mónita área confessiones* de P. Fabro, y los acreditados manuales de la época procedentes de fuera de la CJ, como *Summula peccatorum* de Cayetano (Tomás de Vio, t1534), *Summa quae Aurea Armilla inscribiur* de Bartolomeo Fumo y *Manual de confessores et penitentes* de Martín de Azpilcueta, conocido como "Navarro".

Es interesante la particular conjunción del ministerio de la c. con el de la palabra propuesta por J. Nadal (*MNad* V, 850-861). Este pedía a los confesores jesuitas que dirigieran a los penitentes *durante* la c. una especie de predicación encaminada a suscitar una contrición verdadera, el propósito constante de evitar todos los pecados y de cambiar de vida para mejor. Con esta actitud ante la c., convertida también en lugar de devota conversación y de consejo espiritual, los primeros jesuitas le dieron una nueva forma que desde entonces los caracterizarían.

A la c. estaba también ligado el ministerio de la unción de los enfermos. Los jesuitas, con la Iglesia de su tiempo, afirmaban que el fin de la c. sacramental era "absolver de los pecados y reconciliar con Dios para recuperar su gracia, de donde viene la liberación de las penas del infierno" (Polanco). Su inflexible y aerífica fe en esta afirmación doctrinal era la fuente de su fuerte preocupación por no dejar morir a nadie sin confesión. Quien moría en pecado mortal no podía salvarse. De aquí viene también la insistencia en la necesidad -a veces obsesiva- de saber distinguir los pecados mortales (cuya c. era necesaria para la salvación) de los veniales, preocupación presente en los *Ejercicios* y que impregna una buena parte de la literatura penitencial jesuítica. En es-

ta línea, Ignacio instigó al pontífice Pablo III a dar una disposición, para el territorio de Roma, avisando a los médicos de que no debían visitar a los enfermos que no se confesasen.

En el ministerio jesuítico de la c. se puede observar un progresivo acentuarse de los elementos relativos a la formación interior del fiel (examen de conciencia, consejo espiritual, c. general), pero que no va en detrimento de la función reguladora de las relaciones sociales (satisfacción y restitución, que eran parte integrante de una buena confesión la *quasi materia* del sacramento según la aceptada doctrina del concilio de Florencia de 1439). Diego Laínez fue famoso por su rigurosa posición con respecto a la usura, que expuso en su *Disputatio de usura* (1554), la obra más completa sobre el tema en el siglo XVI, la cual sin duda influyó en la sensibilidad social de los jesuitas en su ministerio de la confesión. Sobre la sexualidad los primeros jesuitas fueron ignacianamente lacónicos, usando, no obstante, el lenguaje tradicionalmente negativo y deprecatorio. Desde finales del siglo XVI se advierte la creciente preocupación -y a veces la obsesión- por los pecados sexuales.

La literatura penitencial jesuítica expresaba la preocupación por la cualificación necesaria para que un jesuita pudiese administrar el sacramento. Polanco, en su acreditado manual, exigía, además del poder de las llaves, la bondad, la prudencia y, ante todo, la ciencia de distinguir los pecados mortales de los veniales. En caso de duda, el confesor debía posponer la absolución y pedir consejo a otros.

Pese al tuciorismo de Polanco (seguidor especialmente de Antonio

de Florencia), que fue predominante en la segunda mitad del siglo XVI, había una gran consideración de las circunstancias del pecador y del pecado. Esta adecuación a las circunstancias, junto con la "inclinación humana" del *Directorium*, típica de Polanco, alimentó fácilmente el desarrollo del probabilismo (definido por el dominico Bartolomé de Medina, pero desarrollado con los principios de posesión y de promulgación por el jesuita Francisco Suárez), que dominará la moral jesuítica del siglo XVII, provocando enfrentamientos con los rigoristas y probabilioristas, tanto dentro de la CJ (Tirso González de Santalla) como fuera de ella (jansenistas).

El retórico principio de adecuación a las circunstancias estaba en el centro del sistema de razonamiento ético llamado casuística, que los jesuitas heredaron de la tradición medieval y desarrollaron ulteriormente. Por eso fueron requeridos cada vez más para dar lecciones de casos, internas y públicas, cuya estructura se puede trazar, por ejemplo, en las *Instituciones* de Toledo. Estas lecciones contribuyeron al desarrollo de la teología moral. En algunos autores se observa, sin embargo, la creciente preocupación escolástica de definir toda posible situación de pecado y de resolver toda posible duda (véase el principio estructurante de la duda en la *Medulla* de Busembaum), actitud que fue objeto de fuertes críticas por parte de Blaise Pascal (*Cartas Provinciales*).

La autoridad de los confesores jesuitas fue confirmada por los papas, que, empezando por Pablo III en 1545, concedieron a la CJ muchos privilegios de absolución reservada a la Santa Sede o a los obispos como, por ejemplo, en el caso de herejía, concedido por Julio III en 1552. Tales privilegios fueron

con frecuencia motivo de conflicto con la jerarquía y con las órdenes mendicantes, las cuales contaban con una larga tradición al respecto, ya desde la Edad Media.

La literatura y la historiografía atribuyen con razón a los jesuitas el importante papel del confesor de corte, que tuvo desarrollos positivos pero también negativos para la Iglesia y para la Compañía. El primer jesuita confesor real fue propuesto por el mismo Ignacio en la persona de Diego Mirón, y después en la de Luis Goncalves, a la corte de Juan III de Portugal. Pese a las resistencias de Mirón, Ignacio insistió en la validez de este ministerio. La cuestión, con el tiempo, se hizo tan importante que el general Claudio Acquaviva escribió a este propósito la *Instrucción sobre los confesores de los príncipes*, que ratificó la CG VI (1608). El documento exigía la residencia de los confesores en las casas de la CJ y no en la corte y no permitía que asumieran cargos de gobierno. La siguiente CG (1615) especificó qué tipo de actividades estaban prohibidas a los confesores de corte.

Hay pocos testimonios, por parte de los penitentes, sobre los confesores jesuitas; entre ellos, el *Libro de la Vida* de Teresa de Jesús confirma autoritativamente su calidad. La prueba indirecta del éxito de los jesuitas como confesores es la frecuencia con la que han sido buscados, tanto en sus iglesias y colegios como en sus misiones rurales y urbanas, tanto en las cárceles y hospitales como en las cortes reales y principescas.

Robert A. MARYKS

/* *Consolación, Examen general, Inquisición, Ministerios, Moral y jesuitas, Reconciliación, Sacramentos.*

Bibl.: ANGELOZZI, G., "Interpretazioni della penitenza sacramentale in età moderna", *Religioni e Società* 2 (1986) 73-87; BROCKEY, L. M., "Between the Middle Kingdom and the Lord of Heaven: The Jesuits and Confession in Seventeenth-Century China", *AHS174* (2005) 119-154; INSTITUTUM SOCIETATIS IESU I, *Bullarium et compendium privilegiorum*, Florentiae 1892; JONSEN, A. / TOULMIN S. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Theology*, The University of California Press, Berkeley 1988; LUALDI, K. J. / THAYER A. T. (eds.), *Penitence in the Age of Reformations*, Burlington, Ashgate, 2000; MARYKS, R. A., "Census of the Books Written by Jesuits on Sacramental Confession (1554-1650)", *Annali di storia moderna e contemporanea* X (2004) [415]-519; ID., "Conso-lado' nel ministero di confessione dei primi Gesuiti," en *The Jesuits and the Education of the Western World XVIth-XVUth centuries*, Bulzoni, Roma 2004, 211-227; ID., "From Medieval Tutorism to Modern Probabilism: 'Spoils of Egypt' and the Making of the Jesuit Conscience between Loyola and Pascal", Fordham University, New York 2006; MYERS, W. D., "Poor, Sinning Folk." *Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*, Cornell University Press, Ithaca and London 1996; O'MALLEY, J., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; PARENTE, U., "Aspetti della confessione dei peccati nella Compagnia di Gesù a Napoli tra XVI e XVII secolo", en *Ricerche sulla confessione dei peccati a Napoli tra '500 e '600* (ULIANICH, B. ed.), La città del solé, Napoli 1997, 131-156; POLANCO JUAN A. DE, *Breve directorium ad confessarii ac confitentis munus recte obeundum*, apud Antonium Bladum, Romae 1554; ID., *Chronicon*, en MHSI, *Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Jesu historia* V, Matriti 1897.

B. ESPIRITUALIDAD Y PRAXIS

La decisión de Iñigo de Loyola de confesarse con un compañero (admitido en caso de necesidad ante la ausencia de sacerdote) al intuir la posibilidad de muerte cercana en la defensa de la fortaleza de Pamplona [Au 1] muestra el conocimiento y la devoción de Iñigo por esta práctica sacramental (cf. Calveras 1948). Herido de gravedad "fue aconsejado que se confesase" en Loyola mien-

tras lentamente se recuperaba de la herida recibida en Pamplona [Au 3]. Imbuido en una intensa vida y práctica penitencial en Manresa, Iñigo, tras haberse "confesado generalmente" (confesión general) [Au 17] integró esta práctica en su ritmo espiritual, pues "perseveraba siempre en sus solitas confesiones" [Au 21]. El papel del confesor fue de vital importancia para él en un tiempo de tormenta interior, de dudas, escrupulos e inseguridades [cf. Au 17.22.23.25.27.36].

El tema del "pecado" preocupó verdaderamente a Ignacio. El término es de alta frecuencia en su aparición: 94 veces en los *Ejercicios*, 30 en las *Constituciones* y 14 en la *Autobiografía*. Su experiencia personal, reconocida como válida, fue integrada al comienzo de la propuesta universal de los *Ejercicios* para "quien voluntarie la quisiere hacer" [Ej 44] y la propone Ignacio "inmediata después de los ejercicios de primera semana" [Ej 44].

¿Cómo se procede hoy en la práctica pastoral de los ejercicios? Se reconoce universalmente el profundo respeto por la situación y el ritmo personal de cada uno de los ejercitantes a la hora de proponer o animar la práctica de la c. en la dinámica de los ejercicios. Varios factores conviene tener en cuenta.

1. *El mal y la Primera Semana*. Es frecuente y esperable que la experiencia de Primera Semana ponga delante de los ojos del ejercitante su propio desorden formulado también como "pecado", esto es, como consecuencia del distanciamiento voluntario y libre del plan de Dios, de su propio Principio y Fundamento. La c. puede ser un medio apropiado y eficaz para contribuir a la reconstrucción de un orden interno y a la reorientación del proyecto

de la persona en armonía con el plan de Dios.

2. *El origen y contexto vital del ejercitante.* Según sociedades y formaciones personales (familia, educación-colegio, círculos religiosos como la parroquia o asociaciones) la práctica de la c. puede tener significados muy distintos para el ejercitante. Conviene, pues, conocerlo para que el valor de la práctica conserve en lo posible todo el significado y sentido que puede tener en el proceso interior del seguimiento de Cristo.

3. *La interpretación de la propia limitación.* Es muy importante prestar cuidada atención al modo como el ejercitante va viviendo, sobre todo en Primera Semana, su relación con el mal producido y, por tanto, con su sentimiento de culpa. Es tarea del "que da los ejercicios" observar y discernir qué tipo de experiencia pueda ir dándose en el ejercitante ante la contemplación de su propio yo fragmentado y, muy probablemente, dolido ante la experiencia de fracaso que ilumina la experiencia de la misericordia y bondad infinita del Crucificado [Ej 53]. Partiendo de la convicción del valor sanador y liberador de la c. como momento privilegiado para "sentir y gustar" el perdón de Dios, "el que da los ejercicios" tendrá que permanecer atento para observar si la posible experiencia de "fracaso" procede del dolor producido ante una imagen rota del "yo" que se viene abajo y que desvela posible procesos de narcisismo camuflado (y por tanto todavía no se trata de experiencia religiosa en cuanto tal), o si, por el contrario, el ejercitante experimenta su situación de finitud y limitación (pecado) como una radical desorientación con respecto al Principio y Fundamento, el proyecto amoroso

del Creador, y desea reconstruir su vida conforme al amor de Dios que le ofrece el perdón incondicional. En el primer caso "el que da los ejercicios" deberá guiar al ejercitante hacia una previa purificación en el modo de autoperibirse y "autojustificarse", tratando de favorecer en él la experiencia de religación o trascendencia: vincular su experiencia de mal y de culpa con la misericordia y bondad de Dios como salida consoladora y definitiva; puede resultar contraproducente acudir a la c. (ya sea pedida por el propio ejercitante, ya favorecida por el que da los ejercicios) si el ejercitante no vive y siente su mal cometido y su sentido, como una posibilidad para profundizar su amistad con Cristo. Lejos de una experiencia de liberación cristiana, puede incluso reafirmar un yo narcisista, cerrado sobre sí mismo que se crea que "venga Dios allí donde él quiere" [Ej 154].

4. *Posibles prácticas* de la liturgia sacramental durante los Ejercicios. Teniendo siempre en cuenta los ritmos personales de los ejercitantes, la práctica pastoral de los últimos años viene dando como válidas y provechosas varias fórmulas.

4.1 *Ejercitantes más jóvenes y menos experimentados.* Puede ayudar dentro del proceso de Ejercicios dedicar un tiempo, al final de la Primera Semana, a una liturgia penitencial en la que se favorezca un ambiente de oración en torno a la reconciliación. En los comienzos, también el grupo tiene una función "de apoyo" y de "compañía" y si bien la práctica es personal, el sano ambiente comunitario puede animar y dar sentido eclesial al sacramento del perdón.

4.2 *Ejercitantes más avanzados,* puede ser conveniente recordar

personalmente el valor y el sentido del sacramento de la reconciliación en la dinámica del trabajo personal con el propio pecado. Sin pretender forzar ritmos personales pero sin perder de vista el proceso interior, el que da los ejercicios debe estar atento para favorecer, si fuera conveniente, la densidad del encuentro con Dios en Cristo mediado por el sacramento. No conviene olvidar que el "mal espíritu" o "enemigo" también trabaja para impedir de mil maneras toda circunstancia que pueda llevar a favorecer dicho encuentro; discernir su presencia y sus "falacias o razones aparentes" no siempre es tarea fácil.

4.3 *Circunstancias*, a) El momento más esperable sería, como dice el mismo Ignacio, "después de los ejercicios de primera semana" [Ej 44] que reitera en el *Directorio autógrafa* (D3, 10-11) así como en el *Oficial* (D33, 34-43, 92, 134) (cf. D4, 29; D11, 9; D17, 97-98; D20, 56; D21, 7; D22-23, 47; D25, 22). No obstante, no se puede generalizar. Pueden darse casos en los que el ejercitante experimente con mayor fuerza su "negligencia" o su desorden ante la propuesta tan generosa del Rey [Ej 98], ante algún momento de su elección [Ej 175-188], o ante la contemplación de los misterios de la Pasión de nuestro Señor [Ej 190-208].

b) Por lo que respecta al *confesor* Ignacio no da pauta alguna en los *Ejercicios*, pero recomienda en la anotación decimoséptima "el que da los ejercicios, no queriendo pedir ni saber los propios pensamientos ni pecados del que los recibe" [Ej 17], dando a entender que puede ser conveniente que sea otro, y no el que da los ejercicios, quien escuche en c. al ejercitante. En el *Directorio Autógrafo* es parco: "mejor es, pudiendo, que otro le confiese y no el que da los ejercicios" (DI, 4).

El *Directorio Oficial* así lo recomienda, aunque no le da mucha importancia: "pero si el que los recibe prefiriese confesarse con él [con el que los da], nada impediría que también con él la pudiese hacer" (D33, 34-43, 138) (cf. D15, 13; D17, 97; D20, 56; D22-23, 48). Ahora bien, que quien da los ejercicios no sea confesor, no quiere decir que no ayude a la celebración del sacramento para hacerlo bien, dándole orden (D4, 29) o "indicación metódica" (D33, 34-43, 136) (cf. D18, 25; D26, 31; D48, 30), o, incluso, animándole (D26, 58).

5. *La incorporación de la práctica*. La c. general en los ejercicios de mes se pide al candidato a la CJ (cf. [Co 65.98]) y se recomienda cada ocho días al jesuita en formación [Co 342]. Asimismo, durante la formación debe el jesuita, siendo sacerdote, incorporar el ministerio de la c. como medio de "comunicar" con los prójimos [Co 437]. La c. fue uno de los primeros ministerios que los primeros jesuitas incorporaron a su vida y a su apostolado. Ya en la etapa de París confirmaban su unión y su deseo de ir a Jerusalén con "la oración, la confesión y la comunión frecuente" (Lafnez, FN I, 102) y de camino hacia Venecia (noviembre 1536) "los otros que éramos escolares nos confesábamos y comulgábamos" (*Ibid.* 106). Ya en la ciudad de las lagunas, hospedados en diversos hospitales, "el maestro Fabro especialmente se ocupaba en confesiones, y así mismo el bachiller Hozes" (*Ibid.* 110), al igual que hicieron en Ferrara y Siena (*Ibid.* 122). La práctica de la c. la mantuvieron también camino de Roma (*Ibid.* 112). Este ministerio pasó pronto a la FI (1540) que introduce el oír la confesiones como el medio para "la consolación espiritual de los fieles cristianos" (F40).

En la reciente actualización del derecho de la CJ, las NC han validado este espíritu de las *Constituciones*, animando a todo jesuita a la confesión frecuente y a la participación en las liturgias penitenciales comunitarias (NC 227§3), así como a realizar una c. general antes de ser incorporado definitivamente a la Compañía (Ibid. 128).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z^l Liturgia, Penitencia, Sacramentos.

Bibl.: CALVERAS, J., "Los 'Confesionales' y los Ejercicios", *AHSI*17 (1948) 51-101.

CONFIANZA

En S. Ignacio aparece la c. en tres ámbitos o contextos en los que podemos percibir su relevancia, así como su dinámica en el progreso espiritual: c. en Dios (*Autobiografía*) y en los Compañeros (*Constituciones*), que se arraiga y se nutre de su experiencia espiritual más íntima y genuina, la c. y amor en la "Santísima Trinidad" (*Diario espiritual*). El progreso que va de la contraposición entre c. en Dios y medios humanos (*Autobiografía*) a su conjunción y cooperación (*Epístolas y Constituciones*).

Aunque en los *Ejercicios* no aparece el término c. como tal, conviene referirse al proceso de los mismos, que se puede leer como una conversión, como un paso de la afirmación del propio yo a la c. radical en Dios.

En la CAÁ se condensa este proceso vital. El ejercitante le da al Señor todo lo suyo, "mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer" [*Ej* 234], y tan sólo pide la gracia, "dadme vuestro amor y gra-

cia, que ésta me basta" [*Ej*; 234]. El ejercitante ha llegado a la profunda persuasión que sólo con la gracia del Señor le basta, porque todos los bienes y dones no se pueden referir al yo posesivamente, "mi", sino que todo es "don y todo es gracia". La última petición que se le propone al ejercitante es poderlo vivir todo como don: "será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad" [*Ej* 233]. Se trata de vivir confiadamente en manos de la Fuente de todo don y gracia. La acción de gracias no es agradecer una posesión sino reconocer un don.

1. *Confianza en Dios.* En dos momentos aparece S. Ignacio en la *Autobiografía* refiriéndose explícitamente a la c. en Dios: cuando la c. radical la contrapone a no querer tomar ningún bien ni medio humano para llevar adelante su viaje a Jerusalén (1.1) y cuando la c. se le presenta como fortaleza para soportar "afrentas e injurias" en su posible entrada en religión "estragada" (1.2).

1.1 S. Ignacio desea viajar a Jerusalén y para este viaje no quiere ni "compañía" ni "provisión", rechaza todo apoyo humano y material por "que esta confianza y afición y esperanza la quería tener en solo Dios" [*Au* 35]. En este momento de su vida no acepta ninguna mediación ni apoyo "pues toda su cosa era tener a solo Dios por refugio", incluso pasa escrúpulos al tener que aceptar embarcar con la provisión del "biscocho", condición indispensable para poder viajar, pues lo siente como falta de fe y c. en "solo Dios".

1.2 S. Ignacio se determina a ir a París para estudiar. En esta determinación está en juego su deseo de

"aprovechar a la ánimas" y es consecuencia de la decisión tomada anteriormente en Barcelona. Cuando Ignacio decide estudiar no sabe si ese "aprovechar" lo hará entrando en religión o viviendo "a la apostólica". En caso de entrar en religión lo quiere hacer en religión "estragada y poco reformada [...] para poder más padecer en ella [...] y dába-le Dios una grande confianza que sufriría bien todas las afrentas y injurias que le hiciesen" [Au 71] En este momento S. Ignacio tiene un gran c. en que no le faltará fortaleza, "sufriría bien", para pasar "oprobios y injurias por más en ellas le imitar" [Ej 147].

2. *Confianza en los compañeros.* Fundada la CJ, S. Ignacio basará su modo de gobernar en la c. en y entre los compañeros. Confiar es el término que aparece en las *Constituciones*. "Confiar mucho en el Señor" en (2.1) "De lo que ayuda al Prepósito General para bien hacer su oficio", y confiar (2.2) como relación entre compañeros, tanto entre superiores y subditos como entre superiores y colaboradores. Se trata de un confiar basado en la transparencia, comunicación, discreción, bondad, buen juicio y unión de espíritus.

2.1 "De lo que ayuda al Prepósito General para bien hacer su oficio", oficio que consiste en "gobernar la Compañía para que se conserve y aumente", S. Ignacio señala junto el ejemplo de su vida, el amor a la CJ y la oración el "confiar mucho en el Señor nuestro" [Co 790]. Esta c. es "coloquial", dialogal, al igual que los coloquios en *Ejercicios*, pues es una c. en el Señor que "es eficazísimo para impetrar gracia de la su divina Majestad, de la cual procede lo que se desea, y esto en especial haciendo en las necesidades ocurentes" [Co 790]. Es una c.

que adentra en el corazón de Dios, en la Fuente de todo don, es un confiar que orienta los deseos y que en las necesidades "ocurrentes" los dirige a su origen. En el *Diario espiritual* se explicitará cómo esta c. tiende al interior de la Trinidad Santa.

2.2 *Confiar en los compañeros* es la característica del gobierno de S. Ignacio. La c. en los compañeros atraviesa todas las *Constituciones*, es el modo de estructurar un gobierno fraternal. Confiar en todos los momentos e instancias en los que la CJ tiene que cuidar el "conservarse y aumentar".

a. *Para admitir.* La admisión de coadjutores formados y escolares aprobados, bien por parte del P. General o "persona que él ordenare" supone siempre, en el sujeto, además del buen ejemplo, talento en cosas espirituales o "exteriores" y letras, c. en el "juicio y bondad que Dios nuestro Señor le haya dado" [Co 522-523]. Puestos los medios formativos la admisión supone confiar en los dones que Dios nuestro Señor concede. Lo mismo cuando se trata de admitir a profesión por "tercia persona", el P. General puede delegar en alguno "de quien como de sí mismo se confiase, de admitir a quien le pereciese" [Co 737]. S. Ignacio está diseñando un modo de gobierno en el que el confiar, tanto en el que va a ser admitido como en el que admite, es la clave para construir, conservar y aumentar la Compañía.

b. *Acompañar en formación.* Para acompañar a los que están en probación es necesaria una persona que sea capaz de "amonestar amorosamente" y a quien puedan acudir "confiadamente esperando de él en el Señor nuestro, consuelo y ayuda" [Co 263]. Confiar es estable-

cer relaciones basadas en el amor, consuelo, ayuda.

c. *Para el gobierno de colegios.* S. Ignacio pide personas capaces de establecer relaciones de c. y comunicación, "de quien se puedan confiar y a quien puedan comunicar seguramente su autoridad los Prepósitos Superiores" [Co 423]. Relaciones basadas en la transparencia y la lealtad que es el modo "seguro" de fundamentar la autoridad.

d. *Para colaterales, provinciales y secretarios.* En cuanto al colateral, dejando aparte los avatares históricos de esta figura, la intención de S. Ignacio es la de una persona que: "En lo que toca al Superior General y se le debe [...] en todo le tenga y se confíe de él como de sí mismo [...] en unión de espíritu en el Señor nuestro" [Co 661]. La c. se basa en la "unión de espíritu", no es mera empatía, se trata de compartir la misma vocación, la misma configuración espiritual, la misma percepción del modo de proceder de la Compañía, participar de un mismo amor por el Señor Jesús que llama y convoca.

El Padre General necesita personas de su c. para gobernar la provincias, "y así mismo en cada Provincia tenga personas de tanta confianza por provinciales, como quien entiende que en gran parte consiste en ellos y en los locales el buen gobierno de la Compañía" [Co 797], c. en los provinciales en cuanto de ellos depende, en gran parte, el buen gobierno, no son meros portavoces o eslabones de una cadena sino compañeros que comparten confiadamente la misión encomendada al P. General de velar por el buen ser del cuerpo apostólico. Los colaboradores inmediatos no son "secretarios", son compañeros en los que se confía porque son

"amadores de la Compañía", por eso se pide al "socio" "sobre todo que fuese persona de confianza y amador de la CJ en el Señor nuestro, para que mejor se pueda servir y ayudar de él el Prepósito General a gloria divina" [Co 802]. Confianza que surge de un mismo amor compartido a la CJ, porque como bien dice S. Francisco Javier "por me parecer que Compañía de Jesús quiere decir Compañía de amor".

e. *Para el envío en misión* "a cosas de más importancia y donde más va en no errar [...] se deben enviar personas más escogidas y de quienes se tenga más confianza" [Co 624].

f. *Confianza y experiencia trinitaria.* En el *Diario espiritual* la c. esta referida a la experiencia del Dios Comunidad de Amor que, al mirar el mundo, se ha implicado compasivamente para hacer redención: la Santísima Trinidad [Ej 107]. En el *Diario* aparece una c. anclada ya en las experiencias fundantes de Ignacio en Manresa, "de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la santísima Trinidad" [Au 28]. Confianza que surge de un intenso amor, "quietándome y regocijándome en gran manera, hasta apretarme en los pechos por el intenso amor que en la Santísima Trinidad sentía, así tomando confianza y determinado de decir misa de la Santísima Trinidad, para después ver lo que haría" [De 51] S. Ignacio siente un intenso amor en el seno de la Trinidad Santa, este amor le mueve a c, a pedir, esperar y buscar confirmación.

S. Ignacio ruega a Jesús que le alcance perdón de la Trinidad y entonces siente "confianza grande para impetrar" [De 74], esta c. que le lleva a la petición es la que hace "demandar y suplicar a Jesús para

conformarme con la voluntad de la Santísima Trinidad por la vía que mejor le pareciese" [De 80.128]. Es en el ámbito trinitario en donde surge la petición y la búsqueda en S. Ignacio, es un ámbito "coloquial", dialogal, Jesús es el que intercede para adentrarlo en el Amor.

Este Amor se expresa honda y bellamente cuando S. Ignacio experimenta "nuevas mociones interiores, sollozos y lágrimas, todo en amor de Jesús, hablando y deseando más morir con él que vivir con otro, no sintiendo temores, y tomando cierta confianza y amor en la Santísima Trinidad" [De 95]. S. Ignacio está en búsqueda, pero al estar arraigada en el Amor, es una búsqueda esperanzada "con asaz confianza en Jesús, tirándome a esperar en la Santísima Trinidad" [De 98].

Es el ámbito de la Trinidad en donde S. Ignacio, "terminándose a Jesús, y *consequenter* parando en la Santísima Trinidad" donde encuentra "entera confianza de hallar en aumento gracia, amor y mayor sacramento en la su divina majestad" [De 103].

3. *Confianza en Dios y medios humanos.* S. Ignacio ha ido pasando, en su proceso de conversión y ahondamiento en experiencia humana y espiritual, de no querer apoyarse en ningún bien ni medio humano a "saber que no es camino seguro negar de antemano el ayudarse con aquello que el Señor nos da". En la carta a S. Francisco de Borja, del 17 de septiembre de 1555, en la que comunica las dificultades del Colegio Romano, sabiendo S. Ignacio que escribe a un hombre que ha dejado todos los bienes, presenta las razones teológicas que llevan a "usar de la dos partes", tanto la c. en Dios como usar de los "medios e industrias":

"Mirando a Dios nuestro Señor en todas las cosas, como le place que yo haga, y teniendo por error confiar y esperar en medios algunos o industrias en sí solas; y también no teniendo por vía segura confiar el todo en Dios nuestro Señor, sin quererme ayudar de lo que me ha dado, por parecerme en el Señor nuestro que debo usar de todas dos partes, deseando en todas cosas su mayor alabanza y gloria, y ninguna otra cosa, ordené que los principales de la casa se juntasen en uno para en más en el Señor se viese lo que se debería hacer cerca el Colegio y escolares de él según que veréis lo que allí escriben [...] La 2ª, que aquel medio o medios que parecieran mejores en el Señor me parecieran a mí en todo tales, de modo que todo lo que os pareciere en la su divina Majestad, me parecerá mejor y más acertado en todo" [Epp IX, 626-627].

Poniendo la mirada en "su mayor alabanza y gloria" y siempre que el parecer lo sea "en su divina majestad" S. Ignacio conjuga la c. y los medios. Esta conjunción es el desarrollo práctico de la experiencia de que todo descende de arriba, y que todos los bienes son dones. Se trata de desarrollar en el trabajo y la misión las consecuencias de los beneficios recibidos de la "creación, redención y dones particulares" [Ej 234]. Si todo es don, todo se puede utilizar para el divino servicio. La única condición es la gloria y alabanza de su Divina Majestad.

Una vez que se está persuadido que la c. sólo se puede poner en Dios, se puede y se deben utilizar "los medios naturales". Sobre el fundamento de que la CJ no se ha constituido con medios humanos: "los medios naturales que disponen el instrumento de Dios nuestro Señor para con los próximos, ayudarán

universalmente para la conservación y aumento de todo este cuerpo [...] no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la suma Providencia de Dios nuestro Señor, que quiere ser glorificado con lo que Él da como Creador, que es lo natural, y con lo que da como Autor de la gracia, que es lo sobreñatura 1" [Co 814]. Lo natural, lo que está en el orden de la creación, S. Ignacio lo vive como don del Creador y hay que acogerlo y lo sobrenatural se acoge como don del Autor de la gracia. No caben dualismos en S. Ignacio: "todo es don y todo es gracia".

Vicent A. CÁTALA, SJ

Z' Amigos en el Señor, Contemplación para alcanzar Amor, Esperanza, Fe, Gobierno, Modo de proceder.

Bibl.: GELABERT, M., "Fe, confianza", en *El Dios cristiano: diccionario teológico* (PIKAZA, X./ SILANES, N. eds.), Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 533-539; NOBLE, H. D./ VILLER, M., "Confiance", en *DSp 11/2*, 1405-1412; PAUVILLEZ, A. DE, *Confianza*, Fax, Madrid 1968; PIGNA, A., "Confianza", en *Diccionario de Mística*, (BORRIELLO, L./ CARUANA, E./ GENIO, M. R. DEL/ SUFFI, N. eds.), San Pablo, Madrid 2002, 438-440; ZOLLNER, H., *Trost-Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe: zum theologischen Ferment der ignatianischen "linterscheidung der Geister"*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 2004.

CONFIRMACIÓN

1. *Introducción.* El sentido del término "confirmación" no se utiliza de manera unívoca por parte de los diversos autores. Hay autores que cuando hablan de c. se refieren a cómo la decisión tomada en la elección se verá confirmada a lo largo de la Tercera y Cuarta Semanas de los *Ejercicios*, al verse confrontada con el Misterio Pascual de nues-

tro Señor Jesucristo (Althabégoity 1979, 84-92).

Ya otros autores estudian mucho más el problema de cómo la decisión que se ha tomado será puesta en cuestión, tentada y confirmada en el transcurso de la vida espiritual (Certeau 1957, 187-205).

Ignacio, en sus *Ejercicios*, toca la cuestión de la c dentro de los límites del proceso de la elección. Se trata del último punto del tercer tiempo: "Ofrecerle [a Dios] la tal elección para que su Divina Majestad la quiera recibir y confirmar" [Ej 183J.

2. *¿Es siempre necesario buscar una confirmación?* Si nos fijamos en el texto ignaciano de los *Ejercicios* que acabamos de citar, parece obvio que cuando se utiliza el Tercer Tiempo de elección se debe buscar con diligencia la c. de la elección: el ejercitante debe suplicar a Dios que le haga experimentar que la elección hecha le es agradable. La necesidad de la c. procedería más de la persona humana como tal que por ser razón y afectividad no se satisface plenamente con un proceso de elección fuertemente racional; por eso busca "sentir" también una repercusión en el campo afectivo (Juares 1980, 124-125). La c. sería así como una recompensa gratuita que Dios da a quien hace un hondo esfuerzo por buscarla (Giuliani 1957, 182). Dios puede -si lo considera necesario- dar c. al alma, manifestando de modo perceptible su aprobación para que la decisión se ponga en práctica (Ibid). Al pedir humilde e insistentemente que la determinación tomada sea aceptada y confirmada, el ejercitante demuestra que su orientación fundamental permanece firmemente orientada por el mismo fin y la disposición para seguir su camino en la busque-

da y el cumplimiento de la voluntad de Dios sobre él (Juanes 1980, 124-125).

S. Ignacio mismo ha gastado muchos días en busca de c. de la voluntad de Dios con respecto a la decisión que debería tomar para la pobreza de las casas profesas, como se puede ver en los folios del *Diario espiritual* que han llegado hasta nosotros. La intensidad de tal búsqueda se hace sentir en su oración: "Después, al preparar el altar, un venirme: Padre eterno, confirma me; Hijo eterno, confirma me, con tanto ímpetu y devoción y lágrimas, y tantas veces esto diciendo, y tanto íntimamente eso sintiendo, y con esto un decir: y al Padre Eterno, ¿no me confirmareis? como que tenía por sí, y así al Hijo y al Espíritu Santo" [De 48],

3. *¿De que tipo de confirmación se trata?* Cuando se habla de recibir la c. de la elección ¿se entiende que tal c. debe darse por medio de una consolación espiritual? ¿Debe ser siempre así o existen otros modos de recibir una c? Tal cuestión no carece de importancia, pues si lo que decide el tercer tiempo es una consolación, parecería que el Tercer Tiempo no sería autónomo y terminaría por reducirse al Segundo Tiempo.

Que la consolación no es siempre necesaria como señal de la c. ya se puede ver claramente en la carta de Ignacio al Dr. Alfonso Ramírez de Vergara, que buscaba exactamente una consolación e Ignacio le dice que no se trata de estar buscando consolaciones, pues "para seguir las cosas mejores y más perfectas, suficiente moción es de la razón" [Epp XI, 184-185].

Polanco, en su *Directorio*, afirma que la c. se podría dar igualmente bien por medio de una ac-

ción de Dios sobre nuestra afectividad ("afecto", "moción") o mediante una ilustración de la inteligencia (D20, 90). Polanco analiza el caso que nos interesa más de cerca: el de una persona que hace su elección y acude al Señor en oración para que la confirme, pero parece que no ocurre nada. La ausencia en ese caso de una consolación que confirme la elección tiene que ser juzgada como si Dios quisiera que se encontrara su voluntad por el discurso de la razón: "Pero si en la oración que se hace en último lugar, nada notable ocurre hacia ninguna parte, ni en el afecto ni en el entendimiento, y la voluntad del que elige, movida por las razones, persevera en la elección de la cosa propuesta en una parte, no hay que cambiar la elección, sino que hay que juzgar que Dios quiso que se encontrara su voluntad mediante el discurso de la razón" (D20, 90). El *Directorio oficial* seguirá a Polanco (D33.34.43, 206).

La experiencia de Ignacio en su *Diario espiritual* también confirma lo mismo: aunque es la consolación el modo más común de experimentar la c, si nos fijamos atentamente veremos que existen otras señales: Ignacio deja escapar una frase muy significativa cuando escribe en el día 23 de febrero: "Pareciendo una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre eso..." [De 67]. Habla también de "razones" e "inteligencias" recibidas [De 15] -el término "inteligencias" aparecerá también en otras partes del *Diario* [De 21.27.33.51.52.183.187]-, de un "argumento poderoso" que le vino a la mente [De 66], de una "mayor moción de la voluntad" [De 8] en dirección de una de las alternativas que siente como la que Dios quiere.

Por tanto, no siempre se da una c. por medio de una consola-

ción espiritual. El Señor es libre de conceder o no la consolación confirmatoria, y a nosotros nos toca ofrecer nuestra decisión y suplicar su aprobación, ya la experimentemos sensiblemente, o se manifieste por otros medios que el Señor quiera: "Podrá ocurrir que el Señor muestre su aprobación o desaprobación con mociones interiores de consolación y desolación que hagan referencia a los tiempos y a las circunstancias precedentes. Pero nada de ello es necesario: la voluntad, sin esas señales directas del beneplácito divino, aunque no sienta una inclinación o moción actual hacia la cosa elegida, se podrá mover para realizar lo que le pareció ser para el mayor servicio divino, contando solamente con la ayuda de la gracia que nunca le faltará" (carta al Dr. Alfonso Ramírez de Vergara, 30 de marzo de 1556 [Epp XI, 184-185]).

4. *¿Confirmación también externa?* Muchas veces serán circunstancias exteriores a la persona que funcionarán como una c. de la decisión ya hecha anteriormente; principalmente cuando se trate de ponerla en práctica. La c. podrá ser, además, a la luz de la fe en la Providencia, una circunstancia externa que cambia la situación y torna posible la ejecución de la decisión o también la c. por parte de la autoridad legítimamente competente, aprobando y asumiendo la decisión tomada por la persona (Rendina 2001, 38; Toner 1991, 216-232).

5. *¿Cómo se debe buscar esa confirmación?* La búsqueda de la c. tendrá lugar en un ambiente de meditación y contemplación (Grata 1989, 466). El *Diario espiritual* nos muestra a Ignacio en busca de esa c, en un primer momento pidiendo al Señor una consolación que le confirme la decisión que ha

de ser tomada; pero eso no se da. Solamente cuando Ignacio renuncia a la exigencia de visitas y se entrega totalmente en las manos de Dios tiene lugar, no sólo la c, sino también la consolación y la satisfacción, en una medida mucho mayor de lo que él esperaba alcanzar [De 152]. No hay que ir en busca de consolaciones, ni exigir señales de Dios para la propia satisfacción, sino que es mucho más necesario alcanzar esa actitud de profunda indiferencia y libertad interior, de reverencia y de acatamiento amoroso y estar abierto para recibir del Señor la c. del modo que Él juzgue más oportuno.

6. *¿Cuánta confirmación es necesaria?* Tocará a quien guía al ejercitante evaluar con él cuánto tiempo deberá esperar para ver si el Señor le confirma. Eso dependerá de varios factores variables: de la importancia de la decisión y su relevancia para los demás, del tiempo disponible para efectuar la decisión, y también de las fuerzas y salud del ejercitante. Cuanto mas importante y trascendente sea una decisión, más c será necesaria.

La dificultad que Ignacio experimenta para decidir si la c. que había recibido era suficiente hay que entenderla en el sentido de que Ignacio buscaba una sensación de seguridad, y que para él se manifestaba exactamente en la desaparición del deseo de buscar más confirmación" (cf. [De 13.19.151]). Se trata de la experiencia de que Dios aceptó la decisión ofrecida, experiencia de certeza que da a Ignacio una gran seguridad de haber encontrado la voluntad de Dios. Es entonces cuando Ignacio puede dejar de buscar una confirmación. Ignacio recibe la c. de su decisión exactamente cuando renuncia a esperar señales que la confirmen. Sólo llega a esa

certeza pasando por la ausencia de todo lo que sería una señal para los sentidos (Beirnaert 1964, 207). No es necesario identificar apresuradamente ese sentimiento de seguridad con la consolación espiritual: "Hay una paz y seguridad de mente y conciencia iluminadas por la fe, sostenidas por la esperanza y caridad de la gracia ordinaria, que no son específicamente la consolación espiritual, y que pueden ser la señal de la confirmación de Dios sobre el punto puesto a elección, cuando con esta disposición la persona se pone en su presencia serenamente" (Ruiz Jurado 1994, 274).

Alfredo SAMPAIO COSTA, SJ

P Diario espiritual, Discernimiento, Elección.

Bibl.: ALTHABÉGOÍTY, J_v "Confirmation: la Troisième e la Quatrième Semaines", *CIS* 32 (1979) 84-92; BEIRNAERT, L., "De l'incertitude á la totale assurance chez Saint Ignace", *Christus* 11 (1964) 195-208; BOTTEREAU, G_v "La confirmation divine d'après le Journal Spirituel de Saint Ignace de Loyola", *RAM* 43 (1967) 35-51; CALVERAS, J., "Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de S. Ignacio", *Man* 15 (1943) 252-270 y 324-340; CERTEAU, M. DE, "Les lendemains de la decisión. La 'confirmation'dans la vie spirituelle", *Christus* 4 (1957) 187-205; DUCHARME, A., "La confirmation de l'élection", *CSig* 9 (1985) 31-34; GIULIANI, M., "Se décider sous la motion divine", *Christus* 4 (1957) 165-186; ID., "Confirmer la decisión", *CSig* 13 (1989) 268-275; GRATA, H./"La confirmation de l'Election, ou comment Dieu fait sienne ma decisión", *Christus* 36 (1989) 469-470; HERNÁNDEZ GARCÍA, E., "La elección en los Ejercicios de San Ignacio", *MCom* 25 (1956) 119-173; JUANES, B., *La elección ignaciana por el segundo y tercer tiempo*, CIS, Roma 1980; RENDINA, S., "II discernimento operativo o elezione", *ApSp* 53 (2001); RUIZ JURADO, M., *El Discernimiento espiritual Teología. Historia. Práctica*, BAC, Madrid 1994; TONER, J. J., *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching in Christian Decision Making*, IIS, Saint Louis 1991.

CONFORMACIÓN CON CRISTO

La Segunda Semana de los *Ejercicios* ha sido caracterizada de muchas maneras, pero la más sencilla y directa es quizá la del P. Theodore Hesburgh CSC, quien describe la oración de dicha semana como "Versando sobre [...] la conformación de la persona reformada con el modelo de Cristo" (Hesburg 2004).

Esta formulación es más sencilla y a la vez más rica de lo que la frase *conformación con Cristo* puede parecer a primera vista. Michael Ivens lo expresa como sigue: "En la Segunda Semana, el crecimiento en la vida verdadera de Cristo se promueve profundizando e intensificando el amor personal del ejercitante a Cristo y enfocando su mente y voluntad en ciertas actitudes, o posturas vitales, implícitas en ese amor" (Ivens 1998).

Lo que aquí entra en juego no es simplemente un modelo de conducta, ni una "conformidad" con una serie de reglas, mucho menos una "imitación" superficial, como en la forma de vestir o de hablar. El elemento clave está expresado en el tercer preámbulo [*Ej* 104]: "pedir conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga".

El jesuita canadiense J. Veltri afronta el tema: "Conocimiento profundamente sentido quiere decir experiencial y real en cuanto que se opone al meramente nocional, tan real como el que un padre tiene de su hijo, el de los enamorados, o íntimos amigos. Es afectivo y efectivo; es un conocimiento profundamente sentido que se expresa en las decisiones de la vida y en las acciones que se derivan de éstas (Veltri 1998).

Algunos idiomas han desarrollado parejas de términos para ma-

tizar distintos tipos de "conocer": *connaitre* y *savoir*, *kennen* y *wissen*, *conocer* y *saber*. Desde el punto de vista de la psicología cognitiva el tipo de conocimiento del que aquí se trata se puede considerar como "implicativo" más que "propositivo". Abundan las pruebas de la existencia de seres humanos que poseen dos sistemas diferentes para procesar estas dos formas de conocimiento, así como del creciente predominio del conocimiento propositivo, a expensas del conocimiento implicativo, conforme los individuos se van desarrollando.

Saber-acerca-de o saber-que [= conocimiento propositivo] es una forma valiosa de conocimiento que nos ha servido para transformar el entorno. El conocimiento-de, como en el conocer a una persona [= conocimiento implicativo] es una forma de conocimiento que puede "transformarnos". No es un saber *acerca* del Señor el que Ignacio quiere cultivar en la Segunda Semana, sino el conocimiento *del Señor*.

Una "conformación" superficial con Cristo se puede cultivar sabiendo de él, y hay muchos ejemplos en la vida de la Iglesia en que se ha hecho patente este tipo de conocimiento y conformación. Pero el conocimiento de Cristo, conocer profundamente a Cristo, conduce a una c. más profunda. Los ejemplos citados arriba por Veltri apuntan a paralelos: el conocimiento que los padres tienen de su hijo transforma tanto a los padres como al hijo; el conocimiento que un enamorado tiene de la persona que ama transforma a las dos, igual que el conocimiento de un amigo transforma también al otro.

Otro escritor canadiense, emplea una analogía poderosa, si bien insólita, para ilustrar e iluminar es-

ta forma de conocer: "Uno puede encariñarse con un río en cuanto lo ve; puede tener rasgos que encajan instantáneamente con el concepto que tiene de la belleza, o evocar las cualidades de algún otro río, muy conocido y profundamente amado. De la misma manera se puede sentir la misma afinidad con un hombre o mujer e intuir que hay placer y calor y el fundamento de una profunda amistad. En ambos casos no se desatan inmediatamente todas las riquezas del descubrimiento, no pueden; sólo las pueden desatar el conocimiento y la experiencia íntima. Los ríos, supongo yo, son muy distintos de los seres humanos, pero es posible hacer comparaciones válidas, y ésta es una: la comprensión, bien sea instintiva e inmediata, desarrollada naturalmente con el tiempo, o cultivada con esfuerzo consciente, es un prelude necesario para el amor. La comprensión de otro ser humano nunca puede ser completa, pero conforme crece hacia su plenitud, se convierte en amor casi inevitablemente" (Haig-Brown 1946).

Ésta es la "comprensión de otro ser humano" que Ignacio trata de promover. Esta clase de conocimiento, se trate de Jesús o de cualquier otro, no se produce de repente, sino que, como indica Haig-Brown, "conforme crece hacia su plenitud, se convierte en amor casi inevitablemente". La Segunda Semana ofrece al ejercitante oportunidades para esa "experiencia íntima" a que se refiere también Haig-Brown: Ignacio no nos pide que "meditemos sobre" Jesús, sino que "contemplemos" a Jesús en y a través de los hechos de su vida. Ivens nos presenta una vez más un comentario claro sobre la contemplación ignaciana del evangelio: "Como método, consis-

te en entrar con la imaginación en los recuerdos de fe que la Iglesia tiene de Jesús de forma que nos sintamos presentes a la situación y episodios del Evangelio, y en ellos encontremos a Jesús y a los otros personajes evangélicos como personas de carne y hueso. Pero si la contemplación del Evangelio es un ejercicio de la imaginación, es también mucho más que eso. La clave para su pleno rendimiento está en el hecho de que los evangelios son palabra de Dios. Por eso los acontecimientos contemplados no pertenecen sólo al pasado sino al presente de cada creyente, a quien suministran los materiales para una relación interpersonal con el Cristo de ahora. Contemplando un relato evangélico, el creyente sinceramente busca a Dios y su voluntad se encuentra con el Cristo viviente, que llega hasta estas personas a través de estos relatos, llevándolas a la unión con él y compartiendo con ellas su propia visión y deseos" (Ivens 1998, 90).

Y este encuentro transforma, como comenta Ivens al hablar del número [104] de los *Ejercicios*, en el que se formula la gracia que se debe pedir durante la mayor parte de la Segunda Semana: "Conocer mejor para amar mejor, amar mejor para seguir más de cerca, clásico resumen de la finalidad de toda contemplación del Evangelio. El amor lleva a -y sólo se realiza plenamente en- el 'seguimiento'⁷ o discipulado" (Ivens 1998, 91).

Este seguimiento o discipulado, precisamente porque es seguimiento de Jesús, no implica una negación de la propia identidad, ni una inmersión en la personalidad del otro, como puede a veces ocurrir cuando uno acepta el liderazgo de otro ser humano. Al contrario,

cuanto más me conformo con Jesús, más descubro quién soy de verdad. Paradójicamente, al profundizar mi relación con el que es el Señor de toda la creación, no me siento anulado, sino que me convierto más en mí mismo de lo que lo sería en cualquier otra relación transformativa. El poeta jesuíta Gerard Manley Hopkins lo capta en una imagen en uno de sus sermones: "Esta [c] saca a relucir la naturaleza del hombre como la inscripción en una vela o la enseña de una bandera se ven mejor cuando están henchidas".

Veltri contextualiza esto al hablar del conocimiento interno de otra persona: "Este conocimiento profundamente sentido implica una intimidad que se manifiesta por un profundo respeto a las mutuas diferencias pero en un contexto de reciprocidad" (Veltri 1998).

La paradoja sigue en pie cuando reconocemos que la intimidad con Dios a que estamos llamados incluye el profundo respeto que tiene Dios de nuestras diferencias, de nuestra individualidad.

Para Ignacio, esta transformación, esta c, es sobre todo para el servicio, para el seguimiento de Jesús, servicio y seguimiento en el mundo real del aquí y ahora. J. Veltri comenta: "El seguimiento de Jesús no es el seguimiento de un ideal histórico del pasado, sino el seguimiento del Jesús que vive *ahora* por obra del Espíritu en el contexto de la historia presente del ejercitante. Este seguimiento se traduce en sus decisiones discernidas y en las acciones que de ellas fluyen" (Veltri 1998).

Michael Ivens habla de "enfocar mente y voluntad en ciertas actitudes, o posturas vitales, implícitas en este amor" (Ivens 1998). Esto nos lleva al corazón de la visión ig-

naciana de la c. con Cristo: al que responde al llamamiento de Jesús lo asociará el Padre con Jesús en su obra salvadora. Ignacio no visualiza ni una "simple" unión con Dios en Jesús, ni una "simple" dedicación al servicio de Dios y de su reino, sino una manera de ser que consiste siempre en estar con Jesús en su misión.

Comentando el llamamiento de Jesús en el ejercicio del Reino [Ej 93], Ivens lo expresa así: "[...] oír esta invitación directa y sencilla es comenzar a absorber los principios teológicos básicos que subyacen en el concepto ignaciano de la unión con Cristo en la labor del Reino. Cristo resucitado, Señor del universo, trabaja a través de la historia llevando a cumplimiento el proyecto iniciado en los días de su vida, el establecimiento del Reino de Dios en el mundo y la conquista de todo poder que se le oponga. Cristo realiza esta obra por medio de sus discípulos, y compartiendo la obra de Cristo, el discípulo comparte el sufrimiento que le es inseparable. 'Conmigo' es una expresión clave. El discípulo trabaja y sufre no ya 'por' Cristo sino 'con' él". (Ivens 1998, 83).

Hay una asombrosa paradoja final en este tema de conformidad con Cristo. Hopkins la expresa como sigue: "I say more: the just man justices;/Keeps grace: that keeps all his goings graces;/Acts in God's eye what in God's eye he is -/Christ - for Christ plays in ten thousand places,/ Lovely in limbs, and lovely in eyes not his/ To the Father through the features of men's faces. [Digo más: el hombre justo hace justicias; / Guarda la gracia; esto convierte todos sus actos en gracias;/ Realiza a los ojos de Dios lo que él es a los ojos de Dios -/ Cristo - porque Cristo juega en diez

mil lugares,/ Bello en sus miembros y bello a otros ojos que los suyos/ Ante el Padre en los rasgos de todo rostro humano]" (Hopkins, *As kingfishers catch fire*).

Finalmente, el General de la CJ Peter-Hans Kolvenbach, describe la tarea de los llamados por Jesús en un texto recogido por la CG 34: "Ayudar a los hombre y mujeres a desprenderse de la imagen deformada y confusa que tienen de sí mismos para descubrirse, a la luz de Dios, totalmente semejantes a Cristo" (CG 34, d2, 6).

Brendan CALLAGHAN, SJ

/* *Conocimiento interno, Diario espiritual, Discernimiento, Elección, Imitación de Cristo, Reflecti.*

Bibl.: HAIG-BROWN, R. L., "A River Never Sleeps", William Morrow and Company, New York 1946; HOPKINS, G. M., "AS kingfishers catch fire", *Poemas completos* (trad. Linares Megías, M., Mensajero, Bilbao 1988); IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Gracewing - Iñigo Enterprises, Wiltshire BA 1998, 9-75; RAHNER, K., "La imitación de Cristo", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 113-123; VELTRI, J., *Orientations* (vol.II), Loyola House, Guelph 1981.

CONFUSIÓN

El término "confusión" aparece íntimamente ligado, particularmente en el texto de los *Ejercicios Espirituales*, al sentimiento de culpa que se genera por la consideración del pecado (cf. [Ej 50.74.193]). El uso que hace S. Ignacio del término implica un sentimiento de vergüenza que, en ocasiones, es explicitado en el mismo texto por su ligazón con el quedar confundido: "demandar vergüenza y confusión de mí mismo" [Ej 48]; "por más me avergonzar y confundir" [Ej 50]; o,

cuando a propósito de la corrección fraterna se dice: "se confundan con vergüenza" [Co 270]. Tanto el texto como el contexto manifiestan así claramente el carácter "de culpa" que subyace al término c. en la espiritualidad ignaciana.

El término (del latín *confundere*, *defundere*, "fundir") pone de relieve una situación interna en la que existe un sentimiento penoso por la pérdida de la propia dignidad personal. "Quedar confundido" parece remitir así a un estadio psíquico muy primitivo de culpabilidad, en el que es la propia imagen la que queda afectada dolorosamente. La c. y vergüenza parecen, en efecto, poner de relieve un deseo de desaparecer de la vista de los otros, debido a la penosa imagen en la que el sujeto se percibe a sí mismo.

La c, como término asociado a la vergüenza, suscita toda la problemática sobre el alcance que los sentimientos de culpabilidad puedan o deban jugar en el proceso de Ejercicios. El tema en la actualidad cobra una nueva significación, habida cuenta de lo que la psicología contemporánea y, particularmente el psicoanálisis, nos han hecho ver sobre el carácter sano o patológico que esos sentimientos de culpabilidad puedan comportar en la dinámica general de los individuos. El carácter inconsciente y, por ello muchas veces autodestructivo, que tales sentimientos pueden conllevar podría, en efecto, bloquear el proceso e, incluso, pervertir seriamente el sentido de los Ejercicios.

Pero es un hecho, que S. Ignacio no duda en suscitar este tipo de sentimiento "culposo" como instrumento de transformación y cambio, sobre todo en la Primera Semana. Al mismo tiempo y, probablemente, a partir de su propia experiencia en

Manresa, sabe también que ese tipo de movimiento interno de vergüenza y c. puede poseer una carga autodestructiva que hay que saber evitar. Por ello, el sentimiento de culpa que necesariamente se tendrá que movilizar en la consideración del pecado, tendrá que ser situado posteriormente en un contexto relacional, coloquial, de misericordia, de confianza y de perdón, para que posea un carácter constructivo y un auténtico sentido cristiano.

La herida al orgullo que supone percibir la propia realidad personal, tan alejada del proyecto de Dios, induce una situación anímica de abajamiento y abatimiento interior. Pero esa situación de "quedar confundido", encontrará una salida vivificadora en la misericordia y el perdón que Dios concede. Tras la "vergüenza" y "confusión", que se experimenta en la consideración del pecado, sucede un diálogo en el que se habla "como un amigo habla a otro amigo" [Ej 53]. Es decir, la c. por el pecado hay que considerarla como el momento de un proceso interno de cierta disolución de sí mismo que ha de culminar en la recomposición personal que viene por la misericordia y el perdón que Dios concede. La c, pues, necesita salir del círculo narcisista de la propia imagen manchada, para abrirse a la consideración del otro que ha sido ofendido, a la recomposición de la alianza y el vínculo que el pecado rompió. Si ese segundo momento del proceso no tiene lugar, la c. quedaría en un peligroso movimiento autodestructivo, falta de sentido cristiano.

Ese carácter evolucionado y maduro de la c. es el que se deja ver en la *Autobiografía*, cuando al relatar la situación desesperada vivida en el naufragio cuando viajaba de Valencia a Italia: "preparándose para

morir, no podía tener temor de sus pecados, ni de ser condenado; mas tenía grande confusión y dolor, por juzgar que no había empleado bien los dones y gracias que Dios nuestro Señor le había comunicado"⁷ [*Au* 33]. La c. aparece aquí una vez más ligada a la culpa por los pecados, pero se trata de un sentimiento de culpa maduro, que no considera tanto su propio daño, sino la ingratitud con la persona amada. Del mismo modo se deja ver en la Tercera Semana, cuando se pide dolor, "sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el señor a la pasión" [*Ej* 193]. La c. tiene su origen en el daño que se ha causado al otro y no tanto, o por lo menos no tan sólo, en la pérdida de la propia dignidad personal.

En otros momentos, el término c. está relacionado con una situación de oscuridad en la que no se acertaría a tener la luz que se busca. Así por ejemplo, cuando en el discernimiento sobre la cuestión de la pobreza Ignacio afirma: "hallándome así confuso con varios pensamientos" [*De* 145]. Estar "confuso" adquiere un significado diferente al de "quedar confundido".

En algún momento, el término puede tener el sentido de dejar abatingado, dejar sin argumento, como es en el caso de la deliberación sobre la pobreza: "en no querer cosa cierta se confunde más toda avaricia mundana" (*MCo* I, 79).

Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, SJ

Z^l Desolación, Pecado, Primera Semana, Turbación, Vergüenza.

Bibl.: AA. VV., "Honte et culpabilité", *Revue Française de Psychanalyse* 67 (2003); CORDERO PANDO, J., *Psicoanálisis de la culpabilidad*, Verbo Divino, Estella 1976; DOMÍNGUEZ, C., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignorados*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; ID.,

"Confesar la culpa: ¿conversión o destrucción?", *Cuadernos de Oración* 78 (1990) 4-10; KLEIN, M., *Amor, odio y reparación*, Hormé, Buenos Aires 1973; ORAISON, M., *La culpabilité*, Ed. du Seuil, París 1974; RICOEUR, R., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969; TORNOS, A., "Identidad, culpabilidad, autoestima", en *Psicología* I, 35-43.

CONGREGACIONES

Como cauce de su actividad apostólica, los jesuitas han promovido varias c., de las que la más extendida y conocida es la *Congregación mañana*, con diversas advocaciones particulares, según la edad o condición social de sus componentes. Aquí sólo se trata de las c. temporales para el gobierno de la Orden.

1. Congregación General. Desde la primera *Fórmula del Instituto*, presentada a Paulo III en 1539, se previó un órgano colectivo que eligiera al General y le diera normas para su actividad futura. La CG es, por consiguiente, la suprema instancia de gobierno, en cuanto tiene el poder legislativo, y en su caso también el judicial y administrativo. Su competencia son los asuntos de mayor trascendencia, como -además de la elección del nuevo General- elegir los consultores o asistentes y admonitor del General, declarar los puntos esenciales de la *Fórmula del Instituto*, pero no cambiarlos; reformar las *Constituciones* en puntos no esenciales, acomodar los Decretos y Reglas de anteriores CC GG, y cerrar casas o colegios. Convocada y presidida por el Vicario del General difunto (si lo ha dejado nombrado, lo que se le recomienda; o en caso contrario, elegido por los profesos presentes en la casa donde hubiera fallecido -lo que ha ocurrido en seis ocasiones; también en el caso de fallecimiento del Vicario nombrado, o

cuando el General se vea impedido por tiempo indeterminado), está compuesta por los electores o diputados, previamente elegidos por las c. provinciales; y además, por razón de su cargo, los Consejeros y Asistentes generales y regionales, y los Provinciales en ejercicio. Desde 1983 se estableció un baremo en cuanto al número (de uno a seis) de electores. Las provincias cuyos efectivos no lleguen al 0,5 % de toda la CJ, elegirán un solo elector, que puede no ser el Provincial. Otros cargos generales de la Curia participan para tratar de los asuntos que tienen encomendados.

La periodicidad de las CC GG nunca se acomodó a lo tradicionalmente establecido para las Órdenes anteriores. Prescindiendo de las modificaciones temporales impuestas por algunos Sumos Pontífices, se ha mantenido lo dispuesto por las *Constituciones* ignacianas como motivos de convocación: elección del General y la determinación de asuntos de especial importancia, a los que el General sólo puede dar solución temporal de gobierno.

La Fórmula de procedimiento señala un tiempo prudente para la elección y reunión de los electores; para el estudio, mediante una Diputación elegida al efecto, del estado de la CJ, y la selección de los postulados enviados por las provincias y que se han de discutir colegialmente o remitir al futuro General; la fijación del día de la elección o elecciones, siempre precedidas de varios días de información para los electores.

Las determinaciones de las CC GG se expresan en "decretos", que sólo pueden ser modificados o derogados por otra CG; reunidos y actualizados en 1923, formaron la *Collectio Decretorum*; hoy constituyen

las *Normas complementarias de las Constituciones*, editadas inseparablemente con éstas (1995). Los decretos, no derogados o modificados, conservan su respectivo valor.

A la CG puede presentar cualquier jesuita un "postulado" o propuesta de deliberación sobre cualquier asunto; normalmente se hace a través de la Congregación Provincial, pero no se excluye el envío directo.

Todas las CC GG se reunieron en Roma, salvo la de 1892, que eligió en Loyola (España) al Vicario que la presidía, el P. Luis Martín, antiguo provincial de Castilla.

2. *Congregación de Procuradores*. Es la reunión de los Procuradores de las provincias (y desde 1957 también los de las vice-provincias independientes), elegidos por las c. provinciales, para tratar juntamente con el Padre General y los Asistentes generales y regionales sobre el estado y los asuntos que afectan a toda la Compañía. Desde la CG 2 (1565) se reúne cada tres años. Su primera obligación es decidir sobre la convocación o no de la Congregación General. Desde 1967 se alternaban por trienios la Congregación de Procuradores y la de Provinciales; de estas últimas sólo se celebró una en Loyola (1990). La CG 34 decretó su abolición, y quedó sustituida por una reunión, aproximadamente cada seis años, de todos los Provinciales, convocados por el P. General, para tratar del estado, problemas e iniciativas de la CJ universal; desde 1975 debe presentar una relación sobre el estado de la Compañía.

Por circunstancias políticas, de guerra o peste, o de enfermedad del Padre General o por otras razones coyunturales, dejaron de reu-

nirse varias Congregaciones de Procuradores. Dos de ellas (1606 y 1693) votaron la convocación de la CG; la de 1693, por duda de la validez del voto, ante la diferencia de uno solo, fue anulada la convocación por la Santa Sede. Las Congregaciones de Procuradores de 1886 y 1889 se reunieron en Fiésole (Florenza), residencia temporal de la Curia generalicia.

3. *Congregación de Provincia o Provincial.* Según las *Constituciones* la forman, bajo la presidencia del P. Provincial, los profesos de la provincia, los superiores de las casas y rectores de colegios, y los procuradores de la provincia. A fines del siglo XVI, para hacerla más efectiva, se limitó el número de participantes a cuarenta o cincuenta, según que precediera a una Congregación de procuradores o a una CG. Se formaba este número con los superiores locales, el procurador de la provincia, los rectores de los colegios y los profesos de cuatro votos según su antigüedad, necesarios para completar el número requerido. Los profesos serían al menos dos tercios del total. Más adelante se amplió el derecho de participación a los antiguos provinciales y asistentes, el secretario, procurador y ecónomo generales, y los superiores de casas dependientes del General y nombrados por él.

Desde 1966 se estableció una elección previa, que en 1975 ha sido objeto de nuevas precisiones. En esa elección tienen voz activa todos los que lleven cinco años en la Compañía; y voz pasiva, los que lleven ocho. El número total de congregados no pasará de cuarenta; la mitad serán profesos y el ochenta por ciento, miembros formados; los Hermanos formados no pasarán de cinco, lo mismo que los escolares y hermanos aprobados. El Provincial, con

voto deliberativo del *coetus praeuius*, puede designar a cinco o tres nuevos miembros, según que el total de los sujetos de la provincia supere o no el 0,5 % del total de la Compañía. El *socio* del Provincial participa en la Congregación Provincial *ex officio*. Hay además otras determinaciones sobre la participación.

La función de la Congregación Provincial es meramente la elección de los electores, con un máximo de seis, para la CG, y del procurador. Terminada la elección, el P. Provincial tratará de los temas que la provincia desea proponer a la CG o al Padre General; y en primer lugar, las razones para convocar o no la CG, y emitir un voto sobre este extremo. Tal voto no es vinculante para el procurador enviado a Roma. La Congregación Provincial debe seleccionar, mediante una Diputación elegida al efecto, los postulados que se deben estudiar y su posible envío a la CG o al Padre General. Está en estudio la modificación de la norma, hasta ahora vigente, de presentar las actas y postulados en latín.

José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, SJ

P Cuerpo apostólico, Gobierno, Instituto, Unión de los ánimos.

Bibl.: ARROYO, J., "La Congregación General de la Compañía de Jesús, como Compañía en discernimiento, *Man* 55 (1983) 211-223; EGAÑA, F. J., *Los orígenes de la Congregación General en la Compañía de Jesús*, IHSJ, Roma 1972; ECHARTE, L., "Congregaciones", *DHCJ*, 907-914; OSUNA, J., *Amigos en el Señor*, M-ST, Bilbao-Santander 1998; PADBERG, J. W./ O'KEEFE, M. D., *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit General Congregations. A brief History and a Translation of the Decrees*, IJS, St. Louis 1994; Ruiz JURADO, M., "La espiritualidad de la Compañía de Jesús en sus Congregaciones Generales", *AHSI*45 (1976) 233-290.

CONJETURA

Se trata de un término culto que se incorpora al castellano en el siglo XV. *DCECH* sv. *Abyecto*: "[h. 1440 A. Torre 345 (C.C. Smith), *APaL*; *conyectura* en H. Núñez 1499]". *TLC*: "vale discurso con fin de acertar alguna cosa incierta". *DiccAut*: "El juicio que se hace de las cosas por las señales que se ven ù observan en ellas; ya sean por lo presente o por lo que denotan en lo futuro". Con este sentido para nosotros hoy "indicio" o "razón frágil" lo emplea Ignacio en un solo contexto [*Ej* 41]: "cuando el pecado cubierto se descubre a alguna persona para que ayude al que está en pecado a levantarle, teniendo también algunas coniecturas o razones probables que le podrá ayudar". Sta. Teresa rara vez lo usa; así, en *Vida* 26,1 afirma: "mas por grandes conjeturas siente el alma en sí, si le ama de verdad".

El término entra pronto en el léxico de Ignacio. Ya en 1532 escribe Ignacio desde París a Martín García de Oñaz: "La otra [cosa] en no tener probabilidad ó coniecturas suficientes para pensar que mis cartas podrían causar algún servicio y alabanza a Dios N. S" [*Epp* I, 80]; a Juan Pedro Caraffa pocos años después, en 1536, "pienso tener asaz argumentos con razones probables y coniecturas suficientes de temer o pensar, en verdadera paz amor y caridad hablando [...]" [*Epp* I, 115]; al Rey de Portugal, Juan III, "con pocas coniecturas y señales, el Señor nuestro lo sabe, me persuado que, si no han llegado, llegarán a oydos de V.A. [...]" [*Epp* I, 296]; "si por alguna coniectura sintiédeses que por la parte del Sr. Juan de Vega o de la Sra. Doña Leonor se hubiese alguna mínima señal de descontentamiento. ..." [*Epp* II, 283].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z' *Pensamientos*.

CONOCIMIENTO INTERNO

Pocos términos tienen tanto calado en la espiritualidad ignaciana como el de "conocimiento interno". Si bien "conocer" y "conocimiento" aparecen treinta y dos veces, la fórmula compuesta que en este diccionario se presenta, tan sólo se encuentra en tres ocasiones: dos como figura en el lema y una invertidos los términos: "interno conocimiento". Su escasa utilización podría hacerlo irrelevante. Sin embargo, se puede plantear la pregunta de por qué la simple matización que, en un principio, supondría la palabra interno, cualifica hasta tal punto c. que justifique ser destacado aquí.

Evidentemente, la formulación tiene suma importancia debido, por lo pronto, a dos razones: los momentos en los que aparece y la dinámica a la que abren (las cosas tienen importancia por su trascendencia, es decir, por el contexto que las acompaña y el horizonte o tarea a que abren). Los tres contextos en los que S. Ignacio recurre a esta voz son: la Primera Semana (pecado: problema de la propia negatividad), la Segunda Semana (seguimiento de Cristo: problema de la propia libertad) y la CAÁ (vuelta a la realidad: en todo amar y servir). Además aparece siempre en un contexto de petición: en el primer caso lo que se pide está enmarcado en el triple coloquio, y en los otros dos forma parte de la "petición", donde S. Ignacio plantea "lo que quiero y deseo" [*Ej* 48], es decir, lo que la persona debe pretender en el ejercicio. Es importante este dato: su aparición en una petición quiere decir que la persona está convencida que dicho c. ni lo tiene ni puede alcanzarlo con el propio esfuerzo, ha de ser un don. No es asunto de voluntarismos ni estrategias personales.

Las tres citas de los *Ejercicios* son las siguientes: [Ej 63]: "[...] que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos"; [Ej 104]: "[...] será aquí demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga"; [Ej 233]: "[...] será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad".

El objetivo es analizar cada una de las formulaciones en sus contextos para intentar descubrir su dinámica y ver a qué conducen.

La primera cita aparece en la primera repetición después de dos meditaciones: sobre el primero, segundo y tercer pecado (el pecado fuera de mí) y sobre el proceso de los pecados (el pecado propio). Los tres pecados que presenta la primera meditación no son propios, sino el de los ángeles, el de Adán y Eva, y el del que se condena por un solo pecado. Es decir, se intenta hacer caer en la cuenta de que el pecado es algo real, que se da fuera de nosotros (pero que rechazamos visceralmente con expresiones como "¡No le dará vergüenza!"), que coincide con lo que S. Ignacio quiere que el ejercitante pida: "vergüenza y confusión de mí mismo".

Una vez que se ha alcanzado "vergüenza de mí mismo" al verse uno implicado en una realidad de pecado, pasa al proceso de los pecados propios, considerados como algo que realmente genera "fealdad y malicia", y que debe provocar en uno mismo "crecido y intenso dolor y lágrimas" que lleven al encuentro (coloquio de misericordia) agradecido con Dios (dando gracias) porque no quiere la destrucción (culpabilidad) ("porque me ha

dado vida hasta agora"), sino la recuperación ("proponiendo enmienda con su gracia") [Ej 61]).

La repetición, que retoma todos estos sentimientos que han surgido en las dos meditaciones, ha de culminar con el coloquio en el que se pide gracia "para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos" [Ej 63], que al parecer, no equivale ni a la "vergüenza de mí mismo", ni al "intenso dolor y lágrimas". Cabe preguntarse qué es aquello que la repetición añade.

Por lo pronto, es algo que se tiene que sentir. Y aquí se ha de advertir que el verbo "sentir", en Ignacio, debe ser ligado más a la sensibilidad que al afecto: en la anotación 2, "S. Ignacio contrapone al "mucho saber", el "sentir y gustar"; la culminación del día de Ejercicios es una "aplicación de sentidos"; y lo más llamativo, en el Primer modo de orar, en la nota al punto cuarto sobre los cinco sentidos corporales, dice: "Quien quiere imitar en el uso de sus sentidos [corporales] a Christo nuestro Señor o a nuestra Señora" [Ej 248]. Tal vez hubiese sido más importante sugerir esta "imitación" en el punto segundo ("Sobre pecados mortales"), cuando alude a las siete virtudes a ellos contrarias [Ej 245]. S. Ignacio sabe que la culminación de todo conocimiento se da cuando nuestra sensibilidad se incorpora.

La praxis está ligada a la propia sensibilidad. Un ejemplo puede aclarar esto: el que acaba de aprobar el examen para adquirir el permiso de conducir, en teoría, es el momento en que más 'sabe', sin embargo, aún no sabe conducir. Tendrá que pasar tiempo practicando para que su sensibilidad se incorpore y sus respuestas sean las

correctas, hasta tal punto que si ha de conducir un vehículo diferente al suyo, no tendrá el menor problema para adaptarse al nuevo, cosa que no sería posible el día que aprobó el carné de conducir.

Es decir, S. Ignacio sabe que la estabilidad de nuestros comportamientos en la vida depende de la estructuración de nuestra sensibilidad. El pianista que un día se levanta sin *ganas* de interpretar nada (emotivamente no está motivado), no por ello se le ha olvidado tocar el piano. Esto quiere decir que la actitud que apunta a la praxis, depende más de la *estructuración* de la propia sensibilidad que de la emotividad (muy cambiante y que no se controla), como tampoco depende del interés ni del entusiasmo.

Esto supuesto, ahora se puede entender la formulación citada: "que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento dellos". Por aborrecimiento se entiende un cambio radical en la orientación de nuestra sensibilidad: que lo que antes atraía, termina rechazándose instintivamente. Algo que es "aborrecido" no podrá en adelante "tentar". Es decir, lo que S. Ignacio empieza pidiendo en este triple coloquio es que los sentimientos que debieron suscitar en mí el pecado en sí (primera meditación) y los míos propios (segunda meditación) no se queden en algo meramente afectivo. Es decir, ni la vergüenza y confusión, ni el dolor y lágrimas de mis pecados, por muy intenso que sea, cambiarán la vida si la orientación de la sensibilidad no lo hace también. Sólo sintiendo un c. de mis pecados que provoque su aborrecimiento, me abrirá a su rechazo espontáneo.

Un segundo dato que hay que tener en cuenta, y que acompaña al

conocimiento para que sea "interno" es que tenga que ver con la propia persona: el c. tiene que ser de "mis pecados", no del "pecado". La abstracción no puede cambiar la sensibilidad. Este paso al cambio de sensibilidad está ligado a la repetición. Sin repetición no se puede reestructurar la sensibilidad.

La segunda formulación, la de [Ej 104], reza como sigue: "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga". De nuevo, es algo que se pide, no depende del esfuerzo o voluntad de cada uno. Por otro lado, el conocimiento del Señor que se demanda es interno, es decir, debe tener que ver con la propia realidad del ejercitante, no es "saber" cosas sobre el Señor, sino de un Señor que por mí se ha hecho hombre.

Hasta aquí coincide con dos de las características del término c, pero falta explicar todavía cómo se incorpora a la sensibilidad. Esta incorporación parece estar asociada a la "repetición", algo que aquí se ve claramente ya que esta petición aparece encabezando la primera contemplación de la Segunda Semana; dicha petición acompañará a lo largo de dicha semana, incluidas las "repeticiones" y las "aplicaciones de sentidos". Es decir, se trata de una petición que se repite, que abre al ejercitante a una dinámica más que a un logro inmediato.

Esa dinámica es para que más le ame y le siga. El "más" expresa que lo que se pretende es suscitar una dinámica, y para que algo se considere dinámico ha de encerrar un "más". El conformismo es paralización. San Ignacio percibe siempre al ser humano dinámicamente: o va "de bien en mejor subiendo" [Ej 315] o "de pecado mortal en pe-

cado mortal" [Ej 314], "de bien en mejor o de mal en peor" [Ej 335]. La persona es "biografía" y por tanto historia, tiempo y proceso.

La dinámica que debe suscitar este c. es, por lo pronto, este "más le ame". Ninguna vivencia humana es más dinámica y dinamizadora que el amor. Un amor no abierto al "más" está muerto. Ahora bien, el amor parece sugerirnos algo afectivo. Sin embargo, ya se aludió que para S. Ignacio no bastan los afectos (que es lo primero que surge en nuestra experiencia). Los sentimientos de "vergüenza", "dolor y lágrimas" por los propios pecados no satisfacían a Ignacio, y pedía en el triple coloquio de las repeticiones un c. que llevase al aborrecimiento de los pecados propios.

El paso a la transformación de la sensibilidad se produce a través de la repetición de esta petición que estará presente en todas las contemplaciones, con sus repeticiones y aplicaciones de sentidos, a lo largo de toda la Segunda Semana.

La misma estructura de la petición: el "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre" apunta a dinamizar al que vive la experiencia de Ejercicios como persona: "para que más le ame". Pero, un amor que se traduce en seguimiento. S. Ignacio avisa que "el amor ha de ponerse más en las obras que en las palabras" [Ej 230].

Si se trata de una petición, quiere decir que no es logro, sino horizonte que se vislumbra como don, pero que se concreta en tarea: contemplaciones, repeticiones y, sobre todo, "aplicaciones de sentidos", que se irán sucediendo e irán transformando la propia sensibilidad en la de Jesús (cf. [Ej 248]). En efecto, la aplicación de sentidos (que viene después de dos repeti-

ciones), en la que se ha de traer los cinco sentidos, apunta a esta transformación de nuestra sensibilidad. Es el ejercicio más pasivo. Es complejo describir en qué consiste este "traer" los sentidos (que por otro lado han estado presentes desde el principio en la contemplación: "ver las personas, oír lo que hablan, mirar lo que hacen") y sobre todo "pasarlos". Sin embargo, si se está de acuerdo en que el c. que pedimos ha de culminar en la incorporación de la sensibilidad, es evidente que su primera presencia no tiene nada que ver con esta culminación. La primera presencia en la contemplación, que posibilitó la emotividad, no parece bastar para S. Ignacio, y están llamados a hacerse presentes "los cinco sentidos" (no únicamente la vista y el oído) y de una forma permanente y activa.

Es decir el c. del Señor que pedimos, de nada servirá si se reduce a un entusiasmo emotivo, sino que el "para que más le ame" ha de traducirse en un mayor seguimiento o en una praxis. Por tanto, no habría que decir que la aplicación de sentidos necesita del c, sino lo contrario, el c. necesita de la "aplicación de sentidos" para que llegue a ser tal.

La ingeniosa comparación para el alcance de la palabra "interno" añadida a "conocimiento" de que "todos podríamos escribir un apócrifo sobre las personas que mejor conocemos" resulta corta. No basta conocer mucho a una persona hasta el punto de poder escribir un coherente apócrifo. Los fariseos, según muestran los Evangelios, conocían a Jesús perfectamente: sabían cuál podía ser su comportamiento y acertaban (por ejemplo, en *Me* 3, 2, están esperando que cure al hombre que tiene "la mano seca", y en *fn* 8, 5 aparece que están seguros que no va a apedrear a Ja mujer sor-

prendida en adulterio), y sin embargo, ni le amaron y, menos aún, le siguieron.

Un conocimiento, por lo tanto, según S. Ignacio no es "interno" si no se expresa en una praxis, en cierto sentido estabilizada y asegurada. La interpretación que un pianista afamado hace de una composición habría que decir, en terminología ignaciana, que se basa en un "conocimiento interno". Su destreza no es algo mecánico, y cada interpretación tendrá su expresividad particular, pero el dominio del instrumento (su c.) asegura la ejecución gozosa de cada obra. En S. Ignacio, esto se concretaría en la palabra "suavemente". Ribadeneira, entre las muchas cosas que dejó que ayudan a desvelar la original personalidad de Ignacio, en el "Modo de gobierno de N. P. S. Ignacio", comenta a propósito de su interés por conocer las "inclinaciones" de sus subditos "para gobernarlos conforme a ellas, y llevarlos más suavemente a toda perfección" (*FN III*, 618). Es decir, la "perfección" en el actuar está ligada a la "suavidad", pero ésta no es posible mientras la sensibilidad no se haya incorporado al mismo.

Por tanto, la segunda cita en la que aparece el término c. tiene la misma dinámica que encontrábamos en la de Primera Semana: afecta personalmente al que lo alcanza; y lo dinamiza a una praxis gozosa en la que se pone en juego toda su realidad, que culmina con la incorporación de su sensibilidad.

La tercera y última cita de c. aparece en la CAÁ. Como las otras dos, ésta también aparece en una petición. Es algo que esperamos recibir como don y que va más allá de todo posible esfuerzo o capacidad propia. Si en los casos anteriores se

refirió a la propia negatividad (mis pecados), a la persona del "Señor en cuanto por mí se ha hecho hombre", ahora se trata de "tanto bien recibido" (personalmente). No consiste en una contemplación estética, que considera la belleza-bondad de lo que nos rodea y que posibilita nuestra existencia. La experiencia benéfica a la que aquí alude es personal. No es algo que está al alcance y de lo que uno puede disponer, o (lo que estaría aún más lejos de lo que pretende esta petición) algo que debo exigir porque me pertenece.

Si este c. ha de ser "don" es que ante todo es sorpresa y regalo personal. En este sentido, así como el "interno conocimiento" que pedíamos en Primera Semana era "de mis pecados", y el "conocimiento interno" del Señor de Segunda Semana se basaba en "que por mí se ha hecho hombre", aquí se está pidiendo percibir la realidad benéfica que me rodea como regalo personal que me ha de llevar a una respuesta agradecida.

Este "conocimiento interno de tanto bien recibido" me abre a percibir cristianamente esa presencia divina pagana a la que S. Pablo alude en su discurso en el Areópago: "[...] a fin de que buscasen la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en él vivimos, nos movemos y existimos como han dicho algunos de vosotros: Porque somos también de su linaje[...]". Pero este "tanteo" de la divinidad, se convierte en revelación sorprendente en Cristo: "Dios, pues [...] ha fijado el día en que va a juzgar al mundo según justicia, por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos [...]" (*Hch 17*, 27-31).

En efecto, el resucitado es garantía, pues "si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros [...] y todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios [...] y [...] nos hace exclamar ¡Abba, Padre! El mismo Espíritu se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios [...] Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella, también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo [...]. Por lo demás, sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman [...]" (*Rom* 8, 11.14-16.22-23.28). Más aún, "dándonos a conocer el Misterio de su voluntad [...] para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra." (*Col* 1, 9-10).

Hay que enmarcar la CAÁ en este contexto teológico. La vivencia de c. que ahora se pide es culminación de las dos anteriores. El "inter-no conocimiento de mis pecados" sensibilizó al ejercitante negativamente hasta experimentar "aborrecimiento dellos" [*Ej* 63] por la "fealdad y malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí" [*Ej* 57], y lo abrió a la sorpresa ("exclamación admirative con rescido affecto"), ante una creación agredida por sus abusos ("discurriendo por todas las criaturas"), y que sin embargo, posibilita su existencia y me sustenta ("cómo me han dexado en vida y conservado en ella") [*Ej* 60]. Por otro lado, el "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre" [*Ej* 104] "[...] para más seguir e imitar al Señor nues-

tro, así nuevamente encarnado" [*Ej* 109], ha cambiado su sensibilidad hasta el punto de abrirse a este nuevo c. que le posibilita estar ante la realidad (personal y no personal) con una actitud agradecida, "de tanto bien recibido" [*Ej* 233].

Quizá para entender el alcance de este último c. en el que culmina el proceso de Ejercicios, habría que sumarse a Aloysius Pieris, cuando se lamenta de "la perniciosa doctrina de que se han de usar las criaturas para llegar a Dios (la teoría instrumental de la creación) por la que allí se aboga, diametralmente opuesta a la postura de los budistas, procede también de un escolasticismo decadente y contrasta con la teoría sacramental de la creación que emerge claramente en el Ejercicio culminante, la Contemplación para Alcanzar Amor [*Ej* 230-237]" (Pieris 2001, 306).

Sólo la vivencia de "una presencia sacramental" de Dios en la creación, posibilita la dinámica de este último conocimiento interno. Para la comprensión del sentido de esta afirmación se deben analizar las dos advertencias con que se encabeza el Ejercicio: "La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras, la 2ª, el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante [...]" [*Ej* 230-231].

En estas advertencias S. Ignacio anuncia que esta contemplación pretende "alcanzar amor", y advierte que el amor debe ser, por un lado, praxis y, por otro, reciprocidad. Pero la sorpresa es que en esta "reciprocidad" aparece modificada cualitativamente nuestra experiencia de la realidad (personal y no

personal). Así mientras a lo largo del proceso de Ejercicios dicha realidad ha sido conflictiva y se ha vivido como inconveniente de cara a nuestra búsqueda de Dios, ahora se muestra como oportunidad: la "ciencia", pero sobre todo las "riquezas" y los "honores" se convierten en oportunidad de donación, cuando antes las vivíamos como ocasión de aislamiento (codicia y narcisismo). Si algo ha estado en primer plano a lo largo del proceso ha sido el salir de uno mismo, dinámica que S. Ignacio deja plasmada al final de la Segunda Semana: "Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, quanto saliere de su propio amor, querer e interesse" [Ej 189]. Este proceso es el descentramiento del propio yo que ha debido ir suscitando el amor-seguimiento a un Jesús pobre y humillado. Según el método de los *Ejercicios*, todas las contemplaciones y aplicaciones de sentido de esta Segunda Semana han tenido el mismo final: "acabando con los tres coloquios de los tres binarios [¿de Dos Banderas?], o según la nota que se sigue, después de los binarios" [Ej 159]. En dicho coloquio se van afrontando las dos dinámicas que encierran al hombre en su yo: la codicia y el narcisismo. Esta tarea no consiste en un voluntarismo, sino en una adhesión personal, es decir, está enmarcada en el "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más lo ame y lo siga".

Los dos conocimientos internos que se piden en la Primera y Segunda Semana posibilitan abrirse al de la CAÁ: el primero sensibilizando negativamente a un pecado que aísla y desarraiga el "ánima (encarcelada y desterrada)" y que abocaba al vacío del infierno; y el segundo, sensibilizando al "ánima"

positivamente a un Jesús pobre y humillado, desde el amor y seguimiento. Estos dos c. son los que hacen posible percibir ahora toda la realidad (personal y no personal) contemplativamente, no desde la codicia y el narcisismo, sino como don.

La frase que recoge este cambio en la sensibilidad es "... pedir lo que quiero: será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido, para que yo, enteramente reconociendo, pueda en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 223]. El "reflexionar" es la clave de la contemplación. La actitud contemplativa, definida negativamente, consiste en poder estar ante algo de manera no depredadora ni manipuladora. Sólo entonces puede darse la reciprocidad que el amor lleva consigo y traducirse en una praxis. Aborrecido el aislamiento de mi yo (pecado), atento al llamamiento del Rey eterno, que abre a la vida verdadera (Dos Banderas), saliendo de mí mismo, de la única forma que puede hacerse (una adhesión personal), es decir, desde el c. del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga [Ej 104], puedo contemplar la realidad para alcanzar amor.

La realidad sigue siendo la misma, pero no lo es el yo del ejercitante, ya 'preparado y dispuesto'. Ahora la misma realidad puede ser percibida como lo que es, puro don ("somos pura deuda", se ha dicho acertadamente) y tal vivencia personal (c.) suscita en mí totalidad (enteramente) un eco agradecido (reconociendo). Sólo entonces será posible la reciprocidad desde la praxis en la que se expresa el amor: "para que yo [...] pueda en todo amar y servir a su divina majestad". Ésta será la estructura de cada uno de los cuatro puntos que siguen: constata-

ción de que todo es don personal de Dios (c.) / sorpresa agradecida (reflexionar en mí mismo = enteramente reconociendo), respuesta agradecida de toda la persona y en todo (tomad, Señor, y recibid toda...), que es pura reciprocidad agradecida.

Al final del proceso de Ejercicios, jalonado por los dos c. en los que culminan las cuatro semanas, el ejercitante se abre este último que consiste en la actitud contemplativa ante una realidad, recapitulada en Cristo, en la cual Dios mismo se le da: "y conseqüenter el mismo Señor desea dársele en quanto puede" [Ej 234], pues "Dios habita en las criaturas [...] dando ser, [...] vejetando, [...] sensando, [...] dando entender [...]; haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud y imagen de su divina majestad" [Ej 235]. "Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas [...] conservando, vejetando y sensando, etc" [Ej 236] y "todos los bienes y dones descien den de arriba [...] así como del sol descien den los rayos, de la fuente las aguas" [Ej 237].

Esta experiencia totalizante lleva a una praxis que no tiene nada que ver con ningún tipo de voluntarismo u obligación, sino que ha de considerarse como actitud. Por eso, esta praxis apunta a "en todo amar y servir [...]". "En todo", es la condición *sine qua non* para comprobar que Dios concede este último c, que es culminación-consecuencia de los anteriores. Esta actitud "contemplativa" que lleva a "alcanzar amor", en cuanto actitud que es, no deja nada fuera: todo está llamado a convertirse en oportunidad de amor y servicio a su Divina Majestad.

Puede ser ilustrativo para la comprensión de este término en S. Ignacio acudir a S. Juan de la Cruz.

La "canción XXVIII" de su *Cántico espiritual* dice así: "Mi alma se ha empleado, / y todo mi caudal en su servicio; / ya no guardo ganado, / ni ya tengo otro oficio, / que ya sólo en amar es mi servicio". En su comentario a esta canción apunta: "[...] Y todo este caudal de tal manera está ya empleado y enderezado a Dios, que aun sin advertencia del alma, todas las partes que habernos dicho de este caudal, en los primeros movimientos se inclinan a obrar en Dios y por Dios. Porque el entendimiento, la voluntad y la memoria se van luego a Dios, y los afectos, los sentidos, los deseos, los apetitos, la esperanza, el gozo y todo el caudal luego de primera instancia se inclina a Dios; aunque, como digo, no advierta el alma que obra por Dios. De donde esta tal alma muy frecuentemente obra por Dios, y entiende en Él y en sus cosas, sin pensar ni acordarse que lo hace por Él; porque el uso y hábito que en la tal manera de proceder tiene ya, le hace carecer de la advertencia y cuidado, y aun de los actos fervorosos que a los principios del obrar solía tener [...]" (CB 28.5).

Toda la persona queda dinamizada, hasta tal punto que se puede decir con toda razón que en esta descripción lo que aparece es una actitud en el sentido más pleno del término, algo que va más allá de toda conciencia "narcisista" o "voluntarista" y que se puede equiparar con lo que a nivel popular definimos como actitud.

Por su parte A. Pieris, en alusión al budismo, otra gran espiritualidad, en este caso no cristiana, que según él coincide con el planteamiento ignaciano, critica (en un apartado titulado significativamente "¿Contemplación o conciencia?") una tendencia nunca cuestionada de que el término "contemplación"

funcione como sinónimo de espiritualidad. Esta identificación no concuerda con el "concepto típicamente ignaciano de contemplación [...] que se indica mediante frases como buscar a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios" o "encontrar a Dios en todas las cosas" y que recogería la expresión acuñada por Nadal de "Contemplativo en la Acción", corriéndose de esta forma el riesgo de malinterpretar el pensamiento ignaciano de contemplación. Para avalar su teoría, Pieris remite al *Memorial* de Fabro, del cual podemos deducir que "el encuentro efectivo con Dios (poseer a Cristo, como dice él) consiste en hacer la voluntad de Dios, en la obediencia, en el compromiso con la misión de Jesús sobre la tierra, en la actividad apostólica, en las obras de amor y justicia [...]", para concluir: "Tenemos en primer lugar la tendencia helenística a *ver* a Dios como belleza suprema que hemos de contemplar, a la vez que se minusvalora la acción como algo secundario, como una mera preparación para la visión beatífica. Es un enfoque ajeno a la Biblia. Por el contrario, el piadoso activista que fue Ignacio quería que sus hijos miraran la acción (apostólica) como el contexto y el objetivo de la oración" (Pieris 2001, 310-314).

Se puede considerar el c. la pieza clave del proceso de Ejercicios, que culmina en la CAÁ, llamada a convertirse en la actitud básica del jesuita en su tarea misionera: ser Contemplativo en la Acción. Sólo una observación final: convendría recordar que de cara a este reto el único instrumento que S. Ignacio dejó al jesuita fue el examen de conciencia.

Adolfo M^a CHÉRCOLES, SJ

/ Aplicación de los sentidos, Conformación con Cristo, Ejercicios, Gestalt y Ejercicios Espirituales, Imitación de Cristo, Modo y orden, Oración ignaciana, Petición, Repetición, Sentir.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S^v "El conocimiento interno del Señor [104]", en *Ejercicios*, 279-289; CHÉRCOLES, A., "El conocimiento interno en el proceso de los Ejercicios", *Man* 71 (1999) 19-29; DIVARKAR, P., *La senda del conocimiento interno*, ST, Santander 1984, 31-37; ESTRADA, J. A., "Conocimiento interno del mundo para que más le ame y le sirva", *Man* 71 (1999) 46-63; MELLONI, J., "El conocimiento interno en la experiencia del Cardoner", *Man* 71 (1999) 5-18; PALACIO, C., "[...] 'Ansí nuevamente encarnado' (A propósito del 'conocimiento interno del Señor')", *Man* 71 (1999) 31-44; PIERIS, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma para Asia*, Verbo Divino, Pamplona 2001; TEJERINA, A., "Petición de la contemplación de la Encarnación", *Man* 71(1999)45-61.

CONSEJEROS

Entre los medios que las *Constituciones* de la CJ arbitran para ayudar al Padre General [*Co* 803] y a los demás Superiores [*Co* 810] a desempeñar bien su oficio, está el "aviso" o "consejo" de personas deputadas para ello, a las que uno y otros puedan recurrir en los asuntos que tengan que resolver, debiendo tomar las decisiones por sí mismos, después de haberlos oído [*Co* 805]. En el mismo sentido se expresa la F50 al decir que "en otros asuntos que no son de tanta importancia [como hacer Constituciones y disolver casas y colegios], el Prepósito, ayudado por el consejo de sus hermanos en cuanto lo juzgará oportuno, tendrá pleno derecho de ordenar y mandar por sí mismo lo que en el Señor le parezca conveniente a la mayor gloria de Dios y al bien común" (2). Este consejo de personas deputadas, además de contribuir al acierto en las decisiones [*Co* 667],

servirá también para dar a estas "más autoridad" [Co 804].

Sobre esta base y en fidelidad a toda la tradición histórica de la CJ, las *Normas Complementarias* establecen que, "para hallar más fácilmente la voluntad de Dios, todos los Superiores deben tener sus Consultores, consultarlos con frecuencia, de ordinario reunidos en consulta, y recurrir a la ayuda de expertos cuando haya que decidir asuntos complejos" (NC 355 §1). Y, entre los medios que fomentan la vida comunitaria, mencionan (NC 319) "la consulta, en la que se solicita la opinión de los expertos y se fomenta la activa participación de todos en la promoción y coordinación del apostolado y de cuanto contribuye al bien de la comunidad". En este mismo contexto, ya la CG 31 (1965-66) había dispuesto: "Con facilidad y frecuencia pidan consejo los Superiores a sus hermanos y óiganlos por separado o en grupo, e incluso a todos juntos reunidos" (CG 31, di7, 6). Un modo privilegiado de realizar la consulta es el discernimiento espiritual en común; por lo que, "si se trata de cosas de importancia y, de hecho, se dan los requisitos necesarios, es recomendable el uso del discernimiento espiritual en común, como cauce peculiarmente apropiado para buscar la voluntad de Dios" (NC 151 §2), bien entendido que "en la Compañía la comunidad que discierne no es un cuerpo deliberativo o capitular, sino únicamente consultivo, cuya función, bien comprendida y plenamente aceptada, consiste en ayudar al Superior, de forma que éste pueda determinar lo que debe hacerse para mayor gloria de Dios y ayuda de las almas" (NC 151 §3).

Las *Constituciones* y la *Fórmula del Instituto* dejan a la discreción del Padre General y de los Superio-

res los asuntos concretos sobre los que conviene que consulten, y, una vez sentado el principio general de la conveniencia de tomar consejo para el buen gobierno, solamente especifican, a modo de ejemplo, algunos en particular, como la decisión sobre la dimisión de los miembros [Co 221], la aceptación de Universidades [Co 441], el régimen de estudios de Jos admitidos en ellas [Co 460], la colación de alguna misión o tarea [Co 618]. Para mayor claridad en este punto, existe un principio en la legislación tradicional de la CJ, basado en la índole institucional de su gobierno, según el cual, "en la Compañía no se requiere nunca el consentimiento ni el consejo de los Consultores para actuar válidamente, fuera de los casos exceptuados en el derecho; con todo, los Superiores no obren contra el parecer unánime de los Consultores, si no es con la aprobación de su Superior inmediato" (NC 355 §2). Este principio no desvirtúa la necesidad y obligación básica de que los Superiores se sirvan efectivamente del consejo de sus Consultores en el gobierno. Para más asegurarse de ello, tanto las *Directrices para los Provinciales* como las *Directrices para los Superiores locales*, que sustituyen actualmente a las antiguas Reglas de los respectivos oficios, insisten claramente en esa necesidad y obligación.

Los c, salvo el régimen especial para los Consejeros del General, son nombrados por el Superior inmediato de aquél del que son c, previa la información adecuada (NC256).

Por largo tiempo existieron en la CJ sendos cuerpos de Reglas para los c. de Provincia y de Casa, hoy abolidas, que describían bien el perfil del cargo y las cualidades requeridas en las personas llamadas a

desempeñarlo y daban indicaciones y consejos prácticos útiles para cumplir con él adecuadamente. Algo queda de ello hoy en la tradición viva de la CJ, gracias a la práctica de la consulta, que se mantiene, y al interés de los Superiores mayores en el buen funcionamiento de las Consultas.

Del cuadro presentado queda claro que, según el modo de gobernar de la CJ, los Superiores deben recurrir al consejo de sus c, y que éstos deben prestarlo lealmente. Queda igualmente claro que la decisión corresponde al Superior, que debe asumirla personalmente, sin atribuirle ni dejarla atribuir a las Consultas, que tienen una función necesaria, pero meramente auxiliar.

Urbano VALERO, SJ

/ Asistente, Colateral, Cuerpo apostólico, Gobierno, Modo de proceder, Reglas de la Compañía de Jesús, Superiores.*

Bibl.: Fuentes: *Directrices para los Provinciales*, Curia del Prepósito General de la Compañía de Jesús, Roma 2003; *Directrices para los Superiores locales*, AR XXII (1998) 397-421. Secundaria: ARREGUI, A. M., *Annotationes ad Epitomen Instituti Societatis Iesu*, apud Oeconomum Generalem, Roma 1934.

CONSIDERACIÓN

1. *Aproximación semántica.* Cuando Ignacio maneja este término "considerar/consideración" es de reciente incorporación al castellano. El *DCECH* sv. "Sideral" lo documenta a finales del siglo XIV, en un autor llamado Pedro López de Ayala: "examinar los astros en busca de agüeros". El *TLC* de Sebastián de Covarrubias (1611) dice: "pensar bien las cosas, reparando en ellas" y el *DiccAut*: "pensar, discurrir, medi-

tar y advertir alguna cosa con cuidado, atención y vigilancia". Pese a tratarse de un término de especial importancia y alta frecuencia en la dinámica de los Ejercicios, Iparraquirre no lo consideró en su *Vocabulario* (1978) ni Arzubialde lo integró en el índice de su documentado comentario a los *Ejercicios Espirituales* (1991). Desde sus orígenes, vinculado a la contemplación de los astros y las estrellas (*siderus*), c. aparece como una acción del entendimiento entre contemplativa y meditativa no exenta tampoco de cierto componente afectivo, "una función exploradora de sentidos, mensajes [...], ocultos en la realidad considerada [...] de la que deriva un ramal con mayor carga contemplativa y 'mocional'" (Iglesias 1995, 354). Tal vez esté en relación con un término de muy escasa presencia en los *Ejercicios Espirituales*, pero de significado muy afín, como es *ruminar*: "vale considerar despacio, pensar con reflexión y madurez alguna cosa" (*DiccAut*, sv. Rumiari). La c. aparece unida también a esta rara acción propuesta en los *Ejercicios*, con la que aparece unida, en pareja de términos: "mucho considerar y ruminar por los ejercicios y modos de elegir" [*Ej* 189], forma verbal ésta que indica atención y cuidado: "se detenga y rumine las cuatro reglas sobredichas [sentir la Iglesia]" [*Ej* 342]. La c. recoge también ecos del segundo modo de orar "contemplando la significación de cada palabra de la oración" [*Ej* 249-257] así, cada término considerado se abre a otras realidades, con las que está en sintonía, la capacidad de gustar y saborear, es decir, de encontrar gusto en esta armonía de palabras que revelan el misterio del Verbo encarnado (Kolvenbach 1994,13).

2. *Consideración precede e ilumina la acción.* Así, la c. refleja una

manera cuidada de proceder y de pensar las cosas y las situaciones. Con este sentido aparece en alguna ocasión en el *Epistolario*: "se debe hacer esta mudanza de espacio y con mucha consideración", recomienda Ignacio a Francisco de Borja aconsejándole cómo proceder con su "cambio de vida" antes de entrar en la CJ [Epp I, 443]. De forma parecida recomienda a Diego Mirón "tened amor y ocupar vuestra consideración en el bien universal de vuestra provincia" [Epp IV, 559]. En alguna ocasión tiene también un cierto matiz de recogimiento: "por andar derramados fuera de sí, y no entrar casi nunca con la consideración debida dentro de sí", escribe Polanco a Antonio Enríquez [Epp VI, 523]; la falta de c. puede llevar a la indiscreción, aunque tenga "buen zelo" [Epp VII, 580]. Es una actividad relacionada con la prudencia y la ponderación de los elementos y las circunstancias. En algunas ocasiones aparece muy unida a la discreción: "discreta consideración" [Co 193.462]; o a la prudencia "prudente consideración" [Co 471].

Las *Constituciones* vinculan también la c. con la meditación y en el Examen pide que se le pregunte al candidato acerca de la experiencia en la "meditación o consideración de cosas espirituales" [Co 46] así como que se tenga "mucha consideración para no admitir" sino aquellos que reúnan las condiciones para este Instituto [Co 144] y que "se proceda con mucha consideración" a la hora de despedir [Co 204]. De igual manera, el candidato a la CJ ha de considerar "las bulas del Instituto" y las *Constituciones* [Co 18.98]. Esta prudencia y discreción se explicita también con la expresión ignaciana que acompaña a considerar "en el Señor nuestro"

[Co 91.333]. Asimismo, es la forma de hablar habitual que se pide al escolar en las *Constituciones* ("en la consideración y edificación de sus palabras" [Co 252]). En esta misma línea la c. es un breve acto de conciencia: "considerar a dónde voy y a qué" [Ej 239], otras veces vinculado con la memoria, o con el ver interno: "en considerar, en acordarme, y otras veces en ver lo mismo" [De 121].

3. *Consideración, "operación espiritual" y búsqueda de Dios.* La c. es la gran operación intelectual de los *Ejercicios*, "considerar con el entendimiento", dice el *Diario espiritual* [De 122]. El índice de frecuencia en los escritos ignacianos es alto; sólo en los *Ejercicios* aparece cuarenta y siete veces, sí lo comparamos con otras actividades del mismo ámbito semántico (*meditar*, ocho veces; *orar*, veintitrés veces; *reflectir*, trece veces; o *examinar*, siete veces, por poner sólo unos ejemplos ilustrativos). Es un acto de reflexión sobre un objeto determinado, de pretensión ponderativa queriendo llegar a la importancia de tal objeto por su observación, contemplación, meditación. La consideración es un ejercicio de personalización y de crítica a través del cual el ejercitante integra y asume para sí mismo el objeto que le es propuesto para ser considerado. Acerquémonos a su espectro semántico.

Ya dentro del contexto de los *Ejercicios Espirituales* y en tanto que actividad espiritual, el proceso invita a "considerar" el nombre del Señor [Ej 38], la presencia del Criador en toda criatura, como hacen los perfectos [Ej 39]. Se considera la condición esclava del ánima encarcerada en el cuerpo [Ej 47] y por el contrario "quién es Dios, contra quien he pecado" [Ej 59] y cómo el mismo Dios "me mira" [Ej 75].

La c. es el eje de los grandes ejercicios del manual ignaciano. La meditación del Rey temporal es una c, donde hay que considerar "qué deben responder los buenos subditos al rey" [Ej 94.95] y a Cristo nuestro Señor, rey eterno, delante de él todo el universo mundo" [Ej 95]. En el ejercicio de las Dos Banderas hay que considerar por una parte, el llamamiento que Lucifer hace de innumerables demonios [Ej 141], el sermón que les hace [Ej 142] y por otra cómo Jesús se pone en un gran campo de batalla [Ej 144], considerar cómo "escoge tantas personas" [Ej 145], "el sermón que hace a todos sus siervos" [Ej 146], todo el ejercicio, compuesto el lugar a través de la imaginación, es un ejercicio de consideración. En fin, el ejercicio de las Tres Maneras de humildad es un ejercicio de "considerar y advertir" que se ha de hacer "considerando a ratos por el día" [Ej 164].

La c. está en estrecha relación con la contemplación, implica una profundización en alguno de sus aspectos: "considerar la longura, la anchura del camino de Nazaret a Belén" [Ej 112], o "mirar y considerar lo que hacen" (María, José y el Niño) [Ej 116]. Hay que considerar también el camino de Betania a Jerusalén [Ej 192] y el del "monte Sión al Valle Josafat" [Ej 202]. El primer ejercicio de la Tercera Semana, hecha la contemplación [Ej 194], pasa a ser un ejercicio de c. acerca de "lo que Cristo nuestro Señor padece en su humanidad" [Ej 195], sobre "cómo la divinidad se esconde" [Ej 196] y cómo esto lo "padece por mis pecados" [Ej 197], todo ello, ejercicios de *consideración*. En la Cena, Pedro considera "la Majestad del Señor y su propia bajeza" y por eso no quiere consentir a ser lavado [Ej 289]. Al final de esta Tercera Se-

mana Ignacio insta a considerar, "cuanto más frecuente podrá", "cómo el sacratísimo cuerpo de nuestro Señor quedó desatado y apartado del ánima" [Ej 208], y a considerar la soledad de nuestra Señora y la de los discípulos [Ibid.]. Por fin, la Cuarta Semana invita a considerar cómo "la divinidad parece y se muestra ahora tan miraculosamente" [Ej 223]; ahora la divinidad aparece porque en Tercera Semana ya se vio cómo "la divinidad se esconde" [Ej 196]. En el llamamiento de los discípulos [Ej 275] se propone un ejercicio de c. en seis puntos, tres de contemplación-consideración de la llamada y otros tres ("también tres otras cosas se han de considerar") de c. sobre su ruda y baja condición, sobre la dignidad a la que fueron llamados y sobre su elevación sobre todos los padres del Nuevo y Viejo Testamento.

Pero también la c. enriquece a la meditación: el tercer tiempo de elección empieza "considerando primero para qué es nacido el hombre" [Ej 177] y en su primer modo invita a "considerar, raciocinando, cuántos cómodos o provechos [...] y considerando asimismo los incómodos y peligros..." [Ej 181]. El segundo modo también se basa en la consideración: "considerar qué le diría yo a un hombre que nunca he visto" [Ej 185]; *considerar* qué habría elegido estando en el momento de mi muerte [Ej 186], considerar que estoy en el día del juicio para valorar qué me habría gustado elegir [Ej 187]. Considerar "lo que más conviene a gloria de Dios N. S", escribe J. A. Polanco a Feo. de Borja [Epp IX, 168].

La CAÁ [Ej 230-237], lejos de un ejercicio de mística de tendencia extática, primando los contenidos maravillosos de la creación, inten-

tado ver o descubrir cosas nuevas en lo real, consiste, en gran parte, en un ejercicio de c. sobre mi propia implicación existencial en mi relación personal con el Señor, como está presente en los cuatro puntos en su propuesta de "reflexionar en mí mismo considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a la divina Majestad" [Ej 234] e implícitamente en [Ej 235-237], donde se propone la misma manera de reflexionar; se ha de "considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra" [Ej 236]. El resto del ejercicio consiste en "traer a la memoria" y ponderar en [Ej 234] y en mirar [Ej 235.237]. La actividad del ejercitante está precisada y delimitada.

La c. constituye el núcleo del ejercicio del primer modo de orar "donde conviene considerar y pensar en el primer mandamiento..." [Ej 241], y donde se aconseja "más o menos detenerse en la consideración y escrutinio del [del mandamiento correspondiente]" [Ej 242]. En el modo sobre los sentidos corporales, se alude explícitamente a la c. sobre cada uno de los sentidos de Jesús o de María [Ej 248].

En definitiva, esta operación intelectual es la que más aparece en el texto ignaciano y la más propuesta como método de oración en los *Ejercicios*. Es la operación que con frecuencia concede operatividad y "eficacia" a los ejercicios de contemplación y de meditación; precedida por ellos, es durante la c. donde se realiza lo nuclear del ejercicio de la oración y donde se espera que ahí acontezcan las mociones que más tarde habrá que discernir para "buscar y hallar" en ellas la voluntad de Dios.

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ Contemplación, Meditación, Oración ignaciana.

Bibl.: GARCÍA DE CASTRO, J., "¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Man* 74 (2002) 11-40; IGLESIAS, L., "... considerando a ratos por el día", *Man* 67 (1995) 353-363; KOLVENBACH, P.-H., "Maestro Ignacio, hombre de palabra", *CIS* 25 (1994) 5-24 (también en *Decir... al Indecible* [IGLESIAS, I. ed.], M-ST, Bilbao-Santander 1999, 15-31).

CONSOLACIÓN

Introducción. En S. Ignacio la c. pertenece al género de las mociones espirituales, que dentro de las tres clases de pensamientos que él distingue [Ej 32], vienen siempre "de fuera", causadas por Dios mismo, por el buen espíritu o por el malo. Dios y sus ángeles consuelan de verdad, el mal espíritu consuela falsamente, pero nadie puede darse c. a sí mismo; es puro don gratuito de Dios y el mal espíritu puede simularla. Por eso la c. se diferencia de otras gracias espirituales, conocimientos, sentimientos gozosos, satisfacciones, que pueden ser causados por el propio ejercicio de las facultades de la persona, sin que necesariamente sean c. propiamente dicha. La c. verdadera, de la que trata este artículo, es signo sensible de la presencia de Dios comunicándose a su criatura. Se diría que la c. es el lenguaje propio de Dios.

1. La consolación como acontecimiento en la vida de S. Ignacio. En la *Autobiografía*, dictada por él mismo al final de su vida, de las veinticuatro veces que aparece la palabra c, o el verbo consolar, diecinueve pertenecen al tiempo anterior a la vuelta de Jerusalén. Son c. más puntuales. Quizás el hecho de tener que volverse propició en Ignacio una

etapa de realismo y aún de incertidumbre respecto del futuro, no tan favorecedor de esos momentos de c. tan sensible. Esta c. va más vinculada con la época de los grandes deseos a partir de la convalecencia en Loyola. En ningún pasaje se explica lo que es la c, sino que solo se nos da a conocer el motivo o el suceso histórico que la ocasiona.

También hay fuertes c. posteriores a la vuelta de Jerusalén: en el camino a Ruán para visitar a aquel amigo suyo español que le había gastado sus dineros; en Vicenza, donde se reproduce un tipo de vida bastante semejante al de Manresa, con muchas visiones espirituales, y muchas {"quasi ordinarie"} c. [Au 95]. Se produce aquí, al contrario que en París, donde predominan los estudios, una especie de estado de c. que abarca la época de Vicenza y de Venecia y que tiene como núcleo de contenido la preparación a la ordenación sacerdotal y la primera Misa. Así como en Manresa, el tercer período de grandes c, tiene como cumbre la ilustración del Cardoner, este período de grandes visitaciones espirituales, en torno a Vicenza, (pero que llega hasta el establecimiento en Roma), tiene su punto álgido en la visión de La Storta [Au 96] y conecta con la vida mística descrita en el *Diario*. No son ya hechos puntuales o aislados, sino que hay como un estado de c, o de experiencia mística, que precede o sigue a acontecimientos místicos centrales en la vida de Ignacio (Cardoner-Storta), acontecimientos que a su vez se encuentran en íntima coherencia entre sí. El soporte causal de este tipo de c. en la vida de Ignacio presenta una evolución: el pensamiento de hacer las penitencias que habían hecho los santos, la visión nocturna de la imagen de Nuestra Señora con el Santo Niño

Jesús, mirar el cielo y las estrellas, oír la misa mayor y las vísperas cantadas, la contemplación de la Trinidad, la visión interior de la humanidad de Cristo, el descubrimiento del divino servicio como sentido central de su vida, la ayuda a personas necesitadas enfermas, la identificación con la persona de Jesús, el sacerdocio y la Primera Misa, el pensamiento de la muerte cercana (en la enfermedad del año 1550). Hay también experiencias de c. falsas. Por ejemplo la producida por esa "cosa [...] muy hermosa [...] que le parecía que tenía forma de serpiente que resplandecía con muchos como ojos" [Au 19] aunque no lo eran. Esta extraña cuasiaparición, o sensación de presencia cercana de esa cosa fue muy frecuente en la vida de Ignacio. La ilustración del Cardoner fue el momento de luz que le permitió atribuir definitivamente al mal espíritu esta visión [Au 31]. Es de notar que la *Autobiografía* vincula este sentimiento de c. falsa con palabras que aluden a cierta sensualidad difusa: "era muy hermosa en grande manera [...] él se deleitaba mucho, y le desplacía cuando desaparecía", y el placer estaba muy ligado a "cuanto más veces la veía", creándole como una dependencia física. Como falsas o al menos no de fiar, son descubiertas asimismo las c. que se le producen a la hora de ir a dormir [Au 26] o a la hora de estudiar en Barcelona [Au 54.55]. Estas c. no de fiar están en la base de algunas de las "reglas de discernimiento" de la Segunda Semana, y prueban que la c. en Ignacio guarda siempre una coherencia con el todo de la vida, que es dónde está Dios consolador; no es una c. distractiva, ni aislada de un contexto al menos de forma ordinaria, ni menos aún contradice decisiones realistas discernidas an-

teriormente, v. gr. la de estudiar, o la de dormir lo necesario.

2. *Teología espiritual de la consolación ignaciana.* En los *Ejercicios* se pasa ya de la historia de las c. en Ignacio a una descripción más teológica o espiritual de lo que es la consolación. Ignacio quiere que el que hace *Ejercicios* identifique bien sus consolaciones. Por eso en los *Directorios* ignacianos se insiste mucho en la necesidad de explicarle al ejercitante lo que es la c. y la desolación, como materia prima del discernimiento.

2.1 *Estudio exegético del n° [316] de los Ejercicios.* Es el lugar donde Ignacio describe con mayor amplitud y profundidad la c. espiritual. Esta regla tercera de discernimiento para la Primera Semana forma parte de una catequesis ignaciana, que podríamos llamar "anagógica" porque identifica y describe experiencias de fe, impactos divinos en el ser humano. Poco entenderá quien la lea sin haber experimentado algo de lo que ahí se dice. Hay en esta regla tres niveles de c, marcados por tres "cuandos", que son tres modalidades del lenguaje de Dios. Coinciden con los tres párrafos en que está redactada la regla, y comienzan con las expresiones: "Llamo c. [...]", "Asimismo [...]" y "Finalmente [...]".

a. *La primera forma* de c. sugiere algo repentino, explosivo, caracterizado por la palabra "inflamarse". Como consecuencia de este estallido de amor, se produce en el alma una real imposibilidad de amar algo con independencia de ese amor: ninguna cosa sobre la haz de la tierra puede amarse "en sí", como término final, sino que todo se ama "en el Criador de todas ellas". La palabra latina " *consequenter*" que emplea Ignacio puede entenderse en un doble sentido: 1) En el senti-

do de *secuencia*, de enumeración seguida. En lo segundo sucede igual que en lo primero. En este caso, el sentido sería: cuando hay este tipo de c, de igual manera que el alma se inflama toda en amor del Criador, "asimismo" nada puede amar sino en Él. Así entiende esta expresión el P. José Calveras en su edición de los *Ejercicios* (Calveras 1958, 119). 2) En el sentido de *consecuencia*: lo segundo que se afirma sucede derivándose de lo primero, como consecuencia suya. En este caso, el sentido sería: cuando hay este tipo de c, el amor explosivo que la persona experimenta por el Criador hace que nada pueda ser amado sino en Él. La intensa c. sentida actúa como unificadora de toda la afectividad; todos los afectos quedan como polarizados, transidos de ese intenso amor al que es base y origen de toda la capacidad de amar que hay en nosotros; todo se reordena, la persona queda unificada en su amor, que con esa experiencia crece en ella, haciéndose más universal y más entero. Es decir, más como Dios ama. Los objetos de los afectos se trascienden a sí mismos y entran en una profunda armonía, en la que adquieren su pleno sentido, su más entera razón de ser amados: "en su Criador", es decir, en su verdad original.

b. *La segunda forma* de c. es cuando la persona consolada "lanza lágrimas". Diríamos que así como en la primera forma lo representativo está referido al fuego (inflamarse), aquí la representación está referida al agua (lágrimas). Este *lanzamiento* de lágrimas puede tener diversos motivos: el dolor de los pecados, los dolores de la pasión de Jesús, u otras cosas directamente ordenadas a su servicio y alabanza. Las lágrimas de la experiencia espiritual se caracterizan por la emoción

creciente, más serena, totalizante y llena de paz estable. También aquí, es el resultado de una unificación interior de la persona, siempre causada por una emergencia sentida de la presencia de Dios en el interior de la persona.

c. La tercera forma de c. consiste en todo aumento de las tres virtudes teologales, esperanza, fe o caridad, si seguimos el orden en que las coloca S. Ignacio. Más en general todavía, en el aumento de la alegría interna. La c. está relacionada precisamente con estas virtudes, no con otras, por ejemplo las cardinales, que más bien serían consecuencia de esa c, a la vez que del esfuerzo humano. Pero nadie puede darse a sí mismo un crecimiento en la fe o en la caridad. Por eso ellas son como formas de presencia de Dios en nosotros, que así nos infunde su propia vida, y actúa configurando de alguna manera, a su estilo, nuestras facultades y operaciones. Uno se siente "habitado", y ello produce una fuerte sensación de quietud plena. Al menos a primera vista, este tipo de c. parece menos notorio, más ordinario y más genérico en cuanto a la forma de producirse. Tiende a parecerse mucho al tono vital en el que se encuentra la persona que cultiva y mantiene actualizada su fe, con una presencia básica de Dios como centro referencial de su vida. En esta forma de c, Dios se transparenta con cierta facilidad en aquello que vivimos, poniendo en el centro de nuestra mirada las "cosas" pertinentes a su reinado en el mundo. Estas son las "cosas" que Ignacio llama aquí "celestiales". No tienen que ser otras cosas distintas o separadas de las "cosas sobre la haz de la tierra", de las que habla el PF. Son esas mismas cosas tal como salen de la mano del Criador y Señor (creación), cuando son recibidas como regalo, signo

de amor, y vividas por nosotros en clave de respuesta (de alabanza y servicio), pero ya en el espíritu del "Tomad, Señor, y recibid" de la CAÁ, que es el final del proceso al que tiende toda consolación. En efecto, la c. ignaciana podría definirse como un momento significativo del proceso de recuperación de las "cosas" puestas por el Creador sobre la haz de la tierra y en nosotros mismos, que fueron sometidas a la vanidad por un uso inadecuado por parte del hombre, pero que nos son devueltas en virtud de la Resurrección de Jesús (Cuarta Semana), como regalo de amor [Ej 234], lugar de presencia divina [Ej 235-236], y como participación real del ser mismo de Dios [Ej 237]. Gracias a esta forma de poderlas vivir crece el Reino de Dios entre nosotros. Cuando crecemos en este proceso de recuperación e integración personal, sentimos consolación. De nada nos valdría una c. que exigiera una separación de la realidad, esa realidad muchas veces tan dura. Sería una falsa c. alienante, no destinada a implantar el Reino, sino a dejar las cosas como están, bajo capa de resignación, o salvación individual. Las "cosas celestiales" no deben llevarnos a ningún tipo de espiritualismo. Juan nos dice que Jesús es buen transmisor del Padre y consolador precisamente en cuanto "venido en carne" (Jn 4, 2).

Por lo demás, la c. es siempre una moción. El gozo de la presencia consoladora de Dios siempre será un designio de su voluntad, para nosotros, más o menos personal o comunitario, concreto o genérico, más o menos místico o comprometido. Pero siempre estarán presentes los dos elementos. Gozo y moción hacia algún compromiso o elección, son los dos componentes de la c. ignaciana. Precisamente en

esto consiste la novedad pedagógica de Ignacio: en hacer de la c, no solo un momento de reposo en el camino, que preludie la c. definitiva final sino además de eso, un robustecimiento que se nos da para asumir compromisos propios de este mundo, mediante la elección. Por ella es importante la c: "Tara buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida" [Ej 1].

La palabra "interior", aplicada aquí al sustantivo "moción", es clarificadora. Porque en S. Ignacio, el mal espíritu actúa siempre desde fuera, y su influjo no va más allá de la periferia del ser humano: imaginación, sensibilidad, entendimiento... Mientras que en el núcleo de la persona, en lo más hondo de sí misma no actúa sino el Creador y Señor. Esa es la moción interior, que es percibida por la persona como brotando de zonas profundas del ser, con independencia de motivaciones externas, o al menos sin proporción con lo que ellas dan de sí. La moción interior tiende a ser más estable y prolongada, algo así como una especie de reflejo de la vida misma de Dios dentro de nosotros. Reflejo que es más interior en nosotros que nuestros mismos sentimientos.

Las tres formas descritas de c. por S. Ignacio se ordenan en función de su intensidad sensible. En este sentido la gradación es descendente: en primer lugar se encuentra la explosión de amor, como irrumpiendo en el ánimo de improviso. En segundo lugar están las lágrimas, que cuando están causadas por la c. suelen manifestar una emoción más lenta, creciente, incluso arrolladora, pero tomándose más tiempo, como si el ánimo se fuera llenando de esa emoción, hasta desbordarse misteriosamente por los ojos; esta segunda vivencia es quizá la más armónica en su in-

tensidad creciente. La forma tercera es más serena en el crecimiento de las virtudes teologales y de la alegría interior.

Pero no es ésta la única forma de ordenar los tres tipos de c. recogidos en [Ej 316]. Otro criterio -quizá más fundamental- podría ser contemplarlos en su origen desde Dios, en su mayor o menor puridad en cuanto experiencia de Dios. Para comprender mejor esta idea se podría comparar la imposibilidad de amar alguna cosa criada en sí, sino en el Criador y Señor, de la primera forma de c, con el final de la tercera, en que el ánimo queda quieta y pacificada en su Criador y Señor. La presencia de las *cosas criadas* en la primera forma está más en primer plano: ellas son las que se aman de manera emocionada, en su Criador y Señor.

En la segunda forma no aparecen ya las cosas, sino que la relación con Dios se establece a partir de la conversión, que es un negocio que acontece entre la persona y Dios, con un cambio provocado por la Pasión y Muerte de Jesús y que consiste en el dolor por mis pecados. Se pasa de una situación de pecado a una situación de servicio y alabanza, y las cosas que vehiculan la c. son ahora solamente "otras cosas [parecidas al dolor de los pecados o a la Pasión] derechamente ordenadas" a ese servicio y a esa alabanza. Es una mediación más restringida, centrada en la Historia de la Salvación que acontece entre Dios que salva y el hombre que se convierte, de una relación más interpersonal entre Dios y cada persona.

Si nos fijamos con detención en la tercera forma de c, ella presenta caracteres de una mayor inmediatez: las virtudes teologales, cuyo

objeto directo es Dios, la alegría que brota de lo interior, la llamada, la atracción totalizante a las "cosas celestiales", que casi es una cita implícita de Pablo (*Col* 1,1-3) cuando habla de buscar las cosas de arriba, y sobre todo ese "quietarse y pacificarse en el Criador y Señor", que nos evoca de nuevo el mismo pasaje paulino, cuando habla de nuestra vida "escondida con Cristo en Dios". El alma reposa en su Dios, los dos en unión estable, en la que Él es lo único, sin intermediarios, mediaciones ni mensajeros. Esta es la plenitud de la c, su punto culminante: solo Él, todo mi Dios, el único. La escala de ascenso que conduce a Él, contenida en esta ordenación más profunda de la regla [*Ej* 316] consta de tres escalones: cosas criadas, cosas ordenadas, cosas celestiales. El descenso a la realidad histórica vendrá consecuentemente, si la c. es verdadera, y el compromiso con nuestra historia será tan fuerte que incluso nos llevará a poner la vida entera en su servicio. Se ha llegado a la verdadera libertad, y nada se interpondrá amedrentándonos. En el fondo es lo que aconteció con Jesús de Nazaret.

2.2 *Estructura trinitaria de la consolación.* La descripción de la c. que Ignacio hace [*Ej* 316] se puede leer desde una clave más primordial, la clave trinitaria. La c. está referida, en principio, al "Criador y Señor", fórmula que aparece dos veces, al principio y al fin del texto, aparte de otras dos veces que emplea la palabra "Señor" referida claramente a Cristo. En las otras, la referencia es a Dios en su unicidad y totalidad. Pero lo que parece indudable es que las tres formas de c. están referidas, al menos preferentemente, a cada una de las tres divinas personas en su propiedad.

a. *La primera* va vinculada al impacto fuerte afectivo que el Criador y Señor, y consecuentemente la creación como obra suya, causan en el alma. La creación como obra especialmente atribuida al Padre, que en este pasaje sería preferentemente el Criador y Señor. El Criador y su creación son abrazados en un mismo amor, que desciende de la fuente original hasta el ejercitante en forma de consolación. En las *Constituciones* de la CJ aparece el mismo pensamiento, referido a la vida ordinaria: "A Él en todas [las criaturas] amando y a todas en Él" [*Co* 288]. Dios se nos autoentrega en la creación, y eso consuela hasta provocar nuestra propia autoentrega a Él, "consecuentemente" en la misma creación, es decir, en la realidad y en la historia humana.

b. *La segunda* manera de c. está claramente referida a la obra salvífica de Jesús. La motivación o causa de la c. está ejemplificada preferentemente en el dolor de la pasión de Cristo, el cual provoca el dolor de los pecados. Pero la c. aquí puede provocarse también por otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza (lógicamente, de Cristo nuestro Señor). El impacto que ahora consuela está producido por esa obra de Jesús, que nos aparta de nuestros pecados, y nos lleva al Padre de una forma más admirable aún que como nos lleva a Él la creación. Porque la creación nos lleva a Dios como criaturas, eso sí, infinitamente amadas. Pero Jesús nos lleva al Padre como hijos, lo cual supone ya una inmersión en la vida trinitaria.

c. Extrañamente, y como en otros lugares de los *Ejercicios*, se echa de menos la presencia del Espíritu Santo en esta regla de la consolación. En realidad su ausencia es solo aparente. Él está incorporado a

nosotros. Está en nuestras operaciones, dándonos capacidades cada día mayores ("todo aumento" dice Ignacio) de amar sin límite, de esperar contra toda esperanza, de creer con una firmeza que incluso a uno mismo puede extrañarle. El Espíritu Santo es el que aumenta y facilita las tres virtudes teologales, es el que gime en nosotros y con nosotros con el deseo de que las "cosas" se ordenen y desciendan como "celestiales" para este mundo, el que nos atrae hacia ellas, llenándonos de una inefable alegría interna, porque ya las poseemos en alguna medida, si estamos creciendo en el amor. El Espíritu Santo es el que nos "quieta y pacifica en el Criador y Señor". Diríamos que esta manera de c. consiste en que Él, el Espíritu Santo, nos da a sentir inefablemente que está consumando la obra de llevarnos al Hijo, y desde el Hijo y con el Hijo, al Padre, como si Padre e Hijo se citaran dentro de nosotros para abrazarnos en su amor, que es el propio Espíritu Santo. Esta tercera manera de c. es más propia del Espíritu Santo, y culmina todo el proceso. En una palabra, la c. ignaciana es siempre trinitaria, tanto en su origen como en el término final hacia el que, más o menos mediata o inmediatamente, con causa o sin ella, siempre impulsa.

2.3 *Otras descripciones complementarias de la consolación ignaciana.* Además de la descripción más importante de [Ej 16], existen otros lugares ignacianos en que se habla de la consolación.

2.3.1. *Los Directorios.* El documento más cercano es el *Directorio ignaciano*, que insiste en la necesidad de hablar pronto al ejercitante de lo que es c. y desolación, y de preguntarle acerca de ellas, porque desde el principio se busca la orientación divina que vaya llevando a

la *Elección*. En ese *Directorio* se dice que c. es "paz interior, *gaudium spirituale* [gozo espiritual], esperanza, fe, amor, lágrimas y elevación de mente que todos son dones del Espíritu Santo" [DI, 11]. En el [DI, 18] Ignacio la describe como "alegría espiritual, amor, esperanza de las cosas de arriba, lágrimas, y todo movimiento interior que deja el ánimo en el Señor nuestro consolada". Quizá lo más destacable es que la llama "elevación de mente", usando una expresión que pertenece al lenguaje típico de la teología mística. Habría que hablar de una intervención divina que capacita a la mente para captar y dejarse impresionar por cosas pertenecientes al mundo de la fe. En lugar de ser algo que acontece en nosotros, viniendo de fuera, aquí se habla de un cambio cualitativo de una facultad nuestra, el entendimiento.

2.3.2. *Las Cartas.* Las Cartas de dirección espiritual contienen también descripciones más o menos variables de la c, dentro de la concepción fundamental que no varía. La carta a Teresa Rejadell de 18 de junio de 1536 es el mejor comentario ignaciano a las reglas de discernimiento, y en concreto, a las dos lecciones que Dios da: una es la c, que Dios da; otra es la desolación, que Dios "permite". A la c. la llama Ignacio aquí, "interior". Ella "echa toda turbación, y trae a todo amor del Señor; y a quiénes ilumina [...] a quiénes descubre muchos secretos, y más adelante. Finalmente con esta divina c, todos trabajos son placer, y todas fatigas descanso [...]. Ésta nos muestra y nos abre el camino de lo que debemos seguir, y huir de lo contrario. Ésta no está siempre en nosotros, mas camina siempre sus tiempos ciertos, según la ordenación divina, y todo es para nuestro provecho" [Epp I, 104]. Se

destacan sobre todo tres efectos de la c. en la vida corriente: la iluminación y el descubrimiento de muchos secretos, lo cual pertenece a una comunión intelectual propia de una relación entre amante y amado; la fuerza de la c. para superar las dificultades de la vida, sin perder el camino elegido; y la exclusiva dependencia de Dios y su providencia. Lo demás que trata la carta acerca de la c. pertenece más bien al tema de la c. sin causa precedente.

Francisco de Borja recibió dirección espiritual de S. Ignacio ya antes de su ingreso en la CJ. En una carta, del 20 de septiembre de 1548 (Borja era ya en secreto profeso de la CJ) Ignacio le orienta acerca de la oración y de las penitencias. Vivía Borja una etapa parecida a la ignaciana de Manresa, en cuanto a ellas se refería. Lo más interesante es ver en la carta la evolución interior de Ignacio, gracias a la cual puede ayudar a Borja. La búsqueda de Dios y sus santísimos dones por encima de todo, el saber recibir más que merecer, la búsqueda de la c. que transforma el alma más que las penitencias y largas oraciones, la discreción entre estudio y oración, entre el cuidado del alma y del cuerpo, todo para el servicio divino: he aquí el fondo de esta preciosa carta del discernimiento en acción. "En lugar de buscar o sacar cosa alguna de sangre [antes le decía que debería quitar todo lo que fuere gotas de sangre por las penitencias], buscar más inmediatamente al Señor de todos, es a saber, sus santísimos dones, así como una infusión o gotas de lágrimas [...]" [Epp II, 235-236] y enumera los motivos para ellas, que aquí son estos tres: 1) por los pecados propios o ajenos, 2) por los misterios de Cristo N. S. en esta vida o en la otra, 3) por la consideración o amor de las

personas divinas. Se advierte el paralelismo con la segunda forma de c. [Ej 316], pero hay una evolución enriquecedora: la atención a los pecados ajenos, a los Misterios no sólo de la Pasión, sino a los de esta vida o de la otra, es decir, posteriores a la Resurrección, y el aditivo importante de la consideración o amor de las divinas personas. La motivación está no limitada a cada uno, sino que es más universal y más elevada, puesta en las divinas personas. Los tres motivos están ordenados por Ignacio de menor a mayor perfección, aunque cada uno debe insistir más en uno u otro según el Señor se lo conceda. Lógicamente, está escribiendo a un hombre muy iniciado en el espíritu, como era ya Borja. Conociendo sus preferencias por una vida contemplativa y penitente, no cabe duda de que Ignacio insiste en poner más de relieve el valor de los santísimos dones recibidos que el valor de obras hechas por uno mismo, aunque sean oración y penitencias de un hombre santo. Esos dones son "aquellos que no están en nuestra propia potestad para traerlos cuando queremos, mas que son puramente dados de quien da y puede todo bien, así como son [...]: intensidad de fe, de esperanza y de caridad, gozo y reposo espiritual, lágrimas, c. intensa, elevación de mente, impresiones y iluminaciones divinas, con todos los otros gustos y sentidos espirituales ordenados a los tales dones [...]" [Epp II, 236]. Suave y firme dirección espiritual para ayudar a Borja a pasar de lo puramente ascético al ámbito de lo místico. Quizá para quitarle temores propios de aquel tiempo sobre todo en España, le advierte Ignacio que todo ello debe ser vivido en humildad y "reverencia a nuestra santa madre Iglesia y gobernadores y doctores puestos

por ella. Cualquiera de todos estos santísimos dones se debe preferir a todos actos corpóreos, los cuales, tanto son buenos cuanto son ordenados para alcanzar los tales dones o parte de ellos" [*Epp* II, 236]. Es claro que estos dones o son c, o están íntimamente relacionados con ella. Estamos en una época posterior al *Diario espiritual*, en la que Ignacio vive un verdadero estado de c. interna, es decir, muy independiente de acontecimientos o momentos o motivos particulares.

3. *El discernimiento de las consolaciones*. La c. es el lenguaje de Dios. Pero para saber si es verdadera c, ha de ser sometida a un discernimiento espiritual. No es suficiente el sentirse alegre, sino que hay que aplicar las "reglas de discernimiento", para asegurarnos de que lo vivido es realmente c. verdadera, en el sentido arriba descrito. S. Ignacio dejó en los *Ejercicios* una verdadera pedagogía hacia la c. y su discernimiento.

3.1 *Los Ejercicios como pedagogía espiritual hacia la verdadera consolación*. En la descripción de la c, en [*Ej* 316] se reflejan los *Ejercicios* enteros como proceso de la pedagogía ignaciana hacia la consolación. Los *Ejercicios* tienden a hacer al ejercitante más sensible a la c, como impulso divino hacia una elección en concordancia con la obra creadora que Dios va llevando a cabo en él. Ponerse de acuerdo con el Creador para organizarse la vida es algo que produce gran consolación. Y al contrario: la c. verdadera induce a ponerse muy de acuerdo con el Creador y Señor respecto del futuro de la vida. Todo el proceso de los *Ejercicios* está programado para recibir mociones, y en principio mociones consolatorias. No es, pues, de extrañar que, al hablar de la c, y al intentar describirla, todo el proceso resuene.

La resonancia básica se produce con el PF y con la CAÁ. El PF es quizás el documento de todos los *Ejercicios* en que más sintonías pueden detectarse con la consolación. Creación como proceso creciente y c. (aumento) van en la misma línea. Es el recuerdo de la relación original y originante con Dios. Es la referencia al primer momento, el que está más en la base de la propia identidad: el hombre es criado. Él es punto "alfa" de nuestra vida, y estuvimos muy cerca de Dios en aquel momento. Por eso consuela cuando se nos actualiza en medio de la vida. La segunda manera de c. se vive en clave de amor traducido en "cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza". Es otra referencia explícita al PF. El servicio y la alabanza son las formas como se realiza y vive ya desde ahora nuestro último fin. Es como si la persona tuviera la experiencia de estar consiguiendo su último fin, no sólo como objeto de esperanza, sino día a día. En la tercera manera, las "cosas sobre la haz de la tierra" son ya "cosas celestiales", que, en contraposición con las primeras, no son ya solo un don recibido para ayuda, sino un don prometido, deseado y atractivo hacia el futuro. Llevan vinculada muy de cerca "la propia salud de su ánima", otra alusión explícita al "salvar su ánima" del PF. Cuando éste se encarna en un ser humano, y en él se hace vida, se está en situación de c. muy saludable. Uno queda orientado a su fin absoluto, y esto es lo que sentimos en la consolación. En resumen, la c. es la señal de que la creación, -y cada ser humano en ella- se encamina derechamente hacia su pleno desarrollo en su último fin que es la unión con Dios en una relación de amor definitiva. Es adonde nos lleva la CAÁ: el punto

"omega". Por eso la c. es, en definitiva, amor; por eso la c. está tan impedida en un mundo tan roto y falto de sentido trascendente como el actual; por eso necesitamos de la c. para casi todo en nuestra vida cristiana, sobre todo para la toma de decisiones, aunque sean pequeñas y ordinarias en la vida: saber la pedagogía de cómo Dios nos consuela y hacia dónde quiere llevarnos, a cada uno y a las diversas colectividades que formamos porque hay también una c. -y una desolación- colectiva.

Entre estos dos puntos límites, comencemos mejor lo que es c. a lo largo de las cuatro semanas de los *Ejercicios*. Los pasos previstos en esta pedagogía espiritual que nos facilita el hecho de ser consolados, son más o menos éstos: el dolor de los pecados, la conversión a Cristo, su llamada a la construcción del Reino y la respuesta rendida, el conocimiento interno de un Jesús que misteriosamente crece en el interior de la persona, la clarificación de Banderas y Binarios, la cumbre del amor a la que lleva Jesús como Maestro en Maneras de Humildad, y el misterio Pascual que nos identifica con Él para poder acceder al Padre. A lo largo de este itinerario, el ejercitante sentirá c., según la gracia de Dios, que tendrá una coherencia entre sí, en la medida en que él se va unificando y abriendo al amor.

3.2 *Las reglas para discernir las varias consolaciones que en la ánima se causan.* Aquí radica la suave pedagogía de Ignacio, ya desde las primeras Anotaciones, acerca de la consolación. Hay que ir paso a paso, día a día a lo largo de los Ejercicios, y "según la necesidad que sintiere en el que los recibe" [Ej 8]. Ignacio distingue dos clases de consolación. La *sin causa* [Ej 330] y la *con causa* [Ej 331]. La diferencia está

en las mediaciones. En la c. sin causa no hay mediaciones "objetables" por medio de las cuales venga la consolación. Por eso sólo puede ser de Dios (cf. artículo "Consolación sin causa"). En la c. con causa existen mediaciones, a través de las cuales Dios nos consuela, pero precisamente a causa de ellas, este tipo de c. puede esconder engaños. Habrá que discernir para no errar. Para S. Ignacio estas c. pueden ser verdaderas o falsas (cf. ejemplos vistos en la *Autobiografía*).

También existen ejemplos en la historia de cada persona. A veces las c. pueden contener impulsos divinos, con los cuales se mezclan sugerencias del mal espíritu, por lo que las matizaciones son importantes. En general las c. experimentadas al comienzo de la conversión, aunque están muy cargadas de afectos, pueden estar todavía muy referidas al propio sujeto, son más egocéntricas, y corren el peligro de endurecer al sujeto en sus pensamientos consolados y de atarlo en exceso al gusto que experimenta. Solo poco a poco, con el crecimiento en la vida espiritual van centrandose con mayor pureza en Dios, aunque no sean tan emotivas. Las c. nos van haciendo salir de nosotros mismos y nos van adentrando en la órbita divina, hasta reposar en Él, sin que eso signifique olvido de la realidad mundana. Se trata del proceso de purificación de las consolaciones: Dios las da, en la esperanza de que sean discernidas adecuadamente, y así le busquemos con mayor pureza.

Las Cartas ofrecen diversos ejemplos de este discernimiento. En una, escrita cuatro meses antes de su muerte, Ignacio ayuda a discernir c. al Dr. Alfonso Ramírez de Vergara, siempre dudoso entre entrar en la CJ, como parecía ver con clari-

dad, o quedarse fuera, empleando sus bienes en favor de los estudiantes de la CJ. En este último pensamiento Dios le consuela muy sensiblemente. La moción de entrar es una c. más puramente racional. Ignacio asienta dos principios: 1) "para seguir las cosas mejores y más perfectas, suficiente moción es la de la razón"; 2) El Espíritu Santo es quien enseña mejor que nadie dónde está la verdadera c. afectiva. Hay que esperar que Dios la dé "remunerando [...] la confianza que en su providencia se tiene, y la resignación de sí mismo entera y *abnegación de sus propias consolaciones* con mucho contentamiento y gusto, y tanto mayor abundancia de espiritual consolación cuanto menos se pretende [la espiritual c] y más puramente se busca su gloria y beneplácito". Hay una clara corrección de los sentimientos consolatorios de D. Alfonso: existe una c. racional, es decir, motivada en razones, y otras c. "de la voluntad" (aquí claramente en el sentido de c. afectiva, sentimental). No es necesario que ésta última se dé "para seguir las cosas mejores y más perfectas", pero es muy de desear, e Ignacio la desea para D. Alfonso. Sólo que a veces ella no precede a la determinación y ejecución de lo sugerido por la c. racional, sino que se da después, a modo de remuneración de Dios según queda dicho. Las c. más nítidas van vinculadas a la relación directa e integral entre Dios y la persona. No son tan de fiar las ligadas a planes más parciales que dejen a la persona la capacidad de decisión. Son "sus propias consolaciones" peligrosamente abiertas a la actitud más propia del segundo binario. Ignacio, sin decirlo, está queriendo ayudar a D. Alfonso a discernir si es él quien está yendo a Dios, o al contrario, está queriendo

que Dios venga a sus queridas fundaciones de colegios para los escolares de la Compañía. Lo primero produce c. verdadera (es la actitud del tercer binario de hombres [Ej 155]); lo segundo puede producir c. "*turbia*" que hay que abnegar.

Dos son los indicios que pueden llevar a descubrir los engaños. El primero y principal es el fin al que llevan: Dios consuela haciéndonos crecer en la totalidad del ser (cf. [Ej 331]), hacia la plenitud de la edad de Cristo, diríamos con Pablo, mientras que el mal espíritu tiende a destruir. La c. divina es pura en el comienzo, en el medio y en el fin. Si el "discurso de los pensamientos" acaba en algo malo, o distractivo o menos bueno en el plano objetivo, o en el terreno de la interioridad deja a la persona enflaquecida, inquieta, sin paz, sin la quietud del momento anterior, clara señal es del mal espíritu [Ej 333]. Hay que atender al fin, porque en el comienzo de su actividad el mal espíritu puede solaparse en los planes y sentimientos más devotos. Incluso puede entrar con motivo de la c. divina [Ej 332.336]. No es ahí advertido. Solo con el tiempo es posible percibir que arrastra consigo a la persona a base de consuelos recortados y engañosos.

El mal espíritu suele ser repetitivo en sus engaños con cada persona. Es posible descubrir su táctica para estar preparados en adelante [Ej 334], Cómo, cuándo y dónde comenzó el "desvío". No esperar un ataque de frente y llamativo, sino contar con el "poco a poco", lo no perceptible de cada momento. En esa inconsciencia del sujeto está su fuerza.

El segundo indicio para conocer engaños es algo que pertenece más finamente a la cualidad misma de la

consolación. Es una forma de producirse y de sentirse la c. que no es propia de Dios, sino que suena a imitación, a remedo, pero que deja un sabor sospechoso, que la experiencia espiritual continuada puede llegar a captar. Este tipo de c. engañosas suelen exagerarlo todo, llevarlo al extremo, tienen un "ruido" interior disonante. S. Ignacio lo describe preciosamente en la regla [Ej 335]. El mal espíritu deja ver su "cola serpentina" indisimulable [Ej 334]. Puede sugerir propósitos irrequietos, incluso con cierta sensatez humana. Es el modo de entrar, la tan repetida connaturalidad con la situación espiritual de la persona, lo que le descubrirá. Los espíritus entran "con estrépito, con sentidos, perceptiblemente" en personas que llevan una dirección opuesta a la suya en la vida. Por eso, en una persona que va "de bien en mejor subiendo", el mal espíritu no sabe producir ese toque dulce y suave que entra en el alma como el agua en la esponja, o como el dulce huésped del alma en su casa. Se hace presente de forma, llamativa, desproporcionada, fruto de una mala imitación, inquietante... Lo contrario sucederá en una persona que va decayendo en su vida espiritual. En ella el buen espíritu tendrá que entrar produciendo alerta, como gota de agua que intenta taladrar la piedra endurecida. Todo depende de la orientación general de la vida en una determinada época en la que nos encontremos.

Lógicamente esto se aprende despacio. En Primera Semana, de ordinario, habrá que cuidar la c. procurando sobre todo que no interfiera negativamente la desolación. Antes de alertarle con los posibles engaños, es bueno que el que recibe los Ejercicios goce, incluso un poco ingenuamente, de la c, aunque no sea tan perfecta. Cuando vaya aden-

trándose más en la Segunda Semana, y la desolación esté un poco más superada, vendrá el momento de conocer que hay c. más o menos limpias, incluso falsas o aparentes. El mal espíritu intentará apartar a través de ellas, y siempre bajo capa de bien, del camino que más nos conduce a cada uno hacia el Reino de Dios. Conocer estos engaños, que normalmente se presentan muy personalizados y con buenas razones espirituales, es importantísimo a la hora de comprometerte en la elección "de lo que más nos conduce".

Jesús CORELLA, SJ

/Alegría, Consolación sin causa precedente, Consolar (ministerio de), Discernimiento, Desolación, Elección, Encontrar a Dios, Engaño, Espíritus, Moción, Tristeza.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., "De la consolación espiritual", en *Ejercicios*, 617-624; BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de hoyóla*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; CALVERAS, J., *Ejercicios Espirituales, Directorio, y Documentos de S. Ignacio de hoyóla*, Balmes, Barcelona 1958; CÁTALA, T., "Cuando sentimos que es Dios quien nos mueve. Discernir la consolación", *Man* 75 (2003) 221-234; CORELLA, J., "La consolación en los Ejercicios de S. Ignacio [EE.316]", *Man* 71 (1999) 319-337; GARCÍA, J. A., "Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación de Dios", *Man* 75 (2003) 269-285; GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la 'consolación sin causa'*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 111-135; GUERRERO, J. A., "La práctica del discernimiento espiritual en la carta de Ignacio de Loyola a Teresa Rejadell del 18 de junio de 1536", *Man* 73 (2001) 187-210; IGLESIAS, L., "La consolación espiritual: una lectura desde la envidia", *Man* 75 (2003) 253-267; MENDIBOURE, B., "La tentation sous couleur de bien," *Christus* 49 (2002) 229-238; MURPHY, L., "Consolation", *The Way Sup* 27 (1976) 35-47; O'LEARY, B., "Consoler and Consolation" *The Way Sup*, 99 (2000) 61-69; ORLANDIS, R., "Índole y diversidad de consolaciones espirituales en Sta. Teresa y S. Ignacio", *Man* 9 (1933) 318-335; ID., "La consolación de índole ascética en S. Ignacio", *Man* 10 (1934)

15-31; PIKAZA, X., "Oficio de consolar del Resucitado, y las cuaresmas de sus seguidores", *SalTer* 86 (1998) 209; POULLIER, L., "Consolation", *DSp* II, Beauchesne, París 1953, 1617-1634; Ruiz PÉREZ, K J., "El placer en los Ejercicios espirituales ignacianos: algunas consideraciones", *Man* 75 (2003) 235-251.

CONSOLACIÓN SIN CAUSA PRECEDENTE

La expresión "consolación sin causa precedente" es original y extraña en los escritos de Ignacio. Aparece sólo una vez en la segunda regla de Segunda Semana de sus "Reglas de para en alguna manera sentir y conocer [...]" de los Ejercicios [*Ej* 330], pero no la encontramos en el resto de los escritos ignacianos, incluida la enorme documentación del epistolario. Ignacio evita esta formulación incluso en la carta a Teresa de Rejadell (18 de junio de 1536) [*Epp* I, 99-107] donde explica el fenómeno pero con otras palabras. Parece que se trata de un tecnicismo que Ignacio reserva para ese momento de los *Ejercicios*.

Si bien la expresión parece ser muy ignaciana, no así la experiencia, ya presente en otros autores.

1. Antecedentes.

1.1. *Diadoco de Fotice* (t 486?). En su obra *Cien Capítulos gnósticos* leemos: "Si por un movimiento inequívoco y sin imaginaciones, el alma se inflama arrastrada por el amor de Dios [...] no pensando entonces absolutamente en nada más que en esto, hacia lo cual es movida, hay que reconocer que es la acción del Espíritu Santo"; y más adelante: "El otro [amor, que viene del Espíritu Santo] hace arder al alma con un tal amor de Dios, que todas las partes del alma son unidas inefa-

blemente a la dulzura del deseo divino en una disposición de una simplicidad absoluta" (caps. 33 y 34, en *Obras Completas*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 94-95).

1.2. *San Bernardo* (f 1153) "Pero sí debéis saber que ningún espíritu creado puede acercarse inmediatamente al nuestro [...] ningún ángel ni ánima alguna [...] Reservemos, por tanto, esta prerrogativa al Espíritu Supremo e ilimitado, el único que educa al ángel e instruye al hombre, sin necesidad de recurrir a nuestro oído para que le escuchemos, ni a su boca para hablarnos. Se infunde por sí mismo y por sí mismo se da a conocer"; y más adelante, estableciendo la misma diferencia entre la potestad del ángel y la del Espíritu que hace Ignacio al comienzo de las reglas 1ª [*Ej* 329] y 2ª [*Ej* 330] de Segunda Semana declara: "porque el ángel está dentro de nosotros sugiriéndonos el bien, no haciéndolo [...] Por el contrario, Dios está dentro de nosotros, de tal modo que afecta al alma, le infunde el bien, o, mejor, él mismo se difunde en ella y la hace partícipe de sí mismo" ("Sobre la Consideración", *Obras Completas*, II, 203).

1.3. *Santo Tomás* (f 1274). En la *Suma* se pregunta: "¿Mueve a la voluntad Dios solo como principio externo?" y responde: "Ja causa de la voluntad sólo puede ser Dios, y esto es claro por dos razones. La primera porque la voluntad es una potencia de un alma racional, que sólo es causada por Dios mediante creación. La segunda porque la voluntad está ordenada al bien universal. Por eso ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, sólo Dios mismo, que es el bien universal" (I-II, q. 9, a, 6; y también: "Por lo tanto, Sólo Dios puede mover la voluntad como agente [*per modus agentis*] [...] Sólo es de Dios [...] él sólo puede

inclinan nuestra voluntad hacia algo" (*Contra Gentiles*, III, 88).

1.4. *Dionisio Cartujano* (t 1471). Retoma en parte la doctrina y el lenguaje del Aquinate: "Es propio de Dios actuar en la voluntad afectiva superior [...] en lo más profundo de la voluntad [*apicem voluntatis*"]; (*De Discretione Spirituum*, 273D, *Opera Omnia*, vol, 40, 261-319); "ninguna causa creada puede, pues, actuar en la voluntad, si no es por vía de la persuasión" (*DDS* 300C); "Solamente es de Dios inclinar la voluntad hacia algo" "porque propio es de Dios actuar inmediatamente en la voluntad creada y encenderla para lo que sea, según su complacencia" (*DDS*, 300D y A; 301A).

2.5. *García Jiménez de Ckneros* (f 1510). Ignacio entró en contacto con este autor durante su etapa en Manresa (marzo 1522-enero 1523), donde pudo leer el *Compendio breve* de su *Exercitatorio*. El capítulo 28 lleva por título: "Como nuestro pensamiento se levanta en Dios por vivo y ardiente amor, sin algún conocimiento del entendimiento ni de otra cosa alguna"; "la mente se levanta en Dios sin ninguna obra del entendimiento ni de ninguna otra cosa y se ayunta con él [...] tal ayuntamiento y sentimiento es obra de solo Dios [...] sin ejercicio de nuestro entendimiento [...] sintiéndolo [a su Creador y Señor] sin semejanza alguna de cosa corporal y entendiéndolo inexplicablemente, de forma que contra la manera natural antes es amado que entendido [...] porque aquí solamente obra nuestro Señor Dios por sí mismo" (*Exercitatorio de la vida espiritual*, Montserrat 1965, 256, 258).

2. Reflexión Teológica.

2.1. *Importancia*. Esta regla que recoge la experiencia de la c. es re-

conocida como una pieza clave dentro del sistema espiritual de Ignacio de Loyola y de sus escritos sobre discernimiento. Para L. Bakker (1995, 137) son la "segunda y octava reglas sobre la consolación sin causa precedente [...] las únicas del segundo grupo, las que constituyen el núcleo de las reglas de discreción de espíritus". Para H. D. Egan (1976, 31) "un estudio de la c. ofrece una excelente introducción al horizonte místico ignaciano. La c. no sólo constituye la base del discernimiento ignaciano, sino que también domina totalmente su perspectiva". Para J. Gouvernaire (1980,11) la regla de la c. "es capital porque nos permite recibir con seguridad las indicaciones dadas por Dios sin intermediario". Para K. Rahner (1963, 140) se trata del "primer principio de la lógica sobrenatural", mientras que para S. Arzubialde (1991, 718) la c. es "la evidencia primigenia de la vida espiritual".

2.2. *El texto*: [*Ej* 316.330.336]. La definición la recoge el párrafo citado: "Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente, porque propio es del Criador entrar, salir hacer moción en ella trayéndola toda en amor de su divina Majestad" y explica después qué quiere decir "sin causa": "Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga a la ánima la tal consolación mediante sus actos de entendimiento o voluntad" [*Ej* 330]. A diferencia de otras experiencias de consolación que pueden tener su causa en los ángeles, como mediadores [*Ej* 329], para Ignacio se trata de un tipo peculiar de comunicarse Dios, y "sólo Dios", con el ser humano (Criador con la criatura) de modo in-mediato, esto es, no mediado, sin que preceda nada mensura-

ble como causa al estado de consolación que se experimenta. El empeño de Ignacio por hacer constar este vacío mediático se condensa en el adjetivo *precedente*, que otorga a la causa un valor histórico y temporal alejándola de otro posible intencional. La ausencia de causa se refiere al objeto que pudiera mediar para provocar la consolación y por tanto, algo perceptible como precedente en el tiempo a la consolación. El que sea "sin causa precedente" aleja pues el sentido de Ja expresión de otras posibles interpretaciones como "sin razón" o "sin motivo", equivalentes a "porque Dios quiere" o "porque sí" tan frecuente como erróneamente interpretado. Esta consolación está causada (verbo no adjetivo), en la fuente de la libertad de Dios para con el ser humano y por eso es pura gratuidad. Dios expresa su libertad en tanto que *Criador* con la potestad exclusiva de "entrar, salir y hacer moción trayéndola toda en amor". Lo propio del *Criador* es relacionarse así con la criatura, dando consolación y en tal estado la persona alcanza su máximo de ser, sintiéndose criatura. Ahora bien, esta libertad de Dios no tiene que ser entendida como un apetecer aleatorio, sino en consonancia y armonía con una disposición fundamental del sujeto que recibe la experiencia. Por ser atribuible a Dios y solo Dios la experiencia sólo puede ser cierta, no cabe posibilidad de engaño.

¿En qué consiste esta experiencia? Ignacio la describe en [Ej 316] cuando ofrece la primera definición de consolación: "Llamo consolación cuando en la ánima se causa alguna moción interior con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su *Criador* y Señor y, conseqüenter, cuando ninguna cosa criada puede amar en sí sino en el *Criador* de todas ellas". Son varios los puntos que

en esta definición se refieren a la consolación sin causa precedente. 1. *Ausencia de causa*: no debemos confundir la forma verbal en forma impersonal (3ª persona del singular) que aparece "se causa" con el sustantivo "causa" al que alude en la definición de la consolación sin causa precedente. En esta definición de la primera parte del [316.1] no hay mediación, sencillamente la consolación se da, y, por la imagen que ofrece Ignacio, de manera inmediata: "viene a inflamarse". 2 consiste en la experiencia del ser más propio de Dios, que es el *amor*, tal y como aparece en la regla de la c: "trayéndola toda en amor". 3 Dios aparece como *Criador*, tal y como aparece también en la definición de la c. ("es propio del *Criador* [...]"). 4 Ignacio califica esta moción de "moción interior", tal y como la denominará en la carta a Teresa de Rejadell que comentaremos más adelante.

Directamente vinculada con esta regla de la c. está la regla octava de segunda semana [Ej 336] en la que Ignacio previene acerca de los pensamientos que puedan venir una vez pasada la experiencia, el "tiempo siguiente", cuando todavía la ánima queda "caliente y favorecida con el calor y reliquias" de la consolación. Es un tiempo en el que se deben mucho "examinar y discernir los propósitos y pareceres que no son dados inmediatamente de Dios nuestro Señor" que pueden ser causados ya por "mi propia libertad y querer, ya por el buen o el mal espíritu".

2.3. *La carta a Teresa Rejadell* (Venecia, 18 de junio 1536; *Epp* 1,99-107). Los estudios sobre la c. dan por aceptado que Ignacio trata este tema en esta carta (Rahner 1963,162; Baker 1995, 33-58; Egan 1976, 46-51; García de Castro 2001, 147-150). Dicho documento habla de "consolación interior" y "consolación divi-

na"; experiencia que "trae todo amor del Señor"; "abriendo nuestra ánima hablando dentro de ella", "sin ruido alguno de voces", "alzándola toda a su divino amor", que reflejan un claro paralelismo con el párrafo [Ej 330] de los *Ejercicios Espirituales*. En estas formulaciones puede subyacer una influencia de la *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis: "Cómo la verdad habla dentro del alma sin sonido de palabras", "mas callando Tú, no encienden el corazón" y, más adelante, en boca de Jesús: "Yo enseño sin ruido de palabras" (*Imitación*, III, cap. 2 y 43). En la carta, Ignacio previene a Teresa acerca del segundo tiempo, el que sigue a la consolación, donde "es menester más advertencia que en todas las otras cosas", porque "después de la tal consolación o espiración, como el ánima queda gozosa, allégase el enemigo todo debajo de alegría y de buen color, para hacernos añadir lo que hemos sentido de Dios N. S., para hacernos desordenar y en todo desconcertar".

Es interesante comprobar la ausencia del comentario de la c. en los *Directorios de Ejercicios*. Al plantear, por ejemplo, el tema de la elección los autores pasan directamente al comentario del segundo tiempo de elección, por discernimiento de consolaciones o desolaciones [Ej 176] o al tercero, en tiempo tranquilo [Ej 177], pero sin hacer mención del primero, el que, en principio, podría guardar cierta relación con la Consolación sin causa precedente. El *Directorio* de Polanco es ilustrativo: "y declarando brevemente el primero [tiempo de elección] pasará al 2º, a saber, que se averigüe la voluntad de Dios acerca de-lo que debe deliberar, por la experiencia de consolaciones y desolaciones" (D20,161).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ *Consolación, Discernimiento, Elección, Ejercicios, Espíritus, Experiencia de Dios, Sentir*.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 707-719; BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; EGAN, H. D. *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, IJS, St. Louis 1976, 31-65; GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios Emergente. Sobre la consolación sin causa precedente*, M-ST, Bilbao-Santander, 2001; ID., "Dios, dador y don: la consolación sin causa precedente", *Man* 75 (2003) 37-50; GIL, D., *La consolación sin causa precedente. Estudio hermenéutico-teológico sobre los nn. 330 y 336 de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, PUG, Roma 1971; ID., "Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa", *Man* 41 (1969) 39-64; ID., "Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa" (II), *Man* 41 (1969) 121-140; GOUVERNAIN, J., *Quand Dieu entre a l'improviste. L'énigme ignatienne de la "consolation sans cause"*, DDB, Paris 1980; MENDIBOURE, B. "La consolation sans cause precedente", *Christus* 33 (1986) 71-384; RAHNER, K., "La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola", en *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, 93-181; SAMPAIO, A., *Los tiempos de elección en los Directorios de Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2004, 265-287; TONER, J., *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, IJS, Saint Louis 1982, 291-313.

CONSOLAR (MINISTERIO de)

1. *Introducción.* El influjo del Romanticismo puede dificultar nuestra comprensión de esta voz. Así, por ejemplo, se ha dicho que la mejor filosofía sería falsa si no pretendiese consolar al hombre de sus lamentaciones (H. D. Thoreau, *Winter Memories* 1.1-8), que c. es el ministerio de los poetas, "quienes [...] sustentan el pensamiento con ideas y la imaginación con imágenes capaces para sacar a los hombres de este mundo de maíz y dinero, y consolarlos por la escasez de cada día" (R. W. Emerson, "The Mystic",

Representative men 1850, IIL1). Para el romanticismo y el existencialismo, la muerte y su ruptura son el desconsuelo principal del hombre y, en su medida, también lo son la mayor o menor amenaza que la muerte representa; es decir: la enfermedad, el envejecimiento y el hambre, la pobreza o la condición humilde. Secundariamente, también corresponde c. por la pérdida o el alejamiento del amigo o persona querida. La visión romántica del siglo XIX nos impide alcanzar directamente la comprensión teológica que Ignacio, Francisco Javier y los primeros compañeros tuvieron del ministerio de c. en el siglo XVI. Por eso, procederemos aclarando el verbo c. acercándonos brevemente al lenguaje que heredó Ignacio.

El uso castellano y las Escrituras nos introducen a esta voz. La voz "consolar" está relacionada con la voz "consolación" pero es diferente de ella. Ambas proceden del sustantivo latino *solacium* (consuelo), cuyo verbo *solari* ha vertido el significado en "consolar, reconfortar, aliviar". El verbo c. aparece ya en el *Cantar del mió Cid* (cf. Rufino J. Cuervo, *Diccionario de Construcción y Régimen de la lengua castellana*, vols. 1 y 2, París 1886-93. II, 421-423). En el siglo XVI, Juan de Valdes señala en el *Diálogo de la lengua* que el significado de "placer o regocijo" había quedado anticuado; E. A. de Nebrija confirma la consolidación del significado "consolación con obra". Finalmente, el *TLC* de Sebastián de Covarrubias afirma que "consolar al pobre es hacerle limosna, la cual, a veces, por esta causa se llama consolación" (*TLC*, sv. "consolar").

2. *Fundamento bíblico*. Tanto para el AT como para el NT, c. es una acción característica de la misericordia de Dios (cf. *Dives in miseri-*

cordia 1). Su misericordia queda simbolizada por el consuelo en el duelo o en la tribulación (cf. *Is* 61, 2; *2Cor* 1, 4). Dios, además, mueve a sus elegidos a que consuelen a su vez ("Consolad! ¡Consolad a mi Pueblo!" *Is* 40, 1). Por eso, a la pregunta que el humilde se hace sobre quién le consolará y cuándo (*Is* 51, 13; *Sal* 119, 82), la fe cristiana responde ahora con la esperanza vuelta al Padre misericordioso, en el Espíritu Santo que ha sido entregado por el Hijo en la cruz: "Bendito sea el Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo [...] el cual nos consuela en todas nuestras tribulaciones" (*2Cor* 1, 3-4; cf. *Is* 51, 12; 66, 13). Consuela el Padre enviando al Hijo (cf. *Le* 4, 14-19) y, por su muerte y resurrección, también el Espíritu Santo que prolongará el ministerio consolador del Hijo (cf. *Jn* 14,16.26; 15, 26; 16, 7).

Antes de seguir adelante, conviene recapitular lo ya dicho añadiendo que c. es una acción divina: la consolación no se obtiene, se recibe. La acción consoladora del resucitado, sin embargo, es expansiva, tiende a difundirse; no se detiene en los discípulos sino que, convirtiéndolos en apóstoles, les urge a comunicar su consuelo con otros (Emaus, *Le* 24, 13-33). Así, la experiencia de haber sido consolados será comunicada especialmente por apóstoles como Judas, Silas y Pablo (cf. *Hch* 15, 32; 16, 40). Ellos encontrarán, precisamente en la tribulación, la abundancia del consuelo (*2Cor* 7, 4). De los tres, Pablo es el canon para entender el ministerio de c. después de Jesús (cf. *YTes* 2, 11).

3. *Consolar, ministerio ignaciano*.

3.1. *Los primeros testimonios*. El pasaje de los discípulos de Emaús y la acción apostólica de Pablo nos

adentran en la experiencia espiritual ignaciana. La espiritualidad ignaciana piensa el ministerio de c. como apostolado sacramental, de la palabra, abierto, como figura en la *Fórmula* y como acompañamiento (aprendido en *Ejercicios*). Pretendidamente o no, el encuentro de Emaús aparece como el esquema que Nadal utilizó para explicar los ministerios de consolación de los jesuitas (*MNad* V, 524-574). El modelo apostólico paulino, lo encarna Francisco Javier. El *Chronicon* de J. A. de Polanco muestra que las cartas de Javier se hacían más eco de la consolación, sea como experiencia sea ministerio, que las cartas de ningún otro compañero (cf. *Chron* I, 88, 126, 146, 166, 200-207, 452, etc.). La primitiva CJ practicó el ministerio como había sido tradicional entendido: consolaba por la muerte, la enfermedad, la ansiedad. También practicó un ministerio de c. nuevo, más espiritual, que derivaba del ministerio de acompañar en *Ejercicios*. En los *Ejercicios* encontramos el uso específico del término y el comienzo incipiente de la espiritualidad consoladora que desde ellos se desarrolla. Ignacio pide al ejercitante "mirar el oficio de consolar" que caracteriza la presencia gloriosa del resucitado, durante la Cuarta Semana. Para ello, le invita a considerar cómo los amigos se consuelan unos a otros [*Ej* 224]. Con excepción de unas pocas referencias, sin embargo, Ignacio habla más de la consolación y no amplifica su comprensión de consolar. El verbo c. ocurre tantas veces en los *Ejercicios* como en las *Constituciones*, el *Diario* o la *Autobiografía* juntos (ocho veces). Por todo lo anterior, remitimos a la voz *consolación* y decidimos recurrir a una fuente alternativa.

El *Chronicon* refleja no ya la doctrina, sino la práctica que la pri-

mera CJ hizo de este ministerio. Comparativamente, Francisco Javier fue quien más netamente pensó su apostolado en categorías de consolación. Sus cartas nos enseñan mucho sobre como comprendió esta acción apostólica (usa 30 veces el verbo y 45 el participio) que los *Ejercicios*. Javier practicó este ministerio como una de las siete Obras Espirituales de Misericordia (*MXav* 1,113): a) Enseñar a los simples sin doctrina, b) dar buen consejo, c) castigar a quien necesita del castigo, d) *consolar* a los tristes, e) perdonar a quien ha errado, f) sufrir las injurias, g) rogar a Dios por los vivos y por los difuntos.

3.2. *Consolar y experiencia*. La experiencia de ser consolado, una vez recibida, tiende a ser compartida con otros. Solo en parte, sin embargo, puede comunicarse. Se manifiesta en la esperanza, la fe y la caridad, en la iluminación del entendimiento y, especialmente, en la alegría y en el "esfuerzo espiritual" para proseguir en el servicio de Dios (cf. [*Epp* I, 104; *Au* 79]; Arzobialde 1991, 624-625). El ministerio de c. requiere la virtud teologal de la esperanza. Javier lo ejemplifica como ninguno: "nunca me acuerdo haber tenido tantas y tan continuas consolaciones espirituales, como en estas islas, con tan poco sentimiento de trabajos corporales; andar continuamente en islas, cercadas de enemigos, y pobladas de amigos no muy fijos, y en tierras que de todos remedios para las enfermedades corporales carecen [...]. Mejor es llamarlas islas de esperar en Dios" (*MXav* I, 380). La esperanza hace que Javier halle "placer y consolación en tanta tribulación" (*Ibid.*, 394). Jayo, por ejemplo, dice sentir también que Cristo plenifica a su apóstol con la consolación durante la persecución (*Chron* I, 100). Es,

por tanto, una esperanza fundamentada, donde las consolaciones son mayores que el temor a la muerte. Siguiendo el ejemplo de S. Pablo, el ministro del c. vive las tribulaciones como ocasión para reavivar la gratitud y renovar su oblación y deseo de un mayor servicio de Dios.

3.3. *Consolar en el horizonte de la consolación eterna.* El ministerio de c. está íntimamente asociado con la muerte propia y de los demás. Ante la muerte, uno prueba su fe. Ni Raquel en el AT, ni María en el NT pueden ser consoladas sino por Dios (*Jer* 31,15; *Jn* 11,31). Teológicamente, el ministerio de c. está cargado de significado escatológico-salvífico. En último término, la Consolación es el efecto que el horizonte de la *visto Del* abre ante el hombre. Francisco Javier afirma: "Es tanta pena vivir sin veros, después que tanto os comunicáis interiormente a las criaturas" (*MXav* I, 7). T. M. Lucas ha reconocido el poder consolador y fortificador que, consecuentemente, poseen las imágenes en la fe católica y ha iniciado el estudio de cómo los jesuitas apoyaron esta "visión" (Lucas 2003, 3-16; cf. [*Au* 10]). Por antonomasia, c. es el ministerio del Hijo de Dios, que ve constantemente al Padre. Para consolar a los allegados de algún difunto, Ignacio escribe en varias ocasiones [*Epp* I, 71-73.274; III, 13-15.219-220, etc.]. Javier refiere cómo los cristianos en la ciudad de Milinde eran enterrados entre los moros y las pequeñas cruces de aquellos cementerios testimoniaban silenciosamente la resurrección: "Junto con esta ciudad hicieron los portugueses una cruz grande de piedra, dorada, muy hermosa. En verla, Dios nuestro Señor sabe cuánta consolación recibimos, conociendo cuan grande es la vir-

tud de la cruz, viéndola así sola y con tanta Vitoria entre tanta morería" (*MXav* I, 122). Sobre las pequeñas cruces, aquella gran cruz donde ya no está el crucificado simbolizaba la esperanza de Francisco Javier y le daba fuerzas renovadas para su misión. Consistente con esta mirada fija sobre el horizonte de la consolación del más allá, Francisco Javier se acuerda de P. Fabro y los difuntos de la Compañía que ya "reinan en el cielo", con el resucitado en el Reino de Dios (*MXav* I, 394; comparar con *Ibid.* I, 470-473; II, 160).

3.4. *Consolar y caridad.* A la luz de la fe escatológica y la esperanza en que todos somos llamados a la Consolación del espíritu, se comprende mejor la dimensión caritativa del c. como ministerio apostólico. Lo expresa la *Fórmula del Instituto*. Comienza afirmando que la CJ nació para un apostolado "por medio de predicaciones públicas, lecciones, y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales y de la educación en el cristianismo de los niños e ignorantes", y concluye: "y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos" ([F50 3] en *MCo* I, 376). Nadal nos ha dejado un comentario a este pasaje: estos ministerios "no deben ser orientados a obtener el solo fruto necesario, sino que debemos esforzarnos de tal manera que primero busquemos lo que es necesario para la salvación de las almas, y que sin embargo no quedemos contentos sino pretendiendo [además] la perfección y consolación de las almas" (*MNad* V, 862). El viejo texto de F39 incluía, además, un fragmento que luego quedó suprimido. Aquel fragmento nos ayuda ahora a conocer la inspiración de

este ministerio: "según nuestra vocación, tenemos que estar frecuentemente ocupados, aparte de otros oficios indispensables, en consolar a los enfermos de cuerpo y alma durante gran parte del día e incluso de la noche" ([F39 6] en *MCo* 1,16).

3.5. *Consolar ¿a quién?* Los primeros jesuitas solían emplearse a fondo en los hospitales y en las cárceles. En estos lugares, c. significaba predicar y confesar frecuentemente a los incurables, no fuera que la muerte los sorprendiera. Así actuaron Laínez en el hospital de Santiago en Nápoles y C. Helmio y A. Galvanello en Venecia (cf. *Chron* II, 168.212). En las cárceles, el ministerio consistía en redimir con limosnas a los presos por endeudamiento. Muchos enfermaban y hasta morían por las malas condiciones de las prisiones. Lamentablemente, algunos jesuitas como el belga H. Julián fallecieron en el servicio a estas poblaciones desconsoladas (cf. *Chron* II, 37, 231).

3.6. *Consolar sacerdotalmente.* La F39 concebía una CJ que se ocupaba del ministerio de c. el cuerpo (de los enfermos) y el ministerio de c. el ánima (sacramentos). En analogía con el ministerio del Hijo de Dios, bautizar a los no cristianos y especialmente a los niños, y confesar y dar la comunión a los ya bautizados, funcionaban como viático hasta la Consolación eterna (cf. [*Au* 79.83.95]). Si bien los jesuitas no fueron los primeros en concebir la trascendencia de c., sí fueron los primeros en querer proporcionarla mediante la confesión (Maryks 2004, 227). En consonancia con el carisma expresado mediante la *Formula*, los jesuitas practicaron sus ministerios espirituales como ministerios para c. de amenazas características de aquel siglo. Amenazas de muerte fulminante como la pes-

te (Lynn 1996, 177) o las calamidades. Silvestre Landino, por ejemplo, se sirvió de los sacramentos de la reconciliación y la eucaristía para c. a la población de Magrato, afligida por la terrible tempestad que había dejado sin árboles ni viñas la comarca en 1546, una catástrofe que acarrearía hasta cuatro años de grandes privaciones (*Chron* I, 233).

3.7. *Consolados en la tribulación.* En efecto, la tensión en que el cristiano vive no es indiferente a la intensidad de la consolación. Javier reconoce consolado que él sigue llegando ileso "cuando de cuatro navios los dos se salvan" y, por ello, alcanzar puerto es un gran logro (*MXav* II, 12). Ante el hecho de la muerte de los próximos, Javier vive su propia vida como un don cada vez que Dios le saca de un nuevo peligro. Cada vez, muestra su gratitud y confianza con el esfuerzo recrecido por servir a Dios. Diríamos que renueva la oblación de sus votos y no esconde su vida ante la inminencia de una muerte entre gentiles.

3.8. *Palabras consoladoras.* Al c. vicario propio de los sacramentos se debe añadir el c. por la palabra, sea "por presencia", o "por carta". Sólo el regreso del amigo consuela por la pérdida de su presencia. Javier visita a sus compañeros despidiéndolos y consolándolos antes de partir al Japón (*Chron* I, 452). La palabra y (presencia) consoladora contribuye a sostener a quien la escucha y le anima a perseverar hasta que llegue la consolación. Esta promesa de consolación puede convertirse ella misma en ministerio, como sucede con quien da los Ejercicios.

3.8.1. Polanco registró cómo *las predicaciones* de A. Araoz, R Fabro, D. Laínez, respectivamente, conso-

laron a Reyes y príncipes en Portugal y Castilla, a damas nobles en Colonia, y a unos cinco mil oyentes en la catedral de Florencia (*Chron I*, 139.138. 228). La actividad incesante de Laínez en Gobbio y Florencia durante el adviento y Navidad en 1547 ejemplifica el ministerio por la palabra. Predicaba los domingos y festivos y junto con su compañero, J. Otello, encontraba personal consolación en ello. Delante de grandes multitudes, en cambio, aclaraba los casos de moral dudosos y consolaba las conciencias atormentadas. Sus palabras producían lágrimas de consolación. Hasta la soldadesca española asentada en aquella ciudad le escuchaba y acudían luego a confesarse en el día de la Concepción de María. Finalmente, Laínez y Otello escuchaban las confesiones de los enfermos, que los llamaban para ser consolados de este modo (*Chron I*, 227-229). También C. Jayo se prodigó entre los enfermos, en sus domicilios y en los hospitales de Faenza en 1541. Allí llegaría P. Bróet cinco años después para también oír las confesiones de los enfermos y consolarlos, armándolos de paciencia y logrando, de paso, que el personal mostrase más solicitud y caridad con ellos (*Chron I*, 151-152). Jayo reconocerá en el hospital de Sta. Ana (Ferrara) que vivía con más gozo entre el hedor y la miseria de los enfermos que en el mejor perfume de la corte (*Chron I*, 226). Los padres enviados a Trento, otro ejemplo de los primeros años, recogían limosnas de los legados, prelados y oradores para distribuir las entre los pobres a quienes, reuniéndoles, les predicaban a continuación con comprensible consolación de los oyentes. En aquel contexto, el obispo de Clermont identificó c. con la acción reformadora que quería para la Iglesia. Esperando que los jesuitas

le ayudaran a ello, solicitó de ellos dos colegios (*Chron I*, 183).

3.8.2. *Conversaciones.* También pertenecen al ministerio de la palabra las conversaciones. Jayo debía de ser muy bueno en este modo más íntimo de consolar (*Chron I*, 92.226). Con su conversación, P. Fabro y F. Estrada llegaron a ganar nueve estudiantes de la universidad de Lovaina para la Compañía. Habiéndose corrido el rumor de que Fabro marchaba para Portugal, decidieron seguirle en 1544 (*Chron I*, 136-137). Cuando Ignacio se acercó al Papa para pedir, "si a Su Santidad parecía" conveniente, la gracia del jubileo de 1550 para sus compañeros dispersos por los cuatro continentes y para los cristianos a quienes servían, Julio III accedió con gusto. Cuando a continuación Ignacio añadió lo que la CJ hacía en tales partes para la gloria de Dios y bien de las almas, el Papa no pudo contener las lágrimas, movido por la consolación que le producía (*Chron II*, 50).

Los Ejercicios fueron un medio característico para c. las ánimas. De ellos se trata más en extenso en la voz *consolación*. Baste aquí recordar algún ejemplo de ello como Francisco de Borja y el obispo de Eichstadt, que reconoció haber encontrado la mayor consolación espiritual durante los mismos. Los Ejercicios también consolaron a otras personas como el procurador de Ferrara, quien después de haberlos hecho encontró gran consolación y decidió entrar en la Cartuja (*Chron I*, 185.132-133; II, 191).

3.8.3. *Palabra escrita.* Además de la palabra y la presencia que la hace eficaz, también la palabra escrita puede consolar. En un caso único, Borja experimenta una gran consolación al recibir la sola firma

de Ignacio en una carta en blanco. Siendo Borja en 1547 todavía desconocedor de la Compañía, comprende así la absoluta confianza que Ignacio ponía en él. Aquella firma le daba plenos poderes para tratar la concesión para la CJ de colegios en Zaragoza y Sevilla (*Chron* I, 249). Un caso diferente: Javier repetidamente escribe su deseo de ver a sus compañeros jesuítas; y ante la imposibilidad de verlos, se consuela con las cartas que éstos le envían y que guardará junto al pecho; "pues no tenemos mayor consolación", hasta el día de la gran Consolación, se entiende (*MXav* I, 280). Javier se despide de su compañero Manshila: "Dios nuestro Señor os dé tanta consolación en esta vida, y en la otra cuanta para mí deseo" (*MXav* I, 192.196). Sus lágrimas, como las de Ignacio, testimonian del carácter ambiguo de la consolación que no es definitiva (cf. [*Au* 98]; McClure 1991, 41).

Espiritualidad: vivir consolados, vivir atentos. De los Ejercicios se desarrolla una espiritualidad atenta tanto a la necesidad personal de ser consolado como a esta misma necesidad en tantos desconsolados. Muchos creen vivir "consolados" pero no conocen la verdadera consolación (cf. *Le* 6,24). Si no, no permanecerían tan pasivos. Una vida descansada no es síntoma de la verdadera consolación. Lo es, en cambio, el coraje para tomar trabajos "por amor y servicio de Dios" (*MXav* I, 166-167). En el fundamento de esta espiritualidad está la motivación que los Ejercicios ofrecen; el deseo de c. otros nace del amor a Dios: "Tomados estos trabajos por quien se deberían tomar, son grandes refrigerios y materia para muchas consolaciones" (*MXav* I, 127-128). Los jesuítas se convierten en "medios" para consolar a los mo-

radores de la ciudad en contra del mal espíritu, bajo la bandera de Cristo (cf. [*Ej* 145-146]).

3.9. *Compañeros del consolador.* Curiosamente, los ministerios de c. por servir a Dios reportan la consolación del ministro. Tal es su jornal. Por un lado, el ministro de c. se siente inadecuado para la misión. Por el otro, Ignacio le invita a encontrar a Dios laborando donde él no llega (cf. [*Ej* 236; *Co* 288]). Lo que siente que se le pide es, ante todo, fe y esperanza: "En la otra vida seremos compañeros en las consolaciones, si aquí lo somos en las penas" (cf. 2Cor 1, 7; [*Ej* 95]; *MXav* I, 71). Conocer los frutos contribuiría a esta consolación tan necesaria y humana. Pero Javier afirma, "el fruto que se hace, Dios lo sabe, pues él lo hace todo" (*MXav* I, 92). Por eso y consistente con la oración del Examen, Javier exhorta a comprender, al menos, el valor enorme de los pocos y pequeños frutos apostólicos: "mirad que más fruto hacéis de lo que pensáis" (*MXav* I, 466; cf. II, 194). También advierte contra el riesgo que es la *desconsolación* (expresión característica de Javier que contrasta con el uso esperable, "desolación", y refleja una apropiación personal de los *Ejercicios*). "Desconsolarse" es la respuesta del pusilánime a la acción del demonio (cf. [*Ej* 325]). Dios lo permite en quienes dejan de confiar en su Creador, inquietándolos, dándoles a entender que no se hace fruto y que se pierde el tiempo. "Consolaos haciendo lo que podáis", aconseja Javier (*MXav* I, 203).

4. *Conclusión.* Complementaria con la voz "consolación", el verbo c. nos asoma a una dimensión experiencial del apostolado ignaciano. Junto con los datos del texto de los *Ejercicios* o la correspondencia ignaciana, más doctri-

nales, las cartas de Francisco Javier y el *Chronicon* nos ofrecen una visión de cómo los primeros compañeros reaccionaron con gratitud y disponibilidad a la consolación recibida. Cuando el lector reflexiona sobre la mayoría de los ejemplos citados más arriba, tomados en su mayoría de las primeras trescientas páginas del primer volumen del *Chronicon*, comprende la trascendencia que la correspondencia de la naciente CJ concedió al c. las ánimas dentro de la vocación a servir las.

Las palabras que cierran estas columnas son de Javier. Su celo es elocuente; ante la difícil realidad de la India, enciende a los estudiantes de "París a que se dispongan" para conocer y sentir dentro en sus ánimas la voluntad divina, conformándose más con ella que con sus propias afecciones, diciendo: Señor, aquí estoy, ¿qué quieres que yo haga? Envíame adonde quieras; y si conviene, aun a los indios, ¡Cuánto más consolados vivirían, y con gran esperanza de la misericordia divina a la hora de la muerte" (*MXav* 1,166-167).

José Carlos COUPEAU, SJ

/* *Consolación, Encarnación, Gracia, Hospitales, Ministerios, Ministerios de la Palabra, Misión.*

Bibl.: LUCAS, T. M., "Virtual Vessels, Mystical Signs: Contemplating Mary's Images in the Jesuit Tradition" *SSJ* 35/5 (2003) 1-46; MARTIN, A. L., *Plague? Jesuit Accounts of Epidemic Disease in the 16th Century, Sixteenth Century Studies, XXVIII*, Sixteenth Century Journal Publishers, Kirksville, MO 1996; MARYKS, R. A., "La *Consolatio* nel ministero della confessione dei primi gesuiti," en *gesuiti e la Ratio Studiorum* (HINZ, M./ RIGHI, R./ ZARDIN, D. eds.), Bulzoni, Roma 2004, 211-227; MCCLURE, G. W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1991.

CONSTITUCIONES

I. Introducción. Reconocidamente las c. autorizadas por Ignacio de Loyola ostentan un lugar central en el cuerpo legislativo de la CJ, pero ¿ocupan también un lugar propio en la espiritualidad ignaciana?, ¿cómo describirlo? Evitando caer tanto en el historicismo como en el espritualismo, esta voz responde a estas preguntas afirmativamente según el triple discurso de la espiritualidad. Toma por fuentes la santidad de la persona, la santidad de la palabra y la santidad de la comunidad y mantiene que las c. son expresión canónica de la espiritualidad ignaciana: a) por motivo de su autor (San Ignacio); b) por motivo de su lector (como *palabra* y alimento espiritual para el lector de hoy); c) por causa del texto, en sí mismo (un clásico preservado por una tradición o *sensus fidelium* eclesial).

La cuestión del autor nos remonta a la experiencia originante y a su formulación; la cuestión del lector, en cambio, nos devuelve a la búsqueda espiritual (*spiritual quest*) hoy y constituye un momento reflejo. Como nexo entre ambas cuestiones, la pregunta por las características del texto guía su desarrollo. En efecto, el texto es la realidad más analizable al instrumental de la espiritualidad positiva y encarnacionista.

Además de justificar la presencia de la voz "constituciones" en un diccionario de espiritualidad, esta introducción quiere hacerse eco de un cambio de actitud en los comentaristas de las c., los cuales se han distanciado de una interpretación legalista, característica de la CJ restaurada, y han propiciado una lectura carismática del mismo.

Desde la CG 31, los comentaristas de las c. coinciden en destacar el primer párrafo del *Proemio*. Dice así: "más que ninguna exterior constitución, la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar [a proceder en la vía comenzada del divino servicio]". [Co 134]. Para muchos jesuitas en el pasado, las c. funcionaron como un código a observar. De hecho, los jesuitas se rigieron por las *Reglas del Sumario*, resumen demasiado parco en forma, contenido y contexto de todo el tesoro espiritual de las *Constituciones*. Recientemente, las c. han sido redescubiertas. Cada vez más, los jesuitas de hoy encuentran en ellas el testimonio escrito de una experiencia fundante y un ejemplo de discernimiento. Ven en la experiencia de aquella primera generación de jesuitas una respuesta acertada a la crisis espiritual de su tiempo; una respuesta armoniosa capaz de atraer una segunda generación de hombres como J. Nadal, F. de Borja y P. Canisio o de formar otra generación como la de M. Ricci y F. Suárez al inicio de la Edad Moderna. Dicha respuesta se caracterizó por su dimensión apostólica y colectiva.

Esta voz a) presupone que las c. describen la espiritualidad ignaciana en la medida que interpretan la experiencia originante para otros. Tal experiencia late en el proyecto formativo (Partes I-IV); b) eventualmente ilustra la continuidad de esta experiencia con la experiencia de los Ejercicios, pero la distingue de ésta; c) busca, además, los principios de tipo teológico en que se fundamenta (gracia y natura), la doctrina espiritual con la que se compromete (ecléctica) y, no menos importante, el modo de abrazarla y presentarla. Finalmente, d) caracte-

riza la espiritualidad ignaciana como espiritualidad del servicio.

2. La actitud del autor: El discernimiento.

La edición crítica en MHSI transcribe un dossier de documentos en que rastrear la génesis del texto y la actitud del autor durante ella. A. de Jaer divide el periodo a lo largo del cual se produjo esta documentación (1540-1556) en tres etapas: fundación, experimentación, constitución. Durante la *fundación* sucede la experiencia de amistad en el Señor que congregó a los primeros jesuitas; juntos experimentaron la pobreza, el gozo y los primeros ministerios. Durante esta etapa se redactan dos esbozos del modo de vida jesuíta: las *Fórmulas* de 1539 y 1540; concluye con la delegación que el grupo hizo en Ignacio y J. Codure para escribir constituciones. Esta etapa adolece de textos que reflejen aquella experiencia como nos gustaría. Al comienzo de la segunda etapa o *experimentación*, Ignacio fue elegido superior del grupo. Desde entonces, la intensa actividad en que se vio envuelto retrasó la elaboración de las c, que, no obstante, se iban nutriendo con su oración en temas como la pobreza y la misión. Otros materiales útiles para escribirlas fueron las notas recogidas cuando Ignacio iba resolviendo nuevas situaciones planteadas en Roma, especialmente, pero también en los lugares por donde se dispersaron los jesuitas. En este periodo escribió un embrión del *Examen* o texto protocolo para seguir antes de admitir en casa a los interesados en este modo de vida. Tercero, la etapa *constituyente* comienza con el acceso a las labores secretariales de J. A. de Polanco, verdadero gestor del dossier y autor de borradores que integraron los materiales, hasta en-

tonces dispersos, en lo que asemeja un texto a partir de entonces. Al menos en dos ocasiones, Ignacio sometió diversos borradores a la crítica de los primeros compañeros, cuando éstos pasaban por Roma. A partir de 1553, además, hombres de la segunda generación, como J. Nadal, P. Ribadeneira o A. Cuadros presentaron borradores del texto en sus visitas a comunidades distantes de Roma. Ignacio continuó trabajando sobre un último borrador que, sin embargo, dejó abierto a su muerte. Después de pequeñas adiciones, sólo la primera Congregación General aprobaría el texto de las *Constituciones*.

Podemos identificar como discernimiento espiritual la actitud básica que estas tres etapas revelan. Revelan el esfuerzo por, posponiendo el propio interés, mendigar laboriosamente hasta hallar la voluntad de Dios. El procedimiento recuerda vagamente aquel otro que Ignacio siguió para elaborar los *Ejercicios*. En esta ocasión, los implicados son más y la complejidad mayor. Materializan esta actitud de búsqueda deliberaciones en grupo, oraciones en solitario, la prudencia del autor, que revisa los borradores constantemente, las consultas continuas, etc. Ante todo, Ignacio consulta con Dios en un modo de oración eucarístico y personalísimo. Este modo de consulta fue subrayado por los comentaristas hasta el siglo XX, a veces con detrimento de los detalles prácticos que ilustran otro discernimiento de lo cotidiano nada gratuito y sin el cual no hubiese sido posible el texto. Sigue de cerca otra consulta, a Polanco y los compañeros de primera hora. Ello a pesar de la actitud desabrida de alguno. A continuación, también es consulta la puesta en práctica *ad experimentum* del texto, previa a su

aprobación. Como el texto reconoce constantemente, la adaptación de los preceptos generales resulta esencial al espíritu de las *Constituciones*. Otro tipo de consulta delegó en los peritos materias más pertinentes al derecho canónico. Una consulta sorprendente por sus resultados, en fin, es aquella de casi todas las reglas y c. de otras órdenes religiosas precedentes que sirvió para verbalizar un carisma nuevo.

Los manuscritos reflejan que los borradores fueron sensibles a estas consultas y, precisamente, en el orden arriba indicado. Ejemplo de ello son la restricción del régimen de pobreza para las sacristías, a partir de 1544 o la admisión de colegios, a pesar de las intenciones originales. Podemos ver una ilustración de la búsqueda de confirmación, que los *Ejercicios* proponen, en que Ignacio renunciase a su cargo en 1551, cuando pensaba que la CJ ya podía aprobar el texto borrador o, después, cuando aún viendo próximo el momento de su muerte no se preocupó de cerrarlo.

3. La resolución de la tarea espiritual: un fin y dos órdenes.

El fin que pretenden las c. es espiritual en sentido estricto. Buscan la *sinergia* o cooperación con la gracia. Pretenden "ayudar [a] todo el cuerpo de la Compañía y particulares de ella a su conservación y aumento", donde por "conservación" debemos entender la custodia de un don valioso recibido [Co 790]. En efecto, las c atribuyen a la acción providente del Señor [Co 812] la institución de la CJ y se ocupan de cooperar con la providencia a mantenerla y aumentarla [Co 134].

El tema del fin pretendido, en realidad, ilustra la solución particu-

lar que las c. dan a la tensión clásica de la espiritualidad. Se ha esquematizado mediante el adagio "sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit factururus". Las c. armonizan la tensión entre el orden natural y el orden sobrenatural de modo *ideológico* y *pragmático*. Bajo diversas modulaciones, es posible localizar aquí la matriz de otras tensiones por las que se ha criticado a la CJ en la historia. Ejemplos donde repercute esta tensión los tenemos en temas como la obediencia representada, el laxismo moral, el modelo propio de pobreza o el modo de defender la fe y promover la justicia. Las c. resuelven estas tensiones introduciendo la distinción de una doble aproximación al único fin. Un primer orden "según la *intención*" mantiene el fin espiritual en el horizonte permanentemente; las c. lo aceptan dogmáticamente. Después, en función del mismo, introducen los medios espirituales. Un segundo orden "según la *ejecución*" constituye, sin embargo, el pacto con la realidad natural. Este orden nace del conocimiento experiencial y se ocupa de los medios prácticos. Dispone éstos comenzando por lo particular y avanzando hacia lo general, comenzando por lo que concierne al individuo y hasta lo que concierne al cuerpo, desde lo menos hasta lo más perfecto. Tal orden rige la articulación y progresión de las Partes I-IX (cf. *Infra*). Por el contrario, el marco para estas nueve partes (Proemio y Parte X) presenta e ilustra respectivamente la organización teológica de los medios. Lo refleja su ascética particular o los verbos de las oraciones principales en (cf. [Co 812-817]). La acción ha sido ordenada según un tono imperativo decre-

ciente ("es menester" [Co 812], "debe procurarse" [Co 813.814], "mucho ayudará" [Co 815], "importará" [Co 816], "será también de suma importancia" [Co 817], etc.).

La espiritualidad de las c. se desarrolla por el solapamiento de estos dos órdenes de medios. Según una analogía, el fin netamente espiritual de la "conservación" y "aumento" de la CJ, de su espíritu, de "lo que [Cristo, Dios y Señor nuestro] se dignó comenzar", de su "buen ser", en fin, se edifica sobre la "conservación" de la salud, fuerzas y cuerpo *-res extensa-* de los individuos y su "pasar adelante"; sobre la conservación de las cosas exteriores, como los colegios, y "su administración"; sobre la conservación de la pureza de la pobreza, y el "estrecharla" aún más.

Los medios según el orden de la ejecución ejemplifican lo que queremos decir. En el *Examen* de candidatos, las c. presentan inmediatamente los tres votos religiosos y el voto particular para ir dondequiera que el Papa les envíe [Co 3.5] como el horizonte final. El proceso de formación que a partir de entonces comienza, sin embargo, constituye una triple formación que tiene por objeto las virtudes sólidas (Parte III), la formación académica en humanidades-teología (Parte IV) y la formación de la afectividad (Parte V). Consecuentes con la indiferencia del PF de los *Ejercicios*, las c. disponen toda una pedagogía para consolidarla. Más allá de la oblación de una elección, esta mistagogía apunta a la oblación de la persona entera en la ceremonia de la profesión religiosa.

4. *Una antropología ecléctica: la acción como servicio.* Como ya queda dicho, el principio de cooperación con la gracia enmarca el diseño de

las c. (cf. [Co 134.814]). De hecho, las c. se distinguen de otras reglas como las de S. Agustín, S. Benito o S. Francisco por su formulación teológica según el modelo escolástico de que "la gracia presupone y perfecciona la naturaleza".

Conviene aclarar quién es este Dios y el hombre a quien invita a cooperar. Las c. se refieren a Dios de diversos modos. El más reiterado entre ellos es "Dios Nuestro Señor" o sus abreviaturas. El segundo apelativo utilizado es "Cristo". Sus atributos son "Señor" y "Creador". "Señor" especifica la divinidad en relación al hombre siervo y "Creador" especifica su acción por autonomía. Ambos atributos son coherentemente aplicados a las dos primeras Personas de la Trinidad. Las menciones al Espíritu Santo, por el contrario, son contadísimas.

Las c. apenas se refieren al Espíritu Santo; lo ven vinculado especialmente con la caridad y la discreción (cf. [Co 134.219]). Las c. regresan constantemente, sin embargo, al ámbito espiritual por dos avenidas complementarias: Por una, los "dones," "gracias" y "bienes" del Espíritu, por la otra los "trabajos," "ejercicios," y "obligaciones" del hombre. Dios y hombre se encuentran especialmente en el ámbito de lo espiritual y esto por designio de Dios que "quiere ser glorificado con lo que él da" como Criador y como don mismo [Co 814]. De la mayor o menor docilidad a la mociones del Espíritu se sigue el aprovechamiento y crecimiento espirituales o santificación. Esto nos lleva a la antropología de las *Constituciones*.

La visión de la Trinidad enmarca la comprensión del hombre. Complementaria con las imágenes de "siervo" y "criatura", las c. usan

para describir al hombre la imagen de "instrumento" en las manos de Dios [Co 814]. Como el instrumento responde al artesano, la acción humana responde a la misteriosa iniciativa divina [Co 812-813]. La respuesta será tanto más fiel cuanto más unido con la mano de Dios esté el instrumento. Porque los jesuitas descubrieron a Dios a través del prisma de su acción (una mano misteriosa), las c. consideran la santificación humana como cooperación y servicio. No es en la justicia, la belleza o la misericordia, en primer término, sino en la acción creadora y salvadora donde las c. ven al hombre en relación a Dios, como ministro de su salvación. En efecto, tal es el significado del nombre de Jesús (YHWH salva) que la CJ lleva como colectivo y que la convierte en un cuerpo apostólico frente al *opus Dei* monacal o la itinerancia mendicante.

Las c. consideran un hombre integrado. Pero no se comprometen con una antropología consistentemente bimembre o trimembre. El espíritu forma con el cuerpo un único todo (cf. [Co 298]). Entre la solicitud extrema y el abandono del cuerpo o su castigo, las c. abrazan la *discreta caritas*, una vía media. Esta vía o modo de proceder no dejará que la inmoderación presente aborte el bien futuro mayor. Así, las c. son excesivamente parcas respecto al voto de castidad y en general, disponen que las potencias superiores del alma-espíritu rijan el cuerpo.

Las c. enseñan al jesuita a glorificar al Señor con el cuerpo (cf. [Co 300]). A pesar de las apariencias, aprecian el orden natural. Es cierto que el *Examen* presupone que el candidato habrá renunciado al mundo. Lo presupone inicialmente, no obstante, para probar la voluntad firme que de seguir a Cristo y

compartir su vida tiene el candidato: mientras que quienes "siguen al mundo, aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estima de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña, así los que van en espíritu y siguen de veras a Cristo Nuestro Señor, aman y desean intensamente todo lo contrario" [Co 101]. Si se confirmara en su opción por Cristo, sin embargo, y con la asistencia de la Compañía, el candidato llegará a ver el mundo de otra manera. Luego del *Examen*, las c. desarrollan una visión optimista de la realidad donde un espíritu formado en la indiferencia será capaz de hallar a Dios "en todas [las cosas] amando y a todas [las cosas amando] en él" [Co 288]. Las c. por tanto, ponen el mundo "bajo sus pies" [Co 297] y no sólo en sentido figurado, porque para la CJ formada de la Parte VII, el mundo es el lugar donde está llamado a discurrir y servir.

La pobreza ilustra el estado de indiferencia y, *ceteris paribus*, de mayor vinculación con Cristo. Las c. abrazan una pobreza que no es rechazo de los bienes, sino test y defensa de aquella vida consagrada a Cristo en mitad del mundo. Excepcionalmente, citan textualmente el evangelio precisamente para hablar de la pobreza (cf. [Co 53]). Junto con la obediencia, la pobreza es la gran virtud apostólica que transforma humildad y abnegación en disponibilidad para el apostolado.

5. *La actitud humanista: ante hombres unificados e integrados.* También el modo como el autor se dirige al jesuita ayuda a describir la espiritualidad de las *constituciones*. La pobreza y la obediencia ignacianas nos ilustrarán este punto. Es de sobra conocido que la Regla franciscana no sólo prohíbe a los hermanos aceptar dinero, sino que les ordena

obedecer a sus ministros (*Regla bullata*, cap. 4 y 10). Francisco empeñó su propia autoridad entrando en su texto: yo "mando firmemente a todos los frailes," "amonesto y exhorto", "firmemente les mando". El modo como el autor se dirige a los jesuitas refleja una actitud bien diferente en las *Constituciones*.

Un estudio atento del capítulo 2 de la Parte VI "De lo que toca a la pobreza" reconocerá la firme actitud del autor. Explica al lector la función defensiva que la pobreza tiene para su vida consagrada: la pobreza disuade y protege contra el "enemigo" de las almas consagradas a Dios que, por tal consagración pueden salvarse. Compara esta función defensiva con un "muro", imagen que participa del fin ya visto que las c. tienen de conservar. Después de esta introducción, el autor adopta un tono netamente prescriptivo. Dispone que quienes vayan a profesar "prometan" no alterar el modo de pobreza propio.

A continuación, las c. que siguen describen este modo de pobreza propio. Es notable, casi la totalidad de las constituciones de este capítulo, sin contar sus *declaraciones*, formulan prohibiciones tajantes (cf. [Co 555.557.561.564.565.567.568.570.572573.575]). Prohíben que las casas e iglesias de la CJ sean capaces de herencias, tengan rentas o posesiones, y, dado que los colegios y universidades están sujetos a otro régimen de pobreza, que los jesuitas profesos tengan cargo ordinario que les permita favorecerse de ellas. Respecto de los bienhechores, prohíben que los jesuitas les hagan regalos o visitas interesadas, que induzcan en ellos las limosnas, o, peor aún, derechos civiles que permitan exigirlos un día. Prohíben que los jesuitas puedan pedir viático, pidan o acep-

ten estipendios u otras recompensas por los ministerios sacerdotales, tengan cepillos en las iglesias, propiedades en manos de tenedores, cabalgadura o vistán "paños finos".

Este modo tan imperativo y negativo es excepcional en las *Constituciones*. Lo explica con la pequeña introducción a la pobreza, una virtud de la vida evangélica. No obstante, las c. reconocen en seguida que no añaden disposiciones coercitivas para imponer sus preceptos. A diferencia de la Regla de Benito o las *Constituciones del Carmelo*, etc., simplemente no existe un aparato coercitivo en las *Constituciones*. Por supuesto, las c. son para cumplirse en su totalidad pero, "pensamos en el Señor nuestro" -dicen usando la primera persona plural, que tanto contrasta con el tono de la regla franciscana- que por sí mismas "no obligan a pecado." El texto, más bien, exhorta a que en lugar del temor sea "el amor y deseo de toda perfección" lo que mueva a los jesuitas a actuar [Co 602].

Por todo lo anterior, más interesante resulta el tono que descubrimos en el capítulo 3 de esta misma Parte VI. Las c. vienen introducidas por un periodo explicativo que describe la mente del autor sobre el tema. Explican los motivos que le lleven, por ejemplo, a rehusar dar reglas sobre el modo de orar, o a renunciar al coro y oficio cantado; explican porqué no se aceptará la *cura animorum* ni la responsabilidad de decir misas a perpetuidad. Explican por qué no se aceptarán cargos seculares o tomar parte en procesos testamentarios, civiles, o criminales.

Finalmente, volvamos al capítulo que inicia esta Parte VI y que trata de la obediencia. Los capítulos 2 y 3 distingúan el modo propio de los jesuitas en el tema de la pobreza (con

vigor) y el de las devociones y otras materias respecto al uso contemporáneo de otros religiosos (con argumentación convincente); en el capítulo 1, Ignacio ofrece un discurso sobre la obediencia original. En lugar de denegar y prohibir como acabamos de ver, Ignacio exhorta a los jesuitas a "proceder con espíritu de amor y no turbados por temor; de modo que todos nos animemos para no perder punto de perfección" en la virtud de la obediencia [Co 547]. Una vez más, el fin es conservar el don recibido. El discurso, sin embargo, se ha hecho manifiestamente hortatorio. En realidad, esta constitución incluye un mensaje sencillo: que hasta allí donde llegue la obediencia que permanece subordinada a la caridad se obedezca y que se obedezca como se obedecería a Cristo mismo. Lo ilustra reinterpretando tres imágenes tomadas de la tradición ascética. Primero, el acto del escritor que interrumpe la "letra comenzada" y que significa la presteza de la obediencia que pospone toda otra tarea inmediatamente. Segundo, la obediencia "ciega", que significa la abnegación plena del propio juicio -salvo el caso de la objeción de conciencia- siempre confiando en la asistencia del Espíritu. Tercero, el "bastón de hombre viejo", que significa la disponibilidad del individuo a favor del cuerpo entero de la CJ, a través de sus superiores. Por si fuera poco, se esboza aquí una doctrina original ignaciana que presenta tres niveles crecientemente elevados de obediencia, según se obedezca en el nivel de la ejecución, en el nivel de la decisión o incluso en el nivel del afecto por la cosa mandada.

La doctrina sobre la obediencia se mantiene en el discurso exhortatorio porque, en su nivel más alto, es fruto de la caridad. Como virtud teologal, la caridad es un don de

Dios y la obediencia perfecta, también. No es el voluntarismo, sino la caridad quien madura los afectos haciéndolos dóciles al Espíritu Santo. En cuanto que don, una obediencia así de perfecta es deseable, pero exigible sólo a aquellos en quien está reconocida.

Con su estilo, Ignacio define al interlocutor a quien se dirige con las constituciones. Escribe para una persona libre y racional. Con tal persona comparte sus argumentos. Más que la observancia impersonal, diríamos, busca que se afecte libre e inteligentemente; quiere la adhesión de las voluntades al proyecto común (de cuya adhesión, por cierto, le cabe esperar un cumplimiento más perfecto). La actitud fundamental libre explica el uso de mediadores tan imperfectos. El jesuita acepta superiores y Papa en lugar de Cristo y *vor adhesión a Él*. Los acepta como vínculo de unión y promesa de eficacia. Lúcidamente, sin embargo, sabe que no son Cristo. Son sólo un examinador, un maestro, un superior, un compañero, en fin, en el ministerio temporal de liderarle en su asentimiento libre para la construcción del cuerpo apostólico.

6. *El corazón del texto: vida consagrada a Jesucristo.* La cuestión de la obediencia del propio juicio nos trae al corazón de las c. y de su espiritualidad. Esta sección estudiará la articulación del texto en un *antes* y un *después*. Señala al gozne del apostolado. La doctrina de tres grados de obediencia no es ajena a la hermenéutica de todas las *constituciones*. Confeccionadas por Ignacio y reconocidas por la CJ, el uno y la otra demandan la obediencia fiel a sus preceptos. Lo cual no descarta sino que exige la adaptación de éstos, como veremos al hablar de las *declaraciones*. Mientras que la obe-

dencia de *ejecución* no levanta el vuelo del texto, la obediencia de *juicio* en la Parte VI presupone la obediencia de la persona entera (Parte V) (cf. *Infra*).

La estructura de las c. en constituciones *strictu sensu* y *declaraciones* sirve al propósito de la adaptación. Los borradores de las c. reflejan que Ignacio concibió desde el principio separar grandes secciones del texto a modo de párrafos declaratorios. No es una medida original. Existían precedentes de *declaraciones*, por ejemplo, en las c. dominicas. Las declaraciones de las c, sin embargo, quieren instruir en cómo particularizar las constituciones. La aparición de las declaraciones reunidas en volumen aparte de las c. en la primera impresión señala, además, a un lector diferente. Las declaraciones están pensadas para guiar la discreción particular de "los que tienen cargo de los otros" [*Co* 136] en la aplicación del texto [*Co* 2]. En parte debido a la flexibilidad que las declaraciones permiten, se ha llamado a las c. un "documental sapiencial" [*"wisdom document"*].

La articulación de las c. según el *Examen* y las *Constituciones* no responde al propósito inicial. Un breve comentario, sin embargo, ilustra *a fortiori* la articulación de las diez partes como una mistagogía. Por mistagogía entendemos el proceso por el que un individuo se integra espiritualmente y se incorpora a la CJ y, últimamente, mediante esta vocación, al Cristo total. El *Examen* presenta, *in nuce*, la experiencia que el candidato tendrá si persiste en sus deseos de "vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor" por amor de Cristo. La estructura del *Examen* en capítulos reproduce sólo imperfectamente la articulación del diálogo que Ignacio

quería establecer entre el candidato y el representante de la CJ que lo examinaba. Partiendo de la presentación de la CJ al candidato progresista hasta su manifestación de conciencia ante el superior, la confesión general y la comunión sacramental (cap. 4).

Ahora bien, la articulación de las diez partes sigue en su primera mitad un esquema parecido. Las Partes I-IV detallan el proceso de admisión (o dimisión), instrucción espiritual, humanista y teológica del candidato. Él es el objeto de quien se ocupan estas partes, en cuanto que posible miembro del Cuerpo societario. Aún cuando esta mitad trate de otros asuntos, lo hace en relación con el "admitir", "aprovechar" y "conservar" vocaciones individuales [Co 243.307].

La segunda mitad (Partes VI-IX), por el contrario, se ocupa del Cuerpo de la Compañía. Por eso, incluso cuando regrese sobre la pobreza o la obediencia, que en cuanto al cumplimiento conciernen a las personas, la perspectiva ya no es ascética, sino societaria. La unión entre los miembros y de éstos con el propósito general (referido como "la cabeza") ahonda en lo corporativo. Finalmente, la Parte X resume el gran tema de la conservación y aumento del Cuerpo y espíritu de esta sociedad. En esta mitad, la Parte VII considera el modo que la CJ como cuerpo tiene de re-partirse (*ab invicem separan*). Es decir, trata de la dimensión *ad extra* a que sirve todo lo ya visto hasta aquí. Incluso en el capítulo 3 (sobre "el moverse por sí de una parte a otra" y la elección que el individuo haga de los medios apostólicos) el horizonte es la indiferencia personal, las orientaciones del superior y los medios propios de este Cuerpo.

La Parte V actúa como gozne entre las dos mitades. Entre la formación del sujeto apostólico y su consolidación material y espiritual para la misión, la Parte V contempla la oblación del sujeto. La oblación había sido ya presentada como un deseo, al final del *Examen General*, venía ejercitada mediante virtudes "sólidas" afines, como la abnegación, la humildad y la obediencia, era sostenida racionalmente con los estudios. Más importante, sin embargo, la Parte V busca el asentimiento de los afectos como una corona sobre el proceso entero. Las c. alcanzan aquí su humanismo, cuando esperan de los afectos libres el asentimiento final de aquel hombre deseoso de "vestir la misma vestidura y librea" de Cristo. El trabajo sobre aquellos deseos iniciales revela el profundo significado de "conservar y aumentar". En último término, cuando se conservan y educan los deseos que puso el Creador en la criatura para buscarlo y entrar en comunión con él, aumenta la Compañía.

En resumen, las c. crecen y se articulan en torno a un núcleo *oblativo* y *preservativo*, individualmente, primero, y corporativamente, después. Como espiritualidad oblativa, contemplan la consagración personal. No es otra la condición de posibilidad para la acción apostólica corporativa, el fin. Como espiritualidad preservativa, construyen un edificio que albergue y conserve el don inicial de la gracia, previenen los voluntarismos y conducen a la comunión con Dios providente a través de la comunión en un cuerpo apostólico. Tal es esta *via quaedam*. Lo celebran, precisamente, en la presencia sacramental de Jesús, en la eucaristía. Consuman el acto radical de la vida con la comunión.

7. *Las Constituciones presuponen los EE e institucionalizan su respuesta.* Las c. son consistentes con los *Ejercicios*. Las c. presuponen la Iglesia. Presuponen que el cristiano responde agradecido a la experiencia espiritual del amor de Dios en Jesucristo, propia de los *Ejercicios*. Elaboran sobre la Elección en ellos y particularizan la respuesta de amor servicial, que era incipiente en el ejercitante. P. Arrupe definió las c. como una "versión institucional" de los *Ejercicios* y describió su espiritualidad en términos del amor cristiano, la caridad. La espiritualidad de las c. a) es *conservativa* porque prescribe el cuidado del cuerpo, porque conserva y aumenta el don de la caridad (ley interna); b) es *dinámica*, sin embargo, ya que robustece este espíritu mediante el ejercicio de las virtudes, el entendimiento y los afectos según un proceso encarnativo; también lo es porque dispersa y congrega a sus miembros buscando la mayor gloria de Dios; c) está *ordenada* porque persigue un fin común desde el principio y, consecuentemente, exige que los miembros mantengan una intención recta; d) es *sostenible* en el tiempo si los superiores aprenden a adaptar con amor sus principios a los casos particulares, en los superiores descansa el equilibrio entre el bien de cada miembro y el bien del cuerpo; e) es, como complemento a lo anterior, *unitiva* hasta un tercer grado, cuando la acción de gracias a Dios se transforma en colaboración con mediadores; f) es netamente *apostólica* en su gratitud y expansiva de sí, optimista; g) es *entregada* a la caridad, hasta la oblación.

En cualquier caso, la espiritualidad de las c. es ignaciana en el mismo sentido que lo son los *Ejerci-*

cios. En el texto de las c. apunta un componente nuevo: el jesuítico. En efecto, nace de una experiencia constitutivamente corporativa, inspirada por la recreación de una imagen, la vida "a la apostólica" del grupo de amigos. En su mayor extensión prescribe un cambio de vida pensado como proceso de integración personal e incorporación social. Consecuentemente acentúa la experiencia espiritual de probación sobre aquella otra mística a la cual, sin embargo, prepara y conduce según una *via quaedam*. Pone el climax en la consagración que, aceptada por la Compañía, señala el momento de la incorporación, pero lo prepara mediante el ejercicio de la consagración personal a través de la cuenta de conciencia, la confesión y comunión. Pretende alcanzar un objetivo eminentemente práctico, el servicio más universal, al que reiteradamente se refiere mediante el binomio "la mayor gloria de Dios y el servicio de los hombres," según criterios solo aparentemente cuantificables.

José Carlos COUPEAU, SJ

/ Carisma, Compañía de Jesús, Espiritualidad ignaciana, Ejercicios, Examen de Candidatos, Fórmula del Instituto, Jesuíta.

Bibl.: ARRUPPE, R, "Arrraigados y cimentados en la caridad" En *La identidad* 727-764 (AR XVIII [1981] 431-471); CÁTALA, A., "Cristología y Constituciones", *Man* 66 (1994) 5-18; DECLoux, S., "Las Constituciones, manual de formación", *Man* 66 (1994) 19-34; GRANERO, J. M., "Las Constituciones de la Compañía", *Man* 39 (1967) 235-244; IGLESIAS, I., "Constituciones para hacer constituciones. Elementos dinamizadores para una observancia responsable", *Man* 69 (1997) 157-170; ITURRIOZ, J., "LOS 'Scholia in Constitutiones' de Jerónimo Nadal. En el IV centenario de su redacción", *Man* 49 (1977) 169-176; JAER, A. DE, *Faire corps pour la mission: Une lecture sapientielle des Constitutions de la Compagnie de Jésus*, Lessius, Bruxelles 1998; RAMBLA, J. M^a, "El hombre

de las Constituciones como prolongación del hombre de los Ejercicios", *Man* 69 (1997) 359-372; Ruiz JURADO, M., "El Espíritu Santo en las Constituciones de la Compañía de Jesús", *Man* 56 (1984) 219-228; ID., "Constituciones" en *DHSI*, 928-935; SALVAT, L., *Servir en misión universal* M-ST, Bilbao-Santander 2002; VALERO, U., "Del Espíritu a la letra: de la letra al espíritu. La renovación de las *Constituciones* de la Compañía de Jesús", *Man* 68 (1996) 115-131.

CONSULTOR / Consejero.

CONTEMPLACIÓN

1. *La oración de contemplación.* La búsqueda de Dios ha movilizado a hombres y mujeres en todos los tiempos y culturas. Para salir de sí mismos y elevarse hasta Él, los orantes se han servido de instrumentos y medios diferentes, y han puesto, de este modo, en marcha una multitud de técnicas y formas diferentes de oración. La aspiración a contemplar ya en esta vida la gloria de Dios se ha revelado como un camino fecundo, teñido de connotaciones especulativas, morales y sobre todo afectivas.

Uno de los lenguajes utilizados para expresar la inmediatez deseada de Dios ha sido la apelación explícita a los sentidos corporales (ver, oír, tocar, sentir y gustar), si bien, con una lectura obviamente alegórica cuando se les pone como objeto la divinidad. Se habla entonces de los sentidos espirituales, para evitar interpretaciones indebidas. Para la forma de orar que los utiliza está consagrado el término "contemplación".

Los sentidos corporales son también los instrumentos exteriores de la afectividad (mirar, escuchar, abrazar, acariciar y besar), y por eso, resultan igualmente válidos

para expresar el clima afectivo intenso que el orante descubre al relacionarse con Dios. Contemplar, por eso, significa mirar, pero también amar.

La oración de c. es el prototipo de la oración afectiva, y por eso también es conocida como "oración del corazón", para distinguirla de los otros modos de oración, vocal (centrada en los labios) o mental (centrada en la mente). Supera a ambas, por cuanto ningún orante se siente feliz de limitarse a sólo nombrar y pensar a su Dios. Su aspiración máxima está, sobre todo, en contemplarlo y amarlo.

En el cristianismo, la c. ha crecido, como es lógico, muy unida a la consideración de la humanidad de Cristo, confesada como el acceso revelado a Dios. Sin perder su sentido trinitario, la oración de c. se ha centrado en la persona de Jesús, presentada en los relatos evangélicos. Contemplar es, para el cristiano, "mirar y considerar" las diferentes escenas de la vida de Jesús transmitidas por los Evangelios.

Ello ha significado, cada vez más, una relación estrecha y directa entre la oración de c. y la imitación de la persona de Jesús. Se contempla su vida para amarle y para imitarle más. Imposible ya pensar en una c. sin evocar y aceptar las consecuencias prácticas que ella sugiere en la vida cotidiana del cristiano. Imposible también pretender el seguimiento a Cristo sin alimentarse de aquella historia contemplada. En esta dialéctica se ha movido y se mueve, con los matices propios de cada escuela de espiritualidad, la oración contemplativa.

2. *La contemplación en Ejercicios.*

La c. es, junto con el discernimiento, la base fundamental de los Ejercicios ignacianos. Ambos elementos se

condicionan y reclaman mutuamente. En efecto, se contemplan los misterios de la vida de Cristo "para que más le ame y le siga" [Ej 104], y a su vez, el discernimiento se realiza "juntamente contemplando su vida" [Ej 135]. En realidad, c. y discernimiento son los raíles paralelos sobre los cuáles discurre y avanza el proceso completo de los *Ejercicios*.

Ignacio presenta la c. al comienzo de la Segunda Semana [Ej 101-117] y ya no va a dejar de proponerla, salvo el ligero paréntesis de los Tres Binarios, hasta el final de los *Ejercicios*. Incluso la repetición y el traer los cinco sentidos están presentados también como contemplaciones, así como el ejercicio que propone como corona y resumen de todo el proceso, la Contemplación para alcanzar Amor.

En la tradición monástica, la c. era la mediación privilegiada para alcanzar la unión con Dios. Fiel al objetivo de los *Ejercicios*, Ignacio la propone de una manera específica para "más seguir e imitar al Señor" [Ej 109] y la acerca lo más posible al orante de la Segunda Semana. Por ello, prescinde claramente de la distinción escolástica entre la c. *activa* y la c. *infusa* o *pasiva*, ("la persona que contempla, quier por la ración propia, quier sea en cuanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina,..." [Ej 2] y simplifica al máximo la enseñanza metódica propia de la *Devotio Moderna* en materia de oración. Para él no se trata de dar razón de un nuevo método de oración, sino sobre todo de facilitar "entrar" en ella (cf. [Ej 5.76.131]).

La c. es, para Ignacio, un mirar a Jesús afectivamente, un dejar que mis afectos, mis sentimientos y así toda mi persona, queden invadidos por Jesús. Es una "oración del cora-

zón", más allá de los labios y la mente, y por tanto, no centrada únicamente en el proceso discursivo de los pensamientos, sino en la figura cordialmente "sentida y gustada" de Jesús. Se sitúa en clave de amistad, de gratuidad, de fascinación cercana al enamoramiento. Siendo un acto conjunto de fe y de amor, este último componente es el principal. Porque se trata más de una actitud afectiva que de una técnica estudiada de oración.

Toda la presentación ignaciana de la c. va en esta dirección de posibilitar claramente una actitud afectiva. La propuesta es "mirar" las escenas de la vida de Jesús para "conocerle internamente" y, en definitiva, para "amarle y seguirle más" [Ej 104]. A partir de este objetivo, la serie de "preámbulos", "puntos" y "coloquios" cobra todo su sentido práctico.

3. *Los pasos de la contemplación.* La c. no es un lugar de reflexión teológica o exegética. Opera por impresión afectiva o connaturalidad, como por osmosis o como la gota de agua que entra en una esponja. De ahí que los pasos previstos en ella estén lejos del "discurrir con el entendimiento", propio de la meditación, y en su lugar se propongan acciones mucho más sensibles, receptivas o pasivas: "ver las personas, oír lo que hablan y mirar lo que hacen". Se trata, obviamente, de un uso alegórico de los sentidos corporales.

Al acercarse a las explicaciones ignacianas puede desconcertar un poco la meticulosidad con la que son expuestas, pero no es porque Ignacio pretenda presentar la c. como una técnica, ni tampoco porque esté garantizando así la recepción de un don. Si hace la propuesta de unos pasos ("preámbulos" y "puntos") en

la oración es para ayudar al orante a ser más consciente de la experiencia que está recibiendo, y para dejarla emerger mejor, sin ponerle obstáculos. Una vez aprendidos, todos los pasos se recorren con fluidez y sin discontinuidades, bajo la luz del Espíritu que ora dentro de cada uno y a cada uno da oración.

A los "preámbulos" que Ignacio ya propuso para los ejercicios de la meditación con las tres potencias ("la composición, viendo el lugar" y "demandar lo que quiero") añade y antepone ahora, para la c, el "traer la historia". Estos tres "preámbulos" van a aparecer ya en todos los ejercicios de la Segunda, Tercera y Cuarta Semanas, incluidos las Dos Banderas y los Tres Binarios, detrás de la "sólita oración preparatoria", que resume y actualiza el Principio y Fundamento.

3.1 Primer preámbulo: "traer la historia". Cada ejercicio de oración comienza con un acto de voluntad firme, deliberado y determinante (semejante a la "determinada determinación" de Santa Teresa), que Ignacio expresa muy gráficamente con el verbo "traer". "Traer la memoria", en el caso de las meditaciones; "traer la historia", en el caso de las contemplaciones. En las primeras, la oración se pone en marcha "considerando" lo recordado; en las segundas, poniendo "delante de mí" la escena elegida, "resumiendo un poco la contemplación que quiero hacer" [*Ej* 130-131.206.229].

La historia no significa en la c. historia ocurrida, sino escena o narración de una verdad salvífica. La mayoría de las veces expresada mediante un texto evangélico, pero no siempre. En unos pocos casos excepcionales (Banderas, Binarios y el contexto de la Encarnación), la "historia" es una parábola que también

pretende expresar una verdad evangélica de salvación. En ambos casos, siempre es una escena en acción y nunca un discurso, porque no se va a pedir que la historia sea discurrida con el entendimiento, sino preferentemente vista, escuchada y mirada.

Bien entendido que la historia siempre es realidad interpretada desde la fe cristiana. Porque los textos nunca son aducidos como obras históricas o literarias, sino como transmisores de la fe. Es su sentido teológico lo que se convierte en materia de c, por obra y gracia del Espíritu Santo que ora en nosotros. El único objetivo esencial y básico de la c. es la persona de Jesús. La historia sólo es la ocasión para encontrarle y contemplarle a Él. En ese sentido, la c. nos evangeliza, y el que contempla un misterio de la vida de Cristo se está dejando deliberadamente evangelizar más hondamente por la palabra encarnada de Dios. De alguna manera, contemplar es entonces acceder a la dimensión "sacramental" de la Escritura (cf. Busto 1992).

En todas las ocasiones, la historia es pieza clave de la contemplación. Su papel esencial va a quedar muy enfatizado desde el comienzo del proceso de *Ejercicios*, tanto para "el que da modo y orden para contemplar", como para el ejercitante que contempla. Así, el primero debe limitarse a "narrar fielmente la historia de la tal contemplación", evitando "declarar y ampliar mucho el sentido de la historia" [*Ej* 2]. El segundo, en cambio, "tomando el fundamento verdadero de la historia", debe discurrir y raciocinar "hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia" [*Ej* 2].

"Narrar la historia" equivale generalmente a contextualizar so-

briamente el texto que la recoge. "Tomar el fundamento verdadero de la historia" está sugiriendo centrarse en lo esencial de su mensaje y evitar perderse en los detalles que ha aportado, como ayuda, el que la ha traído. Las tareas personales del facilitador de la oración y del orante están así cuidadosamente definidas por Ignacio respecto al buen o mal uso que ambos pueden hacer de la historia. Quizá porque él considera que, bien utilizada, la historia es factor decisivo para la eficacia de la contemplación (Iglesias 1989).

En los *Ejercicios*, la historia válida para las c. viene propuesta en "los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" [Ej 261-312], estructurados conforme a los relatos evangélicos (desde la "Anunciación de nuestra Señora" hasta la "Ascensión de Cristo nuestro Señor"), pero no literalmente ceñida a ellos. La secuencia completa recoge la vida entera de Jesús entre nosotros y, en definitiva, repasa y presenta la gran historia del mensaje de la salvación.

3.2 *Segundo preámbulo: "la composición, viendo el lugar"*. La "composición, viendo el lugar" no es algo genuino y específico de la c, aunque es cierto que en ésta desempeña un papel más relevante que en la meditación. Precisamente la mayor o menor facilidad para aportar una composición de lugar es lo que fundamenta la distinción ignaciana entre la "meditación visible o contemplación", más sensible, y la "meditación invisible", más especulativa [Ej 47].

En ninguno de los casos ha de entenderse como un esfuerzo desmesurado de imaginación, porque no se le está pidiendo a ésta la reconstrucción o fabricación de la escena, sino su implicación afectiva en ella. Su papel está más dirigido a eliminar imágenes extrañas, y a

despertar la actividad orientada de los sentidos, que a perfilar una búsqueda escenográfica. Es más un telón de fondo que un dibujo, más una vista lejana que una visión. Con frecuencia, una vez cumplida su función inicial, desaparece del proceso contemplativo. Es evidente que sólo es un preámbulo.

En este punto, la propuesta ignaciana entronca claramente con la espiritualidad clarescana centrada en la humanidad de Cristo el Señor. La *Devotio Moderna* encontró muy válido el recurso de "hacerse presente a todas las cosas que hizo y dijo el mismo Señor" para centrar la afectividad en la persona de Jesús. Ignacio leyó este consejo en el proemio de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y lo incorporó a su propuesta contemplativa ("como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible" [Ej 114]).

Pero una prueba de que el motivo básico para hacer tal sugerencia imaginativa era estimular la afectividad, y no otra cosa, la da el mismo Ignacio en las pocas ocasiones en las que propone contemplaciones no sustentadas en una escena evangélica [Ej 151.232]. La "composición, viendo el lugar", en estos casos, quizá no resulta fácilmente imaginable ("ver cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles y de los santos"), pero tiene una carga afectiva, clara y pretendida, de acogida, aceptación y protección en manos de Dios.

En todos los casos, la "composición de lugar" facilita y recoge la sensibilidad afectada. Desde su papel de telón de fondo, hace más fácil mantener la fascinación por la persona de Jesús, y ayuda a "inflamarse en amor de su Criador y Señor" [Ej 316] y a sentir su seducción

generadora de entregas entusiastas [£/95.102.104].

Si la c. recurre a la imaginación es por su capacidad evocadora de personas y situaciones queridas. El papel de ésta, limitado y secundario en todo ejercicio contemplativo, no es otro que el de hacernos conscientes de las cargas afectivas que llevamos dentro. Y esto se consigue, ordinariamente, al identificarnos con uno u otro personaje de la escena o al descubrirnos con reacciones muy semejantes a ellos. Para, desde ahí, mirar con todo afecto a Jesús, el único modelo a seguir.

3.3 Tercer preámbulo: demandar lo que quiero. "Demandar lo que quiero y deseo" es la pieza central de todas las meditaciones y contemplaciones de los *Ejercicios*. Ella encauza la tarea y los esfuerzos de la oración, vuelve a recuperar ésta cuando el que contempla se distrae y, en definitiva, orienta todas las accidentalidades de la oración hacia lo esencial [Ej 76]. Se le suele llamar "petición", porque realmente se plantea como una petición de gracia que va a ocupar todo el ejercicio de oración. Por eso, es bien lógico que la materia propuesta para el coloquio [Ej 109] sólo sea una reiteración o glosa de lo ya manifestado en este "tercer preámbulo" de la contemplación.

Su papel en todo ejercicio de c. es esencial, porque ilumina la "historia traída" y justifica la "composición de lugar". Típica sinergia de Ignacio para el fin que se pretende, que es actualizar, reiterar y estimular el deseo de buscar a Jesús, centrarse en Él, "conocerle internamente, para que más le ame y le siga" [Ej 104].

Es éste un deseo demandado y concienciado con fuerza creciente según avanza el proceso de los *Ejercicios*, como ayuda para la contem-

plación [Ej 130.206]. En el pórtico de la Segunda Semana está presentado como un acto explícito del propio querer y libertad ("yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, de imitaros, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [Ej 98]), como un ejercicio consciente de interiorización y personalización de la fe del orante.

A éste le aprovecha preguntarse y responderse a sí mismo, antes de comenzar la o, a quién busca, qué desea, cuánto apuesta. Pues el momento de oración que va a iniciar representa un fuerte proceso de humanización, si sabe situarse en su justo lugar de criatura ante su Creador y Señor.

Al expresar la petición, al orante le surge enseguida la confesión de la propia incapacidad para centrarse en su deseo y apostar por él con sus solas fuerzas. Por eso, no tiene más remedio que pedir ("demandar") lo que tan fuertemente desea. Ello orienta la c. en un sentido que nunca puede estar ausente de ella: la petición. Se pide un don, aunque se trabaja facilitando lo que se pide. Se mira al Salvador, aunque colaborando con Él en el mantenimiento vivo del deseo. He aquí, como tantas veces, el equilibrio de esfuerzo y regalo, ejercitarse y recibir, ascética y mística, predicado por Ignacio como básico de su espiritualidad.

Por supuesto, no se trata de pedir cosas, como un niño pide caramelos, sino de pedir intimidad con Él. Es decir, sed de Dios desde el reconocimiento humilde de la propia indigencia y su deseo conocido de satisfacerla ("Quien tenga sed, que se acerque a mí", *Jn 7, 38*). "Demandar lo que quiero y deseo" no es otra cosa que dejar al Espíritu pedir

en mí lo que Dios quiere y desea para mí.

Desde cualquier perspectiva, este "tercer preámbulo" es el principal de los tres. En la tradición agustiniana, en la que se inserta gustosamente Ignacio, el deseo actualizado constituye y realiza la oración. Por eso, este "demandar lo que quiero", más que la "historia" o la "composición de lugar", es lo que hay que volver a "traer" a la c. cada vez que las distracciones sacan al orante de ella. Es el factor recurrente de cualquier momento de oración.

A lo largo de las siguientes semanas, el ejercitante que ha pedido primero el "conocimiento interno" de Jesús, y después la identificación con su dolor y su alegría [Ej 193.203.221] va experimentando, a través de este deseo concedido, a "encontrar a Dios en todas las cosas". Contempla a Jesús y, en el Espíritu, recibe al Padre. La teología confesada se hace entonces vida. La Palabra escuchada con fe va pasando así de la cabeza al corazón.

3.4 *Los "puntos": "ver, oír y mirar las personas"*. La oración contemplativa recurre alegóricamente a los sentidos corporales como un medio idóneo para hacer salir al orante afectivamente fuera de sí. En un primer momento sólo hace referencia a los dos sentidos principales, "ver" y "oír", pero en su propuesta completa para cada día sugiere después "repetir" dos veces lo ya sentido [Ej 118] y, a última hora, traer también el resto de los sentidos sobre lo ya contemplado [Ej 121]. Ignacio se ha hecho consciente, a través de su propia experiencia, de que sentir y gustar son operaciones mucho más transparentes al afecto que discurrir y raciocinar [Ej 2]. De ahí, su insistencia en recomendar la c. continua-

mente a partir de la Segunda Semana, hasta el final de los *Ejercicios*.

De los dos principales sentidos corporales, y a diferencia de otras escuelas espirituales, la c. ignaciana da preferencia al ver sobre el oír, porque Ignacio tiene la intención clara de simplificar y desintelectualizar la contemplación. Alegóricamente, ver significa no tener que hacer esfuerzo alguno; simplemente ponerse delante y abrir los ojos. Propone así al orante algo mucho más sencillo e inmediato que aquello otro que se formula como "escuchar".

Un paso más se propone inmediatamente después, al sugerir "mirar lo que hacen las personas" previamente vistas y oídas. "Mirar" refuerza el carácter afectivo de la acción, porque conlleva implicarse aún más en la realidad que se ha puesto y visto delante. Sólo cuando se mira, lo entrevisto nos afecta interiormente.

En definitiva, la c. permite acceder a los misterios de la historia de la salvación de una manera más afectiva, intuitiva y unitaria que el discurso racional propio de la meditación. La inmediatez de los sentidos corporales evita el escollo de las elucubraciones y de los moralismos a los que tan propenso es, con frecuencia, el creyente intelectualizado.

De algún modo, la c. pide del orante mayor humildad que la meditación. En ésta resulta más gratificante constatar lo aprendido de la vida y doctrina de Jesús, y de sus aplicaciones para la vida ordinaria del orante. Usar sólo los sentidos, sin discurrir ni archivar aprendizajes, deja más tentada la confianza en la acción del Espíritu y parece exigir también un mayor esfuerzo en el examen posterior de la acción, para no engañarse manipu-

lando a su interés la ambigüedad de lo sensible. El contemplativo arriesga más, necesita confiar también más, recibe por eso más.

3.5 *El significado de "reflexionar para sacar algún provecho"*. El carácter intuitivo y receptivo de la c. viene fuertemente marcado por el término "reflexionar", de infrecuente uso en el castellano actual.

"Reflexionar" es dejar que se refleje la luz de otro cuerpo. Lo hace la luna respecto al sol. En el uso del término que hace Ignacio en los *Ejercicios*, significa abrirse como un espejo a la luz que brota del Espíritu. Repetido siempre y sólo al final de las contemplaciones, el requerimiento a "reflexionar en mí mismo" está claramente dirigido a transponer a uno mismo lo que se contempla, a dejarse empapar la cabeza, el corazón y las entrañas por el misterio de Cristo contemplado.

Se designa y reconoce así la actividad del Espíritu, reconociendo como regalo suyo la transformación que va operando en el orante al reflejarle ("nosotros, que llevamos todos la cara descubierta y reflejamos la gloria del Señor, nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente; tal es el influjo del Espíritu del Señor", 2Cor 3,18). Esta relación profunda va haciendo adoradores en espíritu y en verdad, y conduce al contemplativo a sentirse cuidado, llevado y mimado por el mismo Señor contemplado.

La c. representa un modo de oración mucho menos directiva que la meditación (de ahí que Ignacio no se atreva a llamar c. a los ejercicios que propone en la meditación de los Tres Binarios). A la c. no se le puede conducir, ni forzar, ni manipular con la petición, ni tampoco con el propio pensamiento teológico. Lo suyo sólo es un

mirar, escuchar y callar. En la c. es necesario dejarse llevar, reprender, animar e interpelar libremente por las mismas escenas contempladas (Arzubialde 1991). Al orante no se le pide razonar y sacar conclusiones de un pasaje de la vida de Jesús, sino sólo "ver las personas, oír lo que hablan y mirar lo que hacen; [...] y después reflexionar para sacar algún provecho de cada cosa de éstas" [Ej 106-108.114-116.122-125.194].

No es casualidad que Ignacio deje una y otra vez deliberadamente indeterminado el fruto de cualquier ejercicio contemplativo. La expresión "algún provecho" sólo la usa al hablar de la contemplación. A diferencia de lo que propone en la meditación, el autor de los *Ejercicios* recomienda entrar ahora en la oración sin pretender determinar previamente cuál ha de ser el provecho de ella. Desde el silencio extasiado del orante, la c. es sobre todo un diálogo abierto, en el que el Espíritu frecuentemente termina hablando de lo que el contemplativo menos se esperaba.

La eficacia sorprendente y externamente imperceptible de la c. sólo es percibida por quien, con generosidad y honradez, se toma el tiempo suficiente para esperar al Señor, fijar en Él su mirada y "malgastar" las horas con Él. Éste tal quedará transformado por la c. de los misterios de la vida de Jesús, aun cuando no sea directamente consciente de ello (Van Bremen 1988).

3.6 *El coloquio final, "según que en sí sintiere"*. El *coloquio* es un diálogo de amistad [Ej 54] añadido por el autor de los *Ejercicios*, tanto a la meditación como a la contemplación. Pero en ésta, la importancia que sugiere darle Ignacio, y el énfasis que pone en recordarlo, parecen todavía

mayores ("al acabar ha de hacerse un coloquio" [Ej 109.117.118.126]).

Dado el interés con el que ha propuesto antes los "preámbulos", a nadie puede extrañar que el paso final de la c. sea como una glosa del tercer preámbulo o 'petición' del ejercicio, quizá redactada de un modo todavía más afectivo, si cabe ("pensando y pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro, así nuevamente -reciénd- encarnado" [Ej 109]). La espontaneidad del diálogo amistoso al final de la oración, a partir de lo ya sentido y gustado a lo largo de ella, da sentido y encauza todos los "preámbulos" y pasos anteriores. Con razón el coloquio está llamado a ocupar más y más espacio de la oración cuando ésta se hace progresivamente más afectiva. Consiguientemente, también más silenciosa y quieta.

El coloquio termina siempre con la propuesta de una oración vocal ("decir un Pater noster"), que tiene probablemente para Ignacio la utilidad de un soporte, en el que conservar para el futuro el recuerdo de los sentimientos recibidos en la meditación o en la contemplación.

A lo largo de todos los pasos recorridos en el camino, desde los preámbulos hasta el final del coloquio, la oración contemplativa aparece marcada por la dimensión afectiva que le ha acompañado en todo el proceso. El contemplativo desemboca así en una experiencia, sentida y gustada en silencio, de amor y de confianza, de fascinación, de regalo y de agradecimiento.

Antonio T. GUILLEN, SJ

/ *Afecto, Aplicación de sentidos, Coloquio, Composición de lugar, Imaginación, Meditación, Misterios de la vida de Cristo, Modo y orden, Oración ignaciana, Petición, Preámbulo, Reflectir, Sentidos.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 271-278; ASCHENBRENNER, G., "Becoming whom we contéplate", *The Way Sup* 52 (1985) 30-42; BARRY, W. A., *Dejar que el Creador se comunique con la criatura*, DDB, Bilbao 1999; BREEMEN, P. VAN, *El nos amó primero*, Sal Terrae, Santander 1988; BUSTO, J. R., "Exégesis y contemplación", *Man* 64 (1992) 15-23; GARCÍA-LOMAS, S., "Contemplación y discernimiento en los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola", *Man* 57 (1985) 91-102; GUILLEN, A. T., "La contemplación según San Ignacio", *Man* 65 (1993) 19-31; IGLESIAS, L., "Contemplación y disponibilidad en la espiritualidad ignaciana", *Man* 50 (1978) 213-232; ID., "La historia en los Ejercicios (el primer preámbulo es la historia)", *Man* 61 (1989) 121-130; IPARRAGUIRRE, L., "Contemplación" en *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, CIS, Roma 1978; LEWIS, J., *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, ST, Santander 1987; LONSDALE, D., *Ojos para ver, oídos para oír. Introducción a la espiritualidad ignaciana*, ST, Santander 1992; O'DONNELL, G., "Contemplation", *The Way Sup* 27 (1976) 27-34.

CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR

1. Importancia del Ejercicio. Si la elección es el fin y el punto culminante de los *Ejercicios Espirituales*, la CAÁ es su síntesis y consumación. Joseph de Guibert arguye contra esta interpretación, defendiendo que la CAÁ no forma parte necesariamente de la conclusión de las cuatro semanas y debería más bien ser entendida "al mismo nivel que los tres modos de orar" (Guibert 1964). La mayoría de los estudios más recientes, sin embargo, están más bien de acuerdo con el juicio de Ignacio Iparraguirre, de que la CAÁ "condensa en una forma superior trascendente lo más vital de los *Ejercicios*" (Iparraguirre 1949, 59). Hace ya siglos que Antoine Le Gaudier había estimado que la CAÁ no era solamente una síntesis de "todos los *Ejercicios Espirituales*, sino de la perfección en

sí" (Iparraguirre 1964, 62). George Ganss ha presentado con acierto el parecer unánime contemporáneo: "que esta Contemplación pertenece a la vía unitiva y forma parte de la Cuarta Semana, si bien puede extenderse a lo largo de los misterios de la Semana o hacerse como el ejercicio final de la semana". Este mismo autor constata el paralelismo con Jerónimo Nadal, Juan Polanco, Gil González Dávila y el *Directorio* de 1559.

2. *Conocer, amar, servir en todo.*

En la Anotación 15, Ignacio había aconsejado al que da los Ejercicios no mover al ejercitante a un modo concreto de vida evangélica porque "en los tales ejercicios espirituales más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota". Son tres los elementos que constituyen esta auto-comunicación: la experiencia de Dios "abrazándola [al alma] en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante". Ello es para que el Criador trabaje "inmediate" con la criatura "y la criatura con su Criador y Señor" [Ej 15]. Conocimiento experimental, el amor que se produce, el servicio que sigue: esta tríada aparece analógicamente a lo largo de los *Ejercicios*. En la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, el ejercitante ruega continuamente que se le conceda "conocimiento interno del Señor para que más le ame y le siga" [Ej 104]. Este es el amor que hace posible el segundo Modo para hacer elección, un amor que viene *de arriba* "de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor" [Ej 184]. Esta tríada perdura como el primer elemento análogo de la consolación: una "moción interna con la cual viene la ánima a infla-

marse en amor de su Criador y Señor, y consiguen ter cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas" [Ej 316].

Esta tríada que atraviesa los *Ejercicios* forma la finalidad que da su unidad a la contemplación. En la petición del segundo preámbulo, el ejercitante pide lo que desea obtener de esta contemplación: a saber, un conocimiento interno que desemboca en amor y servicio. Conocimiento interno de la bondad que Dios ha derrochado en su vida. Esta fase inicial de la finalidad de la CAÁ es la asimilación experimental de cuanto bueno hay en la vida, pero bueno como interpersonal, como venido de Dios y para mí. Esto es experimentar lo bueno de la vida como don y crecer en esa conciencia.

De este reconocimiento viene orgánicamente la gratitud y el amor: gratitud por el don y el amor que hay detrás del don; amor por la bondad de Dios manifestada en el don. El término final del dar de Dios está en el amor de los seres humanos; el producto de las pasividades del ejercitante ante Dios es su actividad para con Dios en amor y servicio. El aumento de la conciencia afectiva da paso naturalmente a una intensificación del amor. El amor no se fuerza, se despierta. La persona humana es atraída a Dios por la experiencia que viene *de arriba*; se le enseña a amar solamente con ser amado, y este esquema de la experiencia ordinaria repite los modelos más profundos de la vida interior con Dios.

Pero este amor y este servicio están *en todo*: en todas las cosas, en todo lugar, en todo tiempo. Uno ha sido amado en todas las cosas, y así se vuelve a Dios en servicio en to-

das las cosas. La finalidad de la CAÁ no es simplemente la contemplación, sino un amor que se pone "más en obras que en palabras". La unidad de estos tres momentos -el conocimiento interior o experimental, amor y afectividad, servicio o acción en todo- constituye el objetivo completo de la contemplación de la bondad de Dios. Como un conocimiento que no culmine en amor no es ni interior ni auténtico, un amor que no tome cuerpo en el servicio es engañoso. Así como el amor no condiciona el conocimiento pero lo llena, así la actividad no vacía el amor contemplativo, sino que lo completa con una experiencia humana total. Este segundo preámbulo, pues, explica el título completo de la contemplación, que no es *ganarse* el amor de Dios -que está siempre presente a los seres humanos- sino más bien recibirlo tan conscientemente, con tal conocimiento interior, que el amor del ejercitante se evoca y desarrolla en una afectividad incluyente e integrada abarcando todos los aspectos de la vida. *En todo*: la naturaleza incluyente del tema refleja la integridad incluyente de su finalidad: conocimiento, amor y servicio.

Dentro de esta interpretación de las integridades convergentes de la CAÁ, la importancia de las dos notas previas resulta obvia. Para comprender el amor con que Dios rodea al ejercitante, éste debe entender el significado del dar: primero, el amor verdadero tiene hechos concretos como expresión necesaria y como criterio final; segundo, el hecho que es expresión y criterio del amor es el dar y recibir mutuo: una comunicación, un intercambio en el que los dos se hacen uno. Esta segunda nota insiste en que el amor no sólo se expresa dando, sino que "consiste en" esta comunicación. Estas dos notas

subrayan la importancia de cuanto ha ocurrido en los Ejercicios y la de los puntos de la misma Contemplación para alcanzar Amor.

3. *Integración de todo el proceso anterior.* En sí mismas, las notas no dejan de ser formales y abstractas. Se deben entender, pero no contemplar. Su objetivo es suministrar un nuevo contexto en el que todo en los Ejercicios ha de ser recuperado explícitamente en términos del amor de Dios. Cada uno de ellos se desplaza del *exitus* del dar de Dios al *reditus* del ofrecimiento y entrega humana. Y cada uno de ellos realiza este movimiento retomando una de las semanas de los Ejercicios. Cada consideración de lo que "Dios ha hecho por mí" evoca en el ejercitante el ofrecer como respuesta todo su "haber y poseer" [Ej 234].

La Primera Semana va desde los dones de la creación hasta la salvación personal. El PF se abre con la creación y el destino dado a la persona humana y la Primera Semana se desarrolla de las meditaciones sobre el pecado al reconocimiento del perdón y la redención [Ej 23ss]. El primer coloquio de la Primera Semana contempla lo que Cristo ha hecho por mí y lo que debería ser mi respuesta, mientras que el coloquio final de la Primera Semana es una acción de gracias porque Dios me ha mostrado en toda mi vida "tanta piedad y misericordia" [Ej 53.71]. Concomitantemente, uno lo entiende todo: en un principio, como dado al hombre para ayudarlo a alcanzar el objetivo de la vida humana; luego, como pensamientos, palabras y obras con que se rehusa ese servicio; por último, uno se admira en alta voz de que las criaturas todas hayan seguido manteniendo a quien ha optado por rechazar a Dios (cf. [Ej 23.32-43.60]). Del mismo modo, el primer punto de la CAÁ recorre los

dones de creación, redención y todas las gracias personales recibidas. A Dios se le vive primariamente como el que "tanto ha hecho por mí", pero por encima de todo como el Dios que desea dárseme. Todo, hasta el mismo Dios, es don. Esto es el *exitus* de Dios, y el *reditus* humano está en el ofrecimiento y entrega del ejercitante, una oración que solamente pide que se produzca la auto-comunicación de Dios en su amor y gracia.

En la Segunda Semana, Dios no queda fuera de lo que ha creado, sino que entra dentro. Vive vida humana como hombre, contenida en el tiempo y el espacio. Al mismo tiempo, todas las cosas se convierten en el mundo que contempla la Trinidad y en el que se encarna la segunda Persona. El significado y valor de las cosas se altera en el grado en que Cristo está presente en ellos, obrando un cambio en el valor concedido a la pobreza, los insultos y el desprecio asumidos por Cristo, de forma que se llega a preferir ser pobre con Cristo pobre, etc. El segundo punto de la CAÁ es "mirar cómo Dios habita en las criaturas", haciendo que sean lo que son por su presencia, que abarca desde la partícula más pequeña de vida, la vida subatómica, hasta la presencia divina en lo más íntimo del ser humano que convierte al hombre en su templo. La encarnación es el ejemplo histórico más alto de este descenso al mundo, pero es analógicamente ilustrativo de lo que Dios está haciendo en toda la creación.

En la Tercera Semana contemplamos a Cristo en lo que Ignacio llamó "sus trabajos", el gran precio y sufrimiento anunciado por el llamamiento del Rey [Ej 95]. La cruz es a dónde este llamamiento conduce y al ejercitante se le insta por primera vez a trabajar por los misterios de la

Pasión [Ej 195] "trayendo en memoria frecuente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor" [Ej 206]. Este tema de la Tercera Semana se retoma en la CAÁ como Dios que trabaja en todas las cosas, de las que la Pasión de Cristo es paradigmática y en la que todas ellas, las cósmicas y las subatómicas, se ven como hechos o momentos en los que Dios trabaja para la salvación humana [Ej 236]. También aquí el movimiento interno es obvio: Dios que da todas las cosas, Dios que habita en todas las cosas, y ahora, Dios que trabaja en todas las cosas. Al mismo tiempo se da el ahondar de la visión de todas las cosas: todas las cosas son don; todas las cosas son sagradas; todas las cosas están providencialmente recogidas en la historia de la salvación humana.

La Cuarta Semana de los Ejercicios vuelve del Jesús de la historia, que vive su vida y muerte temporales, al Jesús que ahora es Señor y Cristo. La divinidad se manifiesta en la humanidad y Jesús llega a ser y permanece como la fuente humana de la consolación que consiste en atraer la afectividad hacia Dios [Ej 224]. De esta manera, el gozo de Cristo produce el gozo del ejercitante. El cuarto punto de la CAÁ se mueve ahora de las acciones de Dios a su fuente. Lo que se ve no es simplemente indicativo del amor de Dios, sino de él mismo. No sólo expresan su solicitud sino lo que es. Lo vocean porque no son dados sino que descienden de él "como del sol descienden los rayos y de la fuente las aguas". Lo que somos desciende de lo que Dios es, y así todas las cosas hablan de lo que Dios es. Lo que encontramos en y a través de ellas es el Dios en el que participan. La Cuarta Semana se desplaza al Jesús de ahora; el cuarto punto se mueve al Dios que es:

aquel que nos da, que habita, que trabaja y labora por la salvación de los humanos.

La transición del cuarto punto, de las acciones de Dios a la realidad de Dios en sí mismo, un desplazamiento hecho posible porque todas las cosas son no sólo dones suyos, santos y providenciales, sino participación de su naturaleza. El último paso del conocimiento interior es llegar al interior de Dios: llegar, pero no asir; percibir, pero no comprender. Esta transición en la visión corre paralela con la transición en la afectividad y el amor. En los puntos anteriores, el enfoque estaba en Dios, que es tan bueno conmigo. Ahora el enfoque está en Dios, que es bondad, justicia, piedad, compasión. Hace eso porque eso es lo que es. En los puntos anteriores, el amor podía identificarse con la gratitud que se producía "con tanta razón y justicia" [Ej 234]. Ahora el amor de los humanos es en mucho mayor grado el gozo -amor en su realización- simplemente en lo que Dios es.

4. *Conclusión.* El gozo es la realización del amor, es decir, el amor cuando se posee al que es amado, igual que el deseo o la nostalgia es el amor cuando no hay posesión o ésta es inadecuada. La dinámica de la CAÁ puede exponerse muy sencillamente: en último término Dios no debe ser amado porque Dios es bueno conmigo, aunque esta gratitud se evoca en un ejercicio tras otro. Dios debe ser amado finalmente por la bondad o justicia que es en sí mismo. En la Cuarta Semana de los *Ejercicios*, al ejercitante se le identifica por primera vez como amigo de Cristo [Ej 224]. El amor consiste en este intercambio de conocimiento personal, y la CAÁ alcanza su objetivo en la entrega del amor perfecto -el amor de Dios por lo que Dios es. Y es en ese amor donde los ejercitantes una vez

más "ofrecen y dan a la su divina majestad" [Ej 234].

Michael J. BUCKLEY, SJ

/ Amor, Cardoner, Contemplación, Contemplativo en la Acción, Cuarta Semana, Mística ignaciana, Placer, Todo, Tomad Señor y recibid.*

Bibl.: BUCKLEY, M. J., "The Contemplation to Attain Love," *The Way Sup* 24 (1975) 93-104; FAGAN, G., "Contemplation to Attain Love: A Paradigm for Apostolic Prayer" *RR* 60/2 (2001) 152-161; GANSS, G., *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius. A Translation and Commentary*, IJS, Saint Louis 1992; GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., "Mi Padre trabaja siempre". El trabajo de Dios por mí en la contemplación para alcanzar amor", *Man* 68 (1996) 47-60; GUERRERO, R., "Tara que yo enteramente reconociendo" (Una contemplación teilhardiana para alcanzar amor)", *Man* 66 (1994) 191-200; GUIBERT, J. DE, *The Jesuits: Their Spiritual Doctrine and Practice*, IJS-Loyola University Press, Chicago 1964; IGLESIAS, I., "La contemplación para alcanzar amor en la dinámica de los Ejercicios Espirituales", *Man* 59 (1987) 373-387; IPARRAGUIRRE, L., *Lineas directivas de los ejercicios ignacianos*, Mensajero, Bilbao 1949; IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Morehouse Group, Londres 2000, 169-178; KRÓLIKOWSKI, W., *Contemplación para alcázar amor". 11 suo posto e senso negli Esercizi spirituali. Prospettive attuali*, PUG, Roma 2005; LERA, J. M^a, "La Contemplación para alcanzar amor: el Pentecostés ignaciano", *Man* 63 (1991) 163-190; ID., "Influjos patristicos en la contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios de San Ignacio", en *Las Puertes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional (Loyola 15-19 setiembre 1997)* (PLAZAOLA, J. ed.) Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 207-222; MUELLER, J., "The Suscipe Revisited," *RR* 53 (1994) 534-543; PETERS, W. A. M., *The Spiritual Exercises of St. Ignatius, Exposition and Interpretation*, CIS, Roma 1978; RAHNER, K., "Contemplación para alcanzar Amor" en *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 258-265; VÁZQUEZ MORO, U., *A contemplacao para alcancaar amor*, Edicpes Loyola, Sao Paulo 2005; WARNKE, O., "The Contemplation to Attain Divine Love", *The Way Sup* 58 (1987) 74-85.

CONTEMPLATIVO EN LA ACCIÓN

Debemos esta formulación, que caracteriza la "oración de Ignacio" y puede ser también considerada la expresión clásica del ideal de perfección específicamente ignaciano, al padre Jerónimo Nadal (1507-1580). Se encuentra en sus *Anotaciones al examen*, escritas en 1557, en las que dice que Ignacio "sentía y contemplaba a Dios tanto en todas las cosas, actividades, conversaciones, a la manera de *in actione contemplativa*, lo cual solía explicar: que encontraba a Dios en todas las cosas" (MNadV, 162).

1. *La formulación y sus conceptos.* Por el contexto, se desprende que la intención de Nadal con esta fórmula, utilizada sólo aquí, no era dar una definición esencial y exacta, sino que con esta enseñanza espiritual buscaba más bien explicar lo que pensaba con conceptos de la tradición. El valor de esta fórmula estriba en que introduce la espiritualidad ignaciana en la tradición histórica viva de los conceptos de *actio* y *contemplatio*, pero al mismo tiempo, mediante la nueva definición de la relación entre estos conceptos, diferencia claramente lo específicamente ignaciano de toda la tradición. Sin embargo, la utilización de ambos términos significa también un límite, pues la fórmula sólo admite su resolución completa en el plano histórico de éstos y, precisamente por ello, puede ser interpretada de manera errónea.

1.1 *Aproximación histórica.* Tanto la oposición conceptual de "acción" y "contemplación" como la preeminencia de la contemplación tienen su origen en la filosofía griega, para la cual la esencia y la dignidad del

ser humano radicaban en lo espiritual. Para Platón y Aristóteles, el ser humano no encuentra la perfección en la acción mundana, sino en el reconocimiento intelectual de lo general y lo necesario. También para Plotino, que tuvo una gran influencia en la patrística, la perfección está en la contemplación espiritual y, por el contrario, toda acción sigue siendo una etapa previa e inferior.

En la valoración de acción y contemplación, los Padres de la Iglesia siguen en gran parte los ejemplos griegos, aunque abordan nuevas interpretaciones. Para ellos, acción significa no sólo una actividad externa artesanal o política, sino igualmente también los esfuerzos ético-ascéticos y la lucha por la virtud y la perfección, que son la condición previa para la contemplación, la unión del alma con Dios. En efecto, el concepto de contemplación cambia frente a los filósofos griegos, pero sigue admitiendo varias interpretaciones: su significado abarca desde el conocimiento puramente intelectual hasta una relación con Dios en la oración que determina la vida entera. La tríada de la *vía purgativa, iluminativa, unitiva*, que entró en la teología a través del Pseudo-Dionisio Areopagita, refleja la jerarquía que proviene de Orígenes, en la que la contemplación tiene una clara preeminencia. El esfuerzo ascético sigue estando subordinado a la "visión de Dios" y, con pocas excepciones, el valor del apostolado apenas se detecta hasta la Edad Media. Así, también Gregorio Magno se atiene a la jerarquía tradicional, pero considera que una vida apostólica que auna acción y contemplación (*vita mixta*) está por encima de una vida "sólo" contemplativa.

Esta más alta consideración de la *vita mixta* se encuentra también

en Tomás de Aquino, aunque éste no cuestiona la preeminencia de la contemplación frente a la acción. En la argumentación sobre esta preeminencia, Tomás permanece arraigado en el pensamiento griego cuando define la contemplación como conocimiento de la verdad (divina) y, así, la describe como contemplación puramente intelectual; la idea determinante en la que se apoya la demostración es para él que el intelecto es la facultad más alta y característica del ser humano. La idea propiamente cristiana de que la perfección reside en el amor todavía no se manifiesta totalmente, aunque Tomás trata de incorporarla asociando la vida contemplativa del amor de Dios y la vida activa del amor al prójimo con la cuestión del valor del mérito. Sin embargo, el concepto de contemplación sigue siendo indeterminado e intelectualmente limitado debido a la falta de una distinción clara entre contemplación intelectual y religiosa.

1.2. *Aportación ignaciana.* De este enfoque y esta jerarquización históricos de los conceptos se diferencia claramente no sólo la formulación de Nadal, sino sobre todo también el ideario ignaciano: se subordina radicalmente el "elemento contemplativo" a la vida activa-apostólica y la perfección está en el acto guiado y realizado con amor. La *Fórmula del Instituto* habla de "militar bajo la bandera de la cruz" y de todas las formas de actividad sacerdotal, pero no de "contemplación". La "perfección de la propia vida", que se menciona como meta del "examen general" junto con la "consagración al prójimo" [Co 3], no ha de anteceder a ésta en el sentido del *contemplata aliis tradere* tomista, sino que ambas forman una unidad y tienen que penetrarse mutuamente. En las *Constitu-*

ciones faltan los conceptos acuñados históricamente de *actio* y *contemplatio* y apenas se encuentran otros que se correspondan con ellos. La pareja de conceptos *oratio-actio* utilizada en la descripción del examen general se aplica a la "unión íntima con Dios", suprimiendo así la aparente oposición: "...que él sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones..." [Co 723]; esta "unidad con Dios" de la que Ignacio habla a menudo, ha de reunir acción y contemplación de la misma manera. El amor debe inspirar todas las acciones humanas como actitud interior y orientarlas hacia Dios. La aspiración a la pura intención y la búsqueda de Dios en todas las cosas [Co 288] se convierten así en el criterio que determina la vida espiritual.

En la fórmula de Nadal, *actio* no significa sólo, como para los Padres de la Iglesia, las acciones ético-ascéticas como etapa previa a la contemplación y así a la perfección, sino todos los trabajos espirituales y corporales y todas las formas de actividad apostólica que se pueden realizar para glorificar a Dios. Para Ignacio, la propia acción es el espacio en el que se alcanza la perfección y se penetran mutuamente acción y contemplación. En el pensamiento de Ignacio, la *contemplatio* no tiene ni el significado de la contemplación intelectual como en la antigüedad, ni significa simplemente la contemplación religiosa en el sentido de la oración interior formal, sino que corresponde más bien a lo que él expresa con "la unión íntima y la familiaridad con Dios" [Co 723] en las que también se incluyen las acciones. Con el *contemplativus in actione* Nadal expresa, por un lado, la unión íntima de Ignacio con Dios que determina toda su vida -su oración y su acción- y, por otro, explica el ide-

al al que ha de ir dirigida la aspiración ignaciana a la perfección: buscar incansablemente a Dios en todo y la unión íntima con él en toda nuestra vida y nuestra actividad.

2. *La formulación en el contexto de su génesis.*

2.1 En su desarrollo espiritual, Ignacio fue siempre, seguramente por su temperamento, un "hombre de acción", es decir, alguien que quiso distinguirse y destacarse sobre todo por sus hechos. Esta disposición no cambió de manera decisiva por su convalecencia en Loyola y su conversión. Allí reflexiona más bien sobre si debería "hacer" lo mismo que hicieron los santos [Au 7] y desde el principio le anima el deseo de realizar grandes cosas en servicio de Dios: "Y así determinó de servir a nuestro Señor como él mejor pudiese, y hazer cosas para mayor gloria suya. Y esto fue su primer principio" (MNad V, 270).

El afán de un servicio creciente en medio de la experimentación de sus limitaciones le hizo ver cada vez más claro que requería dejarse guiar por Dios y convertirse así en una "herramienta" en sus manos. ¡En este conocimiento, que se desarrolló internamente sobre todo en Manresa, está la verdadera razón de la nueva interpretación de los conceptos y de la preeminencia de la *actio* sobre la *contemplatio*! Así, la *actio* es para Ignacio no sólo un esfuerzo ético-ascético que prepara para la *contemplatio*, sino más bien la "respuesta" dada a la llamada de Dios. En esta "respuesta" -viviendo su vocación-, el ser humano tiene que ver su perfección y aspirar a ella.

Tras su conversión, Ignacio pasó a buscar apasionadamente a Dios. La experiencia en Manresa le

enseñó que la comunión con Dios no se puede forzar mediante largas oraciones y ejercicios de penitencia, sino que es sobre todo un regalo de su gracia: la "visión de Dios" no es fruto de su "oración contemplativa", sino resultado de las visiones que se le presentaron [Au 28-30]. "Le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes" [Au 30]. El esfuerzo personal por la relación con Dios sigue siendo importante, pero recibe una nueva orientación: se convierte en el esfuerzo por estar abierto a Dios en todo y orientar la vida entera hacia él. La lucha por la "intención recta" y por ordenar la propia vida según Dios [Ej 21] se convierte así en la meta espiritual

Las experiencias espirituales que tuvo con sus lecturas en Loyola, y sobre todo más tarde en Manresa, le llevaron a darse cuenta cada vez más profundamente de la necesidad de conocer e imitar a Jesús para vivir la vocación. Ignacio estaba pues decidido no sólo a "dejar sus vestidos y vestirse las armas de Cristo" [Au 17], sino también a rogar fervientemente ser recibido debajo de su bandera [Ej 147]. Así, no es de extrañar que la oración contemplativa sea en él sobre todo una "contemplación de Cristo" y la palabra *contemplatio* sólo *aparezca*, en el libro de los *Ejercicios*. Sin embargo, el "conocimiento de Cristo" no es la última meta en la que se encuentra la perfección y en la que el ser humano puede descansar y quedarse, por decirlo así, "contemplando a Dios", sino más bien el camino y la condición previa para que la vida se convierta realmente en una respuesta de amor, es decir, tengo que "demandar conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" [Ej 104].

La contemplación está así al servicio de la acción que, al mirar a Jesucristo, hay que revisar constantemente. Ignacio descubrió que sólo por la relación viva con Cristo es posible servir a Dios de la manera correcta y dejarse guiar por él. Así, sólo se puede comprender acertadamente el ideal de perfección de Ignacio al que se alude con la formulación *contemplativus in actione* si no se desliga de esta relación con Jesucristo. Para Ignacio, está en juego el ser humano, que en toda su acción contempla incansablemente a Cristo y, siguiendo su ejemplo, trata de revisarla y rectificarla constantemente.

2.2 En su vida y en sus escritos Nadal acuñó la formulación *contemplativus in actione* en el año 1557; entonces no le movió la aflicción por la muerte de Ignacio, sino más bien una enorme gratitud interior por todo lo que Dios ha regalado y seguirá regalando a la CJ a través de él (*MNad* 1,345). Profundamente marcado por el espíritu de Ignacio, Nadal había recibido de éste la tarea de exponer las constituciones en España, y así hacer comprensible la espiritualidad de la Compañía. Se sintió obligado a esta misión también después de su muerte, cuando escribió las *Anotaciones al examen* en las que se encuentra el *contemplativus in actione*.

Dado que Nadal considera a Ignacio la *causa exemplaris et instrumentalis* de la vocación de los jesuitas y está profundamente convencido de la gracia recibida a través de él, concede un gran significado tanto a la caracterización de su modo especial de "relación con Dios" como a la exposición de "nuestro modo de proceder" (*noster modus procedendi*). En constante referencia al ejemplo de Ignacio, explica lo que distingue la vocación de la CJ

y la diferencia de otras. También habla de ella en las *Anotaciones al examen*, donde se refiere sucesivamente al nombre de la CJ, a su finalidad, al significado de los votos, a su modo de vivir y a las personas en ella.

Con respecto al mayor servicio a Dios, el modo de vivir es "común" y está obligado a la vida activa, pero también ha de estar marcado por el esfuerzo en favor de la perfección interior. Como se trata de la "intención recta" y la actitud interior en todas las acciones, es importante la perfección en todas las virtudes, pero corresponde a la obediencia un significado especial. Puesto que hoy se ha de ver a Jesucristo en los superiores, ante los cuales ha de rendirse exteriormente, se refieren finalmente a él y a Dios mismo. La contemplación de la presencia de Jesucristo en el superior lleva después a Nadal en su exposición a la oración, que se refiere a la contemplación de los Misterios de Cristo y a través de la cual tratamos luego de experimentarlo interiormente de manera cada vez más profunda como camino, verdad y vida, según nos enseña el libro de los *Ejercicios*.

Nadal aborda primero el tema de la gracia especial de la oración de Ignacio y su contemplación de la Santísima Trinidad; después, su facilidad para estar siempre en unión con Dios y encontrarlo en todo y, finalmente, la claridad y la seguridad de su acción en Cristo, que nos llena de admiración y consuelo: de admiración porque para nosotros es el ejemplo que hemos de seguir, y de consuelo porque creemos que esta gracia especial de la oración y de la contemplación -la gracia del *contemplativus in actione*- es uno de los dones para toda la CJ de Jesús y la espiritualidad ignaciana.

3. *El significado filosófico-teológico de la formulación.*

3.1 *Consecuencias filosófico-teológicas.* El cambio en la interpretación de los conceptos, y sobre todo la relativización de la *contemplatio* a través del acento en la *actio*, han identificado aquellas fuentes históricas de donde proceden interpretaciones erróneas ya desde la antigüedad y con efectos en la patristica y la escolástica: intelectualismo, espiritualismo e individualismo. Reconocerlas no sólo parece importante, porque han permanecido vivas hasta hoy en grupos aislados, sino sobre todo porque sus respectivos puntos de vista pueden llevar a interpretaciones inexactas del *contemplativus in actione* y así a una presentación errónea del ideal ignaciano.

Para el intelectualismo, que considera que el entendimiento es la facultad humana más sobresaliente y el conocimiento intelectual de la verdad eterna el acto más sublime al que hay que aspirar, la pura contemplación es superior a cualquier servicio emprendido a causa de Dios. Sin embargo, olvida que el conocimiento no existe aislado y en la consumación de la vida nunca representa algo definitivo, sino que se realiza en la acción ética del ser humano. El conocimiento es necesario como factor parcial y complementario del esfuerzo activo; conocer y querer se complementan y ambos pertenecen por igual y esencialmente a la propia consumación del ser humano. No obstante, el mayor conocimiento de Dios permanece vacío y no tiene ningún valor desde el punto de vista cristiano si no va seguido de la libre entrega a Dios en actos de fe y amor.

Las raíces de la valoración clásica de acción y contemplación se en-

cuentran en el dualismo filosófico de espíritu y materia con importantes consecuencias para el pensamiento cristiano en forma de "espiritualismo". Para éste, el alma está ligada a la materia como puro espíritu sólo exteriormente y encuentra su perfección al liberarse lo más posible de ésta; el cuerpo humano y todas las acciones humanas pierden así su valor. Esta interpretación está superada, en principio, por la doctrina cristiana de la creación, pero no siempre se sacan las últimas consecuencias para la definición de la relación entre "dentro" y "fuera". No puede haber una "pura intimidad" si el alma está referida principalmente al cuerpo. El ser humano no sólo acoge el mundo exterior en el interior de su espíritu, sino que éste, en su volición ética también está orientado hacia fuera para conformar activamente este mundo. Desde el punto de vista cristiano, esto no es válido sólo para el amor al prójimo, sino también para el amor a Dios, que asimismo "se debe poner más en las obras que en las palabras" [Ej 230]. La búsqueda de una pura intimidad no puede desterrar el peligro existente de la alienación, pero sí puede hacerlo la lucha infatigable del ser humano por la "recta intención" en la búsqueda de la voluntad de Dios y en la acción según ella.

El individualismo está estrechamente vinculado al intelectualismo y al espiritualismo; para ambos, la aspiración a la perfección es sólo una cuestión del individuo, que para ello busca desvincularse en lo posible de todas las ataduras y relaciones. Este individualismo contradice profundamente el espíritu del cristianismo, pero también pasa por alto el inquebrantable vínculo del individuo con la comunidad, pues el ser humano se desarrolla desde el comienzo en comunidad y sigue necesitando el contacto con ésta; es decir,

en principio, no puede vivir sin ella. Además, los individuos reciben gracia y salvación a través de la comunidad de la Iglesia que, como cuerpo místico de Cristo ya antes de su constitución, está salvada y ha recibido la gracia; sin embargo, viviendo la responsabilidad mutua y la contribución activa a la santificación de otros, los mismos individuos tienen que concretar esta comunidad de salvación y hacer que otros la puedan experimentar. En el esfuerzo por la santificación de los prójimos, Cristo vive no sólo el amor al prójimo, sino también la mayor consumación del amor de Dios cuando, en actitud de servicio, se entrega a los planes de Dios para contribuir como instrumento suyo a su obra de salvación en el mundo.

3.2 *Sus fundamentos y repercusiones teológicas.* El *contemplativus in actione* es fácilmente malinterpretado si se considera sólo una fórmula aislada y no se entiende e interpreta realmente a partir de la imagen de Dios y de la relación de Ignacio con Él. No sólo es una descripción de su oración, sino también la expresión de toda su relación con Dios, que alcanzó su carácter definitivo en la visión del Cardoner. Hasta aquellas visiones espirituales que se le presentaron en Manresa, Ignacio estaba aún en la estela de la tradición espiritual precedente y buscaba la perfección en la oración contemplativa, para la que debían disponerle sus severos ejercicios de penitencia. La profunda experiencia de la Trinidad y las otras visiones teológicas dieron a su vida y su oración una dirección totalmente nueva y le convirtieron en un instrumento en manos de Dios.

El conocimiento de que "hay que encontrar a Dios en todas las cosas" refleja la nueva óptica de la creación: las cosas creadas son ex-

presión del amor de Dios y dones de los que el ser humano ha de servirse para alabar a Dios y servir al prójimo [Ej 23]. Pero no sólo las criaturas proceden "de Dios", sino que también el propio Dios se humilla en su amor para habitar en ellas [Ej 235]. Este amor de Dios invita al ser humano a descubrir la creación como lugar de encuentro con él y alimentarla a través de la acción activa *por* y *en* su Dios.

Aún más profundamente que en los dones de la creación, Ignacio reconoció el amor del Dios trinitario en la encarnación del Hijo (cf. [Au 29; Ej 101-109]): en Jesucristo, Dios se inclina hacia la humanidad perdida para liberarla de su pecado y llevarla de nuevo al amor del Padre. Ignacio no veía esta "acción" de Dios sólo como algo que debe ser una y otra vez objeto de su "oración contemplativa", sino que la sentía sobre todo como invitación y misión a la misma acción, o más exactamente: a implicarse en la obra salvadora de Jesús. Las experiencias de Manresa le hicieron descubrir el significado de la "acción apostólica" en la que ha de realizarse el amor a Dios y a los seres humanos y a la que, por tanto, hay que subordinar todo lo de más. La posición de preeminencia de la *actio* está fundada en la relación de Ignacio con Cristo.

La profunda admiración interna por el hecho de que Jesucristo se abandonó y se humilló hasta la muerte en la cruz y por amor a nosotros se hizo instrumento de salvación en manos del Padre movió a Ignacio a pedir un amor así, petición que fue escuchada de la manera más clara en la visión de La Storta, cuando el Padre le dio por compañero al Hijo que lleva la cruz [Au 96]. Este amor que se deja tomar incondicionalmente para implicarse en la salvación de todos los

seres humanos, se convierte en el distintivo determinante de su vida; ¡se convierte en la expresión visible de su "mística del servicio"!

Ignacio experimentó que la "búsqueda" arbitraria de Dios no lleva a su conocimiento, sino que Dios mismo le busca y le lleva de la misma manera que "un maestro de escuela a un niño, enseñándole" [Au 27]. Así se le manifiesta que en la relación con Dios se trata de la "perfección del discípulo" que "oye" las palabras del maestro y después "actúa". Viendo su debilidad humana, y consciente de que debe ir "a la escuela de Dios", Ignacio, que siempre había rechazado con desprecio la medianía, aprende a reconocer "su medida" y comprende que como pecador está llamado a trabajar en el Reino de Dios [Ej 59]. La meta no puede ser una perfección que se ha desprendido de esta realidad humana, sino sólo el *magis* de un servicio obediente. El discernimiento de espíritus y el continuo esfuerzo por la "intención recta" en toda acción constituyen los pilares para su realización.

Puesto que ambas, contemplación y acción, están obligadas a este *magis* en el sentido de una disposición interior al servicio en la mayor entrega posible al "Rey eterno" [Ej 91-98], no se pueden separar una de otra, sino que están esencialmente relacionadas entre sí. La contemplación de la vida de Jesús y de su amor incita al "Tomad Señor y recibid" y exige la respuesta activa, pero todo ser activo queda remitido a medirse tomando como ejemplo la vida de Jesús y ante todo a recibir ayuda y fuerza de Él, porque "mi medida potencia" desciende "de la suma y infinita de arriba" [Ej 237], como todos los dones. En sus *Pláticas* de Coimbra, Nadal pudo decir: "Porque nuestra perfección anda en

círculo: y es con tener perfección de oración y ejercicios espirituales y ayudar al prójimo, y luego con ello adquirir más perfección en la oración para más ayudar al prójimo" (Nicolau 1945, 75ss).

Sin embargo, precisamente como perfrasis del "encontrar a Dios en todas las cosas", el *contemplativas in actione* tampoco se debe malinterpretar de manera panteísta: las cosas no son "divinas" en sí mismas, sino que sólo el amor de Dios las hace valiosas a todas. Por un lado, la formulación ha de verse como expresión de la sensibilidad hacia el amor del Dios trinitario que no sólo penetra y da vida a toda la realidad creada con su amor, sino que también, redimiendo y salvando, entra en la realidad de pecado -y por eso "no divina"- del ser humano. Por otro lado, significa también la actitud del amor con el que hay que tratar a los seres humanos y las cosas y portarse con ellos, es decir, es expresión de la "discreta caridad" con la que hay que servir al ser humano pecador y a la Iglesia, humanamente llena de errores. El *contemplativus in actione* no sólo desafía a amar todas las cosas en Dios, sino también a amarlas a todas como Él.

4. *Repercusiones y consecuencias para la espiritualidad.* El *contemplativus in actione* se encuentra con muy poca frecuencia en el título de las publicaciones; encontramos mucho más a menudo la perfrasis "buscar y hallar a Dios en todas las cosas" o también el "en todo amar y servir". Estos títulos subrayan sin duda aspectos esenciales de la formulación de Nadal, pero, al mismo tiempo, suponen una interpretación de ésta que no tiene por qué corresponder a su intención y desde el punto de vista espiritual puede señalar fácilmente en una dirección equivocada.

El *contemplativus in actione* corresponde a un camino espiritual recorrido por Ignacio y que de forma parecida han de recorrer los jesuitas y los cristianos que desempeñan el apostolado: es el camino que siguió Ignacio desde la propia "búsqueda activa de Dios" a la experiencia llena de gracia del "encontrar a Dios en todas las cosas" y que le capacita cada vez más, desde la familiaridad interior recibida, para ser un "hombre que actúa en y para todo enteramente desde Dios". Sin embargo, este camino, a pesar de estar claramente orientado por el objetivo final, no se debe malinterpretar como una calle de dirección única, sino que invita a volver al punto de partida y recorrerlo, en cierto modo, siempre de nuevo.

Puesto que el *contemplativus in actione* no es sólo resultado de una decisión o un empeño, y con ello algo que el ser humano puede producir por sí mismo, sino una gracia y fruto de una profunda unión íntima interior con Dios, no se trata de una descripción general de la oración ignaciana, sino, en sentido propio, de la gracia y la forma especiales de oración que han de caracterizar la vida del jesuita formado. Sin embargo, como ideal de "nuestro modo de proceder", es al mismo tiempo un reto y un mandato para que cada uno trabaje con todas sus fuerzas y desde el principio para convertirse cada vez más en un ser humano que vive y actúa desde Dios.

Por eso, en el noviciado y en la ulterior formación del jesuita, la *contemplatio* constituye una parte integrante irrenunciable y ha de servir para la búsqueda viva de Dios, como también todos los Ejercicios van dirigidos a dicha búsqueda y a orientar la vida hacia Dios para lograr una familiaridad más profunda con Él. Desde el principio, las *actio-*

nes deben incluirse en la *contemplatio* y unirse con ésta todo lo posible, pero el esfuerzo del novicio o del escolar ha de ir dirigido muy esencialmente a la práctica de la "intención recta" en la obediencia vivida, en la fidelidad en el estudio y en todos los demás servicios. Así, también se pone el acento en la mortificación, que ha de llevar a una mayor libertad interior para con Dios y su voluntad. En la formación, *actio* y *contemplatio* se relacionan sin duda una con otra, pero esto se ha de ver como la introducción a una vida y una acción verdaderas en el sentido del *contemplativus in actione*. Se trata aquí, igual que en el camino vital de Ignacio, de una etapa de la "búsqueda de Dios" con la que se sienta el fundamento, y de la petición ferviente de que Dios colme la vida de esta gracia.

Una interpretación del *contemplativus in actione* limitada a la "búsqueda de Dios" da la impresión de que se trata sólo, o al menos sobre todo, de una actividad del ser humano; sin embargo, así no se tiene en cuenta la gracia, la actuación de Dios, que Nadal subraya precisamente con el *contemplativus*: el ser humano es llamado a actuar e implicarse activamente en la obra salvadora de Dios, pero siempre recibe y ha de ponerse ante Dios como el que pide. Con el *Deum esse in omnibus rebus invenendum* se aborda la visión interior que Ignacio experimentó como "regalo": Dios se ha de hallar en todas las cosas, y se deja encontrar. Este "hallar a Dios en todas las cosas" subraya la gracia de la familiaridad con Dios, fundamental para una vida como "instrumento en manos de Dios", mientras que el "buscar a Dios en todas las cosas" es señal de la actuación humana y expresión del amoroso agradecimiento por la vocación recibida.

La meta del *contemplativus in actione* es el amor activo y la acción en unidad con el Dios trinitario, y para animar este amor el jesuita ha de esforzarse en todo (CG 31, d14, 4). Su capacidad de entrega, que recibe de la certeza interior de la presencia de Dios, debe unirse siempre a la mirada atenta a la vida y las obras de Jesús para encontrar la "discreta caridad" y así estar realmente en situación de amar al creador "en todas las cosas y a todas en él, según su santa y divina voluntad" [Co 288].

Esta referencia al ejemplo de Jesús para vivir del amor explica que el *contemplativus in actione* no sólo requiere la oración para cuidar la familiaridad con Dios, sino que también ha de ser contemplación de la vida de Jesús en el espíritu de los Ejercicios (CG 32, d11, 8; [Ej 206]). En este sentido el regreso permanente a la "búsqueda de Dios", es decir, al comienzo del camino mencionado, es decisivo para que la acción sea y siga siendo realmente una acción según el modo de pensar de Jesucristo. Sin la escucha atenta de Dios y sin conversión no podemos "ser realmente 'contemplativi in actione'" (CG 33, di, 40).

La CG 34 describe así lo que la formulación de Nadal nos exige hoy: "Para el jesuita, por lo tanto, no sería adecuada una respuesta cualquiera a las necesidades de los hombres y las mujeres de hoy. La iniciativa debe venir del Señor que labora en los acontecimientos y en las personas aquí y ahora. Dios nos invita a unirnos a Él en sus trabajos, con sus condiciones y a su manera. Descubrir al Señor y unirnos a Él, trabajando para llevarlo todo a plenitud, es central en el modo de proceder de la Compañía. Es el método ignaciano de discernimiento orante, que puede ser descrito como 'experien-

cia, reflexión, opciones, acción'; todo ello en una constante interrelación según el ideal del 'Contemplativo en la Acción'" (CG 34, d26, 8).

Antón WITWER, SJ

/* *Amor, Buscar, Contemplación para alcanzar Amor, Discreto, Encontrar, Espiritualidad ignaciana, Mística ignaciana, Modo de proceder, Servicio, Todo.*

Bibl.: ALPHONSO, H., "La vida diaria como oración" en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy. Congreso Internacional de Ejercicios (hoyóla 20-26 set. 1991)* (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1992, 265-278; ARRUPE, R., "Inspiración trinitaria del carisma ignaciano, 8.II.80", en *Ea identidad*, 391-435 (AR XVIII [1980] 67-114); BARRY, W. A., "Jesuit Spirituality for the Whole life", *SSJ* 35 (2003); BARRY, W. A. / DOHERTY, R. *Contemplativos en la acción. Ea espiritualidad jesuítica*, ST, Santander 2004; CORETH, E., "Contemplativus in actione", *ZkTh* 76 (1954) 55-82; DECLoux, S_v, "En todo amar y servir. Para una comprensión del lema ignaciano", *Man* 63 (1991) 7-31; GARCÍA DE CASTRO, J., "La mística de Ignacio: cultura y costumbre", *Man* 76 (2004) 333-353; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L., "Contemplativos en la acción. En la escuela de los Ejercicios ignacianos", *Man* 59 (1987) 389-403; JALICS, R., "The contemplative phase of the Ignatian Exercises", *The Way Sup* 103 (2002), 25-42; MEJÍA, R., "Buscar y hallar a Dios en todas las cosas. La integración espiritual según san Ignacio de Loyola", *Apuntes Ignacianos* 31 (2001) 1-85; NICOLAU, M., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.L. en Coimbra (1561)*, Facultad de Teología, Granada 1945, 75ss; REHG, W., "Christian Mindfulness: A Path to Finding God in All Things", *SSJ* 34/3 (2002) 1-32; SUDBRACK, J., "'Gott finden in alien Dingen'. Christliche Kontemplation und ignatianische Exerziten", *GuL* 71(1998)362-375.

CONTENIDO

El c. tiene, por lo menos, tres significados: por un lado, es sinónimo de alegría, aunque más atenuada o contenida; por otro, se puede entender como agrado o sa-

tisfacción; por último, indica aceptación o conformidad. En los tres sentidos es utilizado en los escritos ignacianos. Como sustantivo, aparece diecinueve veces en las *Constituciones* y ocho veces como verbo, y dos veces en el *Diario espiritual*. Además, aparece ocho veces bajo la variable de *contentamiento*, seis de ellas en el *Diario*, cinco como sinónimo de "alegría" (cf. [De 81.124.140.155.222]) y una como "aceptación" [De 383].

1. *Contento como sinónimo de alegría*. Es uno de los términos que aparece en el primer discernimiento que hizo S. Ignacio en el lecho de Loyola. Fue su resonancia lo que le permitió darse cuenta de que unos pensamientos venían de Dios y otros no: cuando se imaginaba haciendo ásperas penitencias, se consolaba mucho con tales pensamientos, y no sólo mientras estaba en ellos, sino "aun después de dejados, quedaba contento y alegre" [Au 8]; en cambio, "cuando pensaba aquello del mundo, se deleitaba mucho; mas cuando después cansado lo dejaba, hallábase seco y descontento" [Au 8]. Aparece, pues, junto con la alegría, como una de las características de la consolación. Por el contrario, el "descontento" es una insatisfacción, una zozobra, un desagrado respecto del estado en el que uno se encuentra (D4 3). Estamos ante la polaridad ignaciana fundamental de la consolación / desolación: alegría / tristeza, contento/descontento, gusto/sequedad. Polaridad que es esencial en el proceso de todo discernimiento cristiano.

2. *Contento como satisfacción*. El segundo significado es simplemente el de agrado. Con este sentido aparece en la decimoctava anotación, a propósito de las adaptaciones de los Ejercicios según las circunstancias y disposición. Así, "al

que se quiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contentar su alma, se puede dar el examen particular..." [Ej 18]. Este mismo sentido de armonía y agrado aparece como signo de un discernimiento bien hecho. Así, en el *Examen* de las *Constituciones* se dice que, si conviene, hay que diferir el tiempo de la probación "hasta en tanto que todas las partes [el candidato y la Compañía] sean contentas y satisfechas en el Señor nuestro" [Co 100]. Este quedar c. es más que simplemente satisfecho. Importante es también la explicitación "en el Señor nuestro", porque no se trata de alcanzar un acuerdo o un pacto entre las dos partes, sino de un discernimiento. Con tales palabras acaba el apartado del *Examen*: el candidato, "siendo así enteramente contento de todo lo que está dicho en el Señor nuestro, podrá ser instruido y examinado de lo demás por algunos de los exámenes dichos o todos ellos, según pareciere más conveniente; porque todas las partes sean contentas y satisfechas, en todo procediendo con mayor claridad; siendo todas las cosas guiadas y ordenadas para mayor servicio y alabanza de Dios nuestro Señor" [Co 133]. El contentamiento es un criterio de discernimiento para escuchar las mociones ante una decisión. Así, no sería justo enviar fuera de la CJ a un candidato que, entrando sano, se enfermara estando en el servicio de la Compañía: "Si no es contento él mismo, no sería justo enviarle fuera de la Compañía por sola tal causa" [Co 213]. Nótese que esta atención a que haya contento "de todas partes" se trata de una unanimidad que es fruto de la acción del Espíritu.

3. *Contento como aceptación y conformidad*. Donde el c. adquiere una mayor densidad espiritual es

en su tercera acepción: como una serena aceptación de una situación, fruto de la disponibilidad. En el *Diario espiritual*, aparece como la actitud con la que se debe aceptar el modo como Dios quiera manifestarse, contrapuesto a su avidez e impaciencia: "Sin lágrimas, ni creo así, deseo desordenado de haberlas, contentándome con la voluntad del Señor" [De 114]. "Con mucha quieta devoción [...] pensaba qué quería hacer la santísima Trinidad de mí, por qué vía quería llevarme, y yo [...] pensaba que por ventura sin visitaciones de lágrimas me quería hacer contento, sin ser ávido o desordenado de ellas" [De 119]. Hacia el final de los cuarenta días, el 8 de marzo, siente mucha devoción interna y no desea alzar la mirada hacia arriba "para procurar ser contento de todo" [De 136]. Acabado el largo período de los cuarenta días de combate contra su propia avidez, la aceptación (*contentamiento*) de no tener lágrimas aparece como uno de los signos de que acepta el modo como Dios tiene de mostrarse: "Parecía que yo debería estar tan contento cuando no era visitado con lágrimas" [De 184]; cuestión que se confirma más tarde: "Acabada la misa, me hallaba más contento sin ellas [las lágrimas], y con afecto, juzgando que Dios nuestro Señor lo hacía por mi mejor" [De 186].

Esta aceptación alegre es la disposición que se pide en diferentes lugares para los candidatos a la CJ y durante los años de formación para los estudiantes (cf. [Co 100.121.125.133]). En primer lugar, se trata de un estado de indiferencia positiva y de disponibilidad respecto al grado o estado que se le quiera otorgar en la Compañía: "Demándose a los tales Coadjutores [temporales], como cosa propia de su vocación, si serán

contentos y quietos de servir a su Criador y Señor en los oficios y ministerios bajos y humildes, en beneficio de la Casa y Compañía, cualquiera que sean, aparejados para acabar en ellos todos los días de su vida, creyendo en esto servir y alabar a su Criador y Señor, haciendo todas las cosas por divino amor y reverencia" [Co 118; cf. Co 13]. En segundo lugar, a la hora de renunciar a los bienes, hay que dejar en manos de otras personas adecuadas su destinación, y quedarse *contentos* en lo que ellas juzgasen ser más perfecto y a mayor gloria de Cristo nuestro Señor [Co 55]. También se les preguntará si "hallarán contento en que todos los errores y faltas, y cualesquiera cosas que se notaren y supieren suyas, sean manifestadas a sus Mayores por cualquier persona", es decir, estar "contento de ayudar a corregir y ser corregido" [Co 63]. Finalmente, se dice que "en las enfermedades todos procuren sacar fruto de ellas, no solamente para sí, sino para la edificación de los otros; no siendo impacientes ni difíciles de contentar, antes teniendo y mostrando mucha paciencia" [Co 272].

En definitiva, el c. remite a un estado espiritual ligado a la indiferencia que contiene una connotación de gozo que no tiene ésta.

Javier MELLONI, SJ

Z¹ Alegría, Consolación, Discernimiento, Disponibilidad, Indiferencia, Tristeza.

CONTRICIÓN

I* *Contexto.* En los *Ejercicios Espirituales* Ignacio hace ver que todo el hombre es interpelado y salvado por Dios, y por tanto todo él está

llamado a relacionarse con Dios. En el proceso de personalización de la salvación, el núcleo central es el perdón de los pecados. La Primera Semana de los Ejercicios se centra enteramente en la toma de conciencia de ser pecador, para que por medio de oraciones y exámenes el ser humano se prepare y camine hacia la reconciliación con el Señor.

Aunque en los textos ignacianos el término "contrición" aparece una sola vez, según Ignacio ocupa un lugar central en el proceso de purificación. Y hay que entenderlo como participación del hombre a la salvación

El contexto en el que Ignacio emplea el término *c.* es la penitencia [décima adición], "la cual se divide en interna y externa. Interna es dolerse de sus pecados con firme propósito de no cometer aquellos ni otros algunos" [Ej 82]. La externa, consecuencia de la primera, se refiere a la comida y a "castigar la carne, es a saber, dándole dolor sensible" [Ej 85]. La penitencia externa se hace por tres efectos: "por satisfacción de los pecados pasados"; "por vencer a sí mismo" y "para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiere y desea; así como si desea haber interna *c.* de sus pecados, o llorar mucho sobre ellos o sobre las penas y dolores que Cristo nuestro Señor pasaba en su pasión, o por solución de alguna dubitación en que la persona se halla" [Ej 87].

2. *El principio de la contrición experiencial-racional.* Tras el PF, que prácticamente es una visión antropológica sintética, Ignacio pone en la justa jerarquía las relaciones entre Dios, el hombre y la creación, subrayando la libertad y la indiferencia. Luego empieza con el examen particular, muy importante

para el tema de la *c.*, ya que pone de relieve que el proceso de purificación no puede empezar de manera artificial, abstracta, es decir con enfoques moralistas. El examen particular significa tomar en cuenta la vivencia concreta teniendo como telón de fondo la relación con Dios, como se indica en el PF. Esto significa percibir algo que en la persona no es según el plan de Dios: cada cual tiene una espina en el costado, y el examen particular lleva a tomar conciencia de ello, de manera experiencial y racional al mismo tiempo. Mientras uno percibe aquello que no es según el plan de Dios, Ignacio pone de relieve todo el alcance y el peso de lo que es teológicamente el pecado y la tragedia que conlleva. Por un lado, Ignacio espolea la imaginación para que vea y considere "mi ánima ser encarcerada en este cuerpo corruptible, y todo el compuesto en este valle como desterrado entre brutos animales. Digo todo el compuesto de ánima y cuerpo" [Ej 47]. Por otro lado precisa que se trata de "pedir" a Dios nuestro Señor, es decir relacionarse auténticamente, precisando qué queremos y deseamos, pero de manera tal que nuestro querer y nuestro desear sean expuestos al Señor a modo de plegaria. Al instante, esto pone de relieve que lo que uno siente al descubrirse pecador es por un lado esfuerzo del hombre, pero de hecho es un don que procede directamente del Señor. Es importante pedir y tomar conciencia de qué se ha pedido, y de que todo lo que conlleva la redención está excluido de una especie de autogestión de sentimientos, afectos, decisiones y propósitos.

En la primera parte Ignacio no teme pedir cosas fuertes e intensas, como por ejemplo "vergüenza y confusión de mí mismo" [Ej 48],

"crecido e intenso dolor y lágrimas de mis pecados" [Ej 55], colocando así al hombre pecador en el contexto universal del pecado y sugiriendo comparaciones para suscitar la humildad y llegar hasta "Ver mi corrupción y fealdad corpórea" [Ej 58]. E Ignacio va más allá: propone que nos veamos "como una llaga y postema de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima" [Ej 58]. Se trata de tomar conciencia de uno mismo con un realismo tal que uno sienta todo su propio mal, hasta el punto de no poder resistir más "para que sienta interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos [...] para que sienta el desorden de mis operaciones, para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene [...] pedir conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas" [Ej 63].

3. *Ea contrición como oración.* Si esto ocurre en el marco de una oración, no es una reflexión sobre una norma para comprender nuestra ineptitud, sino más bien se trata de descubrir el pecado allí donde teológicamente hay que colocarlo, es decir, en la relación con Dios y por consiguiente con los demás, con el mundo y con uno mismo. Ignacio habla de "coloquios" con la Virgen, con el Hijo y con el Padre directamente [Ej 63].

Esta manera de orar y contemplar el propio estado de pecado hace ver la sima que hay entre mi ser y el Señor [Ej 59], pero al mismo tiempo me hace descubrir con asombro que, a pesar de todo, Dios se sigue relacionando conmigo. Y no sólo, sino que también cuida de mí por medio de toda la creación. Por lo tanto, sintiendo el propio pecado, se llega a la "exclamación admirativa con crecido afecto, discu-

rriendo por todas las criaturas, cómo me han alejado en vida y conservado en ella; los ángeles, como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han sufrido y guardado y rogado por mí; los santos, cómo han sido en interceder y rogar por mí; y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales; y la tierra, cómo no se ha abierto para sorberme, criando nuevos infiernos para siempre peñar en ellos" [Ej 60].

4. *Ea contrición sobre el trasfondo de la misericordia de Dios.* En medio de este proceso de purificación, Ignacio sitúa un coloquio con Cristo presente y en cruz [Ej 53]. Luego, desde la cruz, orienta la mirada "sobre mí": "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo". E invita a razonar "viéndole tal, y a sí colgado en la cruz, discurrir por lo que se ofreciere" [Ej 53]. No se trata de un simple razonar; se trata, de nuevo, de una relación intensa de afecto y rica de pensamiento: "El coloquio se hace, propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su señor: cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas" [Ej 54].

La comprensión de uno mismo como pecador acontece, entonces, sobre el trasfondo del misterio pas-cual, acontecimiento central de la salvación. El fundamento sigue siendo la misericordia, la fidelidad de Dios como concreción de su amor para con el hombre. El dolor que me produce la contemplación de mi pecado, acompañado por el disgusto hacia el pecado mismo y por la firme determinación de rechazo a ese tipo de vida, no es ajeno, ni está separado del dolor que brota de la contemplación de mi Señor y Sal-

vador. El dolor por mis propios pecados se ve sacudido por el asombro ante el amor de Dios, que, a pesar de todo, cuida de mí. Pasa, sin embargo, a un registro totalmente distinto: al dolor que llena el corazón contemplando los sufrimientos que Cristo soporta "para salvarme a mí". Sobre este punto también, como más adelante en los Ejercicios, Ignacio es espiritualmente transparente, sin equívocos y ambigüedades psicológicas: se trata, una vez más, de pedir, obtener la gracia de sentirse partícipe del dolor de Cristo: "será aquí dolor, sentimiento y confusión, porque por mis pecados va el Señor a la pasión" [Ej 193]. Y precisa más aún que se trata de pedir, en la contemplación de la pasión, "dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [Ej 203]. La relación con el Señor es pues la base de un compromiso por mi parte, de un esfuerzo por identificarme, en lo posible, aquello que Él vivió en la pasión [E; 206].

5. *Contrición, conversión, vocación.* En los *Ejercicios*, se presta una atención continua, por una parte, a identificarse con la pasión del Señor que sufre al rescatarme -y por consiguiente a causa de mis pecados- y, por otra, identificarse, por lo menos con la imaginación, con lo que es el pecado, la pena por la condenación y muerte. Ignacio termina la Primera Semana con una meditación que incluye todos los sentidos: vista, oído, olfato, gusto, tacto para tener la clara percepción de lo que quiere decir vivir sin Dios (cf. [Ej 66-70]). Pero también esta tan trágica meditación se propone como un coloquio con Cristo para llegar a agradecerle el haber tenido misericordia de nosotros y el no habernos dejado caer allí [Ej 71].

A través de la Primera Semana, Ignacio lleva el camino espiritual a pedir la gracia de la c, es decir a sentir un auténtico dolor por los pecados, en una manera que implica cada vez más la razón, que juzga y detesta una vida de ese modo. Ignacio cuida de que en este camino no falte nunca la verdadera y auténtica relación orante con Cristo. Por ello, desarrolla la dimensión dialogal, coloquial de la oración, para que pueda madurar la experiencia del Señor como salvador. El dolor por los propios pecados se transforma en dolor por los sufrimientos soportados por el Salvador. Sobre este trasfondo maduran el deseo y la firme decisión de una vida nueva y diferente. Pero también esta decisión se constituye y se expresa como súplica, petición y no como una especie de auto-determinación moral. Y tanto es así que el final de la Primera Semana es el escenario ideal de la llamada del Señor, es decir comprender la vocación como redención. La primera meditación de la Segunda Semana, el llamamiento del Rey, concluye con una oración de ofrenda de la propia vida a Cristo, para servirlo participando de su pasión, humillación, pobreza. Pero esta ofrenda, que expresa toda la adhesión a Cristo que viene y llama, se pone en las manos de Dios, y está condicionada por su querer: "queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado" [Ej 98].

En el camino de purificación propuesto por Ignacio, la c. no es entendida, pues, de manera aislada, ni tampoco pietista, algo típico del sentimentalismo moderno predominantemente psicológico. La c. es una dimensión de la relación con Cristo intrínsecamente unida a la adhesión incesante a Él, a su llamada. El dolor, el sufrimiento por los pecados y por la pasión del Salva-

dor, se traduce en el abrazo del Salvador y en el deseo de serle útil, de servirle. No hay duda de que en Ignacio no hay disyunción entre c. y celo por Cristo.

6. *La contrición vence el sentido de culpabilidad.* Es claro, pues, que la c. en Ignacio no tiene nada que ver con el sentido de culpabilidad. El pecado descubierto en el interior de la relación fundante con el Señor es vivido con una fuerte c. que impulsa al hombre hacia el abrazo, lo devuelve a la comunión salvífica y le impide cerrarse en sí mismo. En Ignacio la c. es aquel medicamento que hace evitar al ejercitante tanto un fatalismo negativo sobre sí, con depresión y radical desaliento, como un encarnecido esfuerzo de volverse a proponer continuamente lograr, por sí sólo, el llevar una vida distinta. Para Ignacio salir del pecado es posible sólo mediante la obra de Dios, mediante la reconciliación y la parte que el hombre ha de hacer consiste en implicarse de manera enérgica y total. Así, en lo que a la c. se refiere, Ignacio elabora una síntesis entre el aspecto ascético, psicológico y místico. Mientras que el dolor por los pecados, típico del sentido de culpabilidad, insta la persona a huir, a esconderse, y por consiguiente a un autojuicio despiadado que engendra desconfianza en sí misma, en Ignacio la c. no se opone a la confianza en uno mismo. Y ésta se basa en la oración de ofrenda de la propia vida a Cristo, que puede hacer de la misma, una obra de arte.

7. *Contrición en la tradición.* Experimentar la propia vida como pecado, como un dolor que madura al detestar un tal estilo de vida y que llega hasta el rechazo de la misma, le sitúa a Ignacio en la sana antigua tradición espiritual de la Iglesia. En los Padres del desierto y en la espiritualidad monástica antigua no en-

contramos literalmente -excepto algunas excepciones, como en Casiano o Marcos el Asceta- el término "contrición", pero se describe el mismo proceso espiritual, a menudo reconducido a aquella arte espiritual que Irénée Hausherr presenta detalladamente en su libro sobre el *penthos*. El núcleo del *penthos* es justamente esta unidad entre el luto y la esperanza, entre la tristeza de la muerte y el gozo de la resurrección, la experiencia de la necesidad de salvación y de su plenitud. Ignacio evita con agudeza las desviaciones, como hacían los antiguos padres. En Marcos el Asceta, por ejemplo, leemos: "Hay una igual y benéfica contrición del corazón que lo lleva a la compunción; y hay otra desordenada y nociva que lo lleva a habérselas únicamente consigo mismo" (*La ley espiritual*, 18, en *Filocalia*, I, Torino 1982,173).

Hay que recordar que Ignacio vivía en un tiempo en que el tema del pecado y de la salvación en sentido global alimentaba las discusiones teológicas. Entre las tesis de Lutero hay también una explícita acusación contra el uso de la contrición. Por ello, el Concilio de Trento vuelve a abordar el tema y clarifica su papel en la confesión y en la justificación del pecador, dando la siguiente definición: "La contrición, que entre los referidos actos del penitente ocupa el primer lugar, es el dolor del alma y la detestación del pecado cometido con el propósito de no pecar más en lo sucesivo. Este acto de la contrición ha sido siempre necesario para impetrar la remisión de los pecados" (XIV sesión, 25 de noviembre de 1551: DS 1676). Esta enseñanza nos la transmite también el último *Catecismo de la Iglesia Católica*.

8. *Contrición y discernimiento.* Ignacio es consciente de que el cami-

no de purificación -y por consiguiente el dolor y las lágrimas por los pecados- es un camino complicado, lleno de muchas trampas y engaños. Por ello nos da las reglas de discernimiento, que más pueden beneficiar esta etapa. También la c. hay que someterla al discernimiento. Sólo siguiendo una interacción entre sentimiento y pensamiento, según los criterios de discernimiento, la c. se vive como una auténtica oración y, por consiguiente, da frutos de salvación. Es lo que recuerda toda la tradición espiritual, como por ejemplo Casiano: "... hay que luchar contra el espíritu de la tristeza que arroja al alma en la desesperación, de modo tal que lleguemos a rechazarla de nuestro corazón [...] Permitiremos sólo aquella tristeza que es para la conversión de nuestros pecados, unida a la buena esperanza [...]. Porque la tristeza que se produce según Dios, alimentando al alma con la esperanza de la conversión, está mezclada con la alegría. Así, ésta hace al hombre presto y obediente en cada obra buena: lo hace afable, humilde, templado, paciente, capaz de soportar todo buen esfuerzo y toda aflicción, todo lo que, al fin y al cabo, es de Dios. Por otro lado, desde ahí es desde donde se reconocen en el hombre los frutos del Espíritu Santo, es decir, la alegría, amor, paz, paciencia, bondad, fe, continencia. Por la tristeza contraria, sin embargo, reconocemos los frutos del mal espíritu, que son: acedia, intolerancia, cólera, odio, contradicción, desesperación, pereza en la oración" *{Al obispo Castor. Los ocho pensamientos viciosos, en Filocalia, I, cit., 147}*.

Marko Ivan RUPNIK, SJ

/ Discernimiento, Examen, Pecado, Penitencia, Primera Semana, Reconciliación, Tristeza, Vocación.*

Bibl.: ADNÉS, R, "Pénitence", en *DSp*, XII, 986-993; RAMBALDI, G., "Note sulla dottrina del peccato in S. Ignazio", *Greg* 37 (1956) 507-529; Ruiz JURADO, M., "La penitencia en los Padres del desierto, según Casiano", *Man* 35 (1963) 187-202; RUPNIK, M. L., *El examen de conciencia*, Monte Carmelo, Burgos 2005; HAUSHERR, I., *Penthos*, OCA 132, Roma 1944.

CONVERSACIÓN

I. *Introducción:* Ignacio de Loyola, por su origen y familia, no fue un conversador nato, sino que se hizo tal por convicción apostólica. Resulta por lo menos paradójico el hecho de que un hombre que pensó alguna vez en hacerse cartujo para no hablar con nadie, para alcanzar una santidad silenciosa y solitaria, diera un giro de ciento ochenta grados para acabar fundando una Orden eminentemente social, cuya misión es precisamente hablar de Dios con todos los prójimos, sin otra limitación que hacerlo siempre a mayor gloria de Dios. Impresiona la confianza que él deposita en la palabra para poder encontrar a Dios y como instrumento para ayudar a los prójimos. "Conversar", es una palabra compleja (cf. Kolvenbach 1999, 15). Según S. Ignacio, puede significar la relación con alguien (conversación-trato) y/o el hablar con otro (conversación-diálogo), dependiendo del contexto (cf. *[Co* 89.196.729.637.814.637.802...]). En el s. XVI, no era usual emplear la palabra "diálogo". Respecto al término "hablar" ignaciano, ordinariamente tiene el sentido general que se le da en el uso de la lengua española. Algunas pocas veces, S. Ignacio lo toma como equivalente al "conversar espiritualmente": (cf. *[Au* 21.28.42.52.65-67.70; *Co* 157.250.726; *De* 15.53-54.63.69.74.77.95.113]).

2. *Preparación de la conversación ignaciana. Una experiencia fundamental.* La c. de S. Ignacio fue más bien adquirida que innata; aprendida y moldeada pacientemente que espontánea. Esto fue aún más notorio referido a su c. "espiritual": tendrá un cómo, un por qué y un para qué, "andando siempre a buscar lo que quiero" [Ej 76]. Él no hablaba por hablar con "palabras ociosas". En las *Constituciones* dirá que en materia de c. espiritual, lo esencial es siempre la unción que el Espíritu Santo comunica para ello; pero, de nuestra parte, algunos avisos pueden ayudar a prevenir los inconvenientes y asegurar las ventajas para poder conversar "in Domino". Como en toda la doctrina ignaciana, aquí también hallamos el secreto y la clave de Ignacio en la estrecha unión entre la gracia de Dios y la co-laboración humana, principio y fundamento de esta conversación. Lo que Ignacio enseñaba, lo tomaba de su experiencia, fuente de sabiduría. Y ¿cuál fue su experiencia en materia de c. espiritual?, ¿cuál, la unción que recibió del Espíritu y cuáles los avisos que encontró para colaborar con ella? En lo referente a su espiritualidad, él, como todos los espirituales, es deudor de la Tradición de la Iglesia. Pero no es menos cierto que en gran medida fue también un autodidacta como se ve claramente en el discernimiento de espíritus. O mejor todavía, "como no tenía quien le enseñase en estas materias" entró por gracia divina, en la escuela de Dios que lo instruyó directamente: "En este tiempo [de Manresa] le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole [...]" [Au 27].

2.1 *Bajo la guía del Espíritu: De la conversión a la conversación.* Durante el tiempo de su conversión, Ignacio

parte, en materia del conversar, de la c. con Dios y desde ella, pasa a la c. con los hombres. Los muchos días de su convalecencia y los interminables ratos de soledad en Loyola lo llevaron a conversar con él de lo que pasaba en su interior.

2.1.1 *Una auténtica conversación espiritual: el Relato del Peregrino (o Autobiografía)* [Au 1-37]. Aunque cronológicamente es su obra postuma (1553-1555), podemos encontrar en ella los inicios de la c. espiritual ignaciana. Por el origen que tuvo, los medios que empleó y la finalidad que pretendió al hacerla, la *Autobiografía* no sólo narra la historia de su conversión-conversación sino que ella misma es una auténtica c. espiritual; habla en ella "escogiendo cuidadosamente sus palabras y con la 'fuerza' que las inspira, Ignacio comunica la experiencia de una familiaridad con Dios, un Dios que [...] está a la raíz de todos los acontecimientos relatados" (Kolvenbach 1999,18). Así, "funda la Compañía" y explica las bases del ministerio apostólico de la palabra en la misma. Encontramos, ante todo, una larga gestación de su mundo interior que se va traduciendo poco a poco en palabras exteriores. Los libros de la *Vita Christi* y *Flos Sanctorum*, que lee en Loyola, abren en él un diálogo con Dios y consigo mismo (cf. [Au 1-12]). Los recuerdos del mundo lo llevan también a un soliloquio referente a la dama de sus pensamientos. En estos balbuceos del discernimiento aparecen dos nuevos interlocutores en su c. interna: Dios y el demonio. A partir de este momento se establece una interrelación entre su intimidad y su expresividad, entre su vida interior y su conversación. Sus palabras serán resonadores que transmitirán las vibraciones de su espíritu. Sin el estudio de su evolución interior, la

c. espiritual de Ignacio resulta incomprendible o inadecuada su comprensión. En este tiempo, sus familiares trataban de disuadirlo del cambio que ya notaban en él. Anota Ignacio: "Él, no se curando de nada [...] el tiempo que con los de casa conversaba, todo lo gastaba en cosas de Dios, con lo cual hacía provecho en sus ánimas" [Au 11]. Su peregrinación a Tierra Santa y sus múltiples viajes marcarán la necesidad de una gran adaptabilidad de su c. "según las personas, tiempos y lugares".

2.1.2 *Los Ejercicios Espirituales, un manual para conversar con Dios y con los hombres.* "Oír lo que hablan las personas [...] cómo hablan unos con otros [...] y reflejar después para sacar provecho de sus palabras" [Ej 107]. El "cómo hablan" centra nuestra atención. Este texto está tomado precisamente de la contemplación de la Encarnación del Verbo, la Palabra del Padre. Del Verbo aprendió Ignacio, en Manresa, a usar la palabra con verdad y caridad discreta, como mensaje para los prójimos. Escribió este manual como un diálogo en múltiples direcciones: de "el que da los *Ejercicios*" con Ignacio a través de su texto; de "el que los da" con "el que los recibe"; de éste con Dios; de Dios con el ejercitante. Por eso la palabra está en el centro del texto: la de Dios, y basados en ella y en la palabra de los Ejercicios, la del ejercitante y la de su acompañante. Fabro llamaba "conversaciones en Ejercicios" a la realización de esta experiencia para ejercitarse espiritualmente (cf. [Au 17.21ss.]). Como todo manual, necesita una explicación y una adaptación: se dan y se reciben. No son un libro de lectura personal: se hacen y se viven en diálogo, son un tipo específico de c. espiritual en que se da al otro el

"modo y orden" para proceder. Requieren una esencial adaptación personal al que los recibe y por ello, implican una c. que va desde lo más concreto y temporal (la comida, el sueño...) hasta lo más espiritual y decisivo: la voluntad de Dios.

El "*Presupuesto*" [Ej 22], condición sin la cual no habrá diálogo auténtico, marca el punto de partida sin que pueda afectar al ejercitante ninguna prevención negativa ante quien le da los Ejercicios. Las Anotaciones son las reglas para "conversar en Ejercicios". La anotación 15 señala la regla de oro de la c. ignaciana: "saber conversar de tal manera con los hombres de modo que estos puedan llegar al diálogo directo con Dios". Saber llevar el prójimo a Dios sin interferir su trato con él. Por eso, Ignacio pide en esta experiencia espiritual al que se ejercita, una "conversión a la palabra", previa a la "conversión a la persona". Primero lo hará pasar por un "examen general de la palabra" (juramento vano, palabra ociosa, infamante, de murmuración) y por un proceso de purificación de la esclavitud del pecado (error, desorden, no-integración). Maestro Ignacio "toma la palabra en serio, sobre todo la palabra de 'Dios' y exige que esta palabra sea utilizada 'con verdad, necesidad y reverencia' [Ej 38]" (Kolvenbach 1999, 21). Luego, confrontará esta palabra, en cuanto imitación de otra, con su modelo original la Palabra encarnada. Buscará su integración (orden) en el Verbo que precede, enseña, interpela y espera una respuesta que no será más que un eco de esta Palabra eterna. Para ello hace orar con la significación de cada palabra [Ej 249ss]. Finalmente, esta palabra-eco, iluminada y liberada a través de un silencio doloroso y elocuente, proclamará la buena nueva del Señor que vuelve en la gloria.

Podemos notar que Ignacio saca su forma de conversar de sus modos de orar y viceversa, pues se da una estrecha interrelación, propia del Contemplativo en la Acción. "Ver a Dios en todas las cosas: también en la palabra verdadera, necesaria y reverente" [*Ej* 38-39] (cf. Kolvenbach 1999,22). Los "coloquios" están descritos con la terminología de la relación personal con los otros, "como un amigo habla a su amigo [...] comunicando sus cosas y queriendo consejo en ellas". Por último, pide que se haga una contemplación del "oír lo que hablan" unas personas y otras, desde la Trinidad hasta los más grandes pecadores y "reflexionar después, para sacar provecho de sus palabras" [*Ej* 107]. Esta contemplación capacita a la persona que contempla para la relación con el Otro y con los otros, para su c. con ellos, para la acción apostólica, basado todo en el amor, porque "el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras".

2.1.3 *Una íntima conversación con la Trinidad: el Diario espiritual* La c. con la Trinidad permea todo el itinerario ignaciano de Loyola a Roma, donde cristaliza con su Diario místico y se trasluce de modo notable en la c. con el prójimo. Este diálogo místico está presente, expresa u ocultamente tanto en el *Diario espiritual* como en la *Autobiografía*, en los *Ejercicios Espirituales* y en las *Constituciones*. Él, por medio de Jesús (como intercesor) pregunta a la Trinidad sobre la pobreza de las iglesias de la CJ y las Personas divinas le responden con una señal hasta dejarlo en paz, aunque no siempre. Ignacio habla *a y de* la Trinidad que coloreará su c. de modo que "ni después de comer podía dejar de hablar sino en la Santísima Trinidad" [*Au* 28].

Preparado así lenta y progresivamente, confiado en una c. apren-

didada con Dios a través del Verbo, la Palabra, Ignacio comienza a hablar de Dios con personas deseosas de aprovecharse en el espíritu. El primer paso de esta c. es encontrar al Dios que busca; luego, comunicar al Dios que encuentra. Así, desde Montserrat y Manresa acude a un confesor, y empieza a recibir a algunas personas que lo buscan para oír su palabra. Luego, será él mismo quien buscará personas espirituales para tratar con ellas, para aliviar sus escrúpulos, o clarificar el espíritu que lo conducía. Finalmente, hace sus primeras armas en el dar los Ejercicios leves a un grupo de mujeres devotas (cf. [*Au* 17.21ss]).

3. *El Padre Ignacio, Maestro de la conversación espiritual.* Las reglas "para conversar en Ejercicios" entre "el que los da" y "el que los recibe" se traducen a la pluralidad de un grupo de "amigos en el Señor", el cuerpo apostólico de la Compañía. "El peregrino", ya desde que hizo sus primeros ensayos fracasados de constituir un grupo apostólico permanente (Alcalá, Salamanca), definía todo su apostolado como una "conversación espiritual". En Salamanca define así el apostolado que hace con sus primeros compañeros: "Nosotros [...] no predicamos, sino con algunos familiarmente hablamos de las cosas de Dios" [*Au* 65]. De paso, define él mismo qué entiende por "conversación espiritual".

3.1 *De la conversación privada a la conversación en Compañía:*

3.1.1 *Las Constituciones.* "... Según nuestra vocación, conversamos con todos los prójimos...", "de modo que según nuestra profesión, de la tal conversación no nos podamos excusar" [*Epp* I, 336]. Estas frases de Ignacio, tomadas de sus cartas, sintetizan admirablemente la misión apostólica de la Compañía. El

jesuíta, como el fundador, será enviado "para conversar" con los prójimos; aquí se resume todo el ministerio apostólico de la palabra en la Orden. El conversar se refiere a la vez a la palabra comunicada y al trato personal: con las personas se conversa y se trata. En la *Fórmula del Instituto* (aprobada por Julio III) se dice que está fundado para atender "el ministerio de la palabra". Esto se precisará en las *Constituciones*, que a propósito de la c. prescriben: "Generalmente deben ser instruidos del modo que debe tener una persona de la Compañía, que por tan varias partes conversa con tanta diversidad de personas, previendo los inconvenientes que pueden intervenir y las ventajas que para mayor divino servicio pueden tomarse, usando unos medios y otros. Y aunque esto sólo la unción del Espíritu pueda enseñarlo y la prudencia [...], a lo menos puédesse abrir el camino con algunos avisos que ayuden y dispongan [...]" (*MCo* II, 191-192); [*Co* 414].

Este texto constituye una verdadera instrucción de base en el arte del coloquio religioso. Señala el origen, alude a las ventajas y límites, y anuncia una serie de avisos que ayudarán para ser coadjutores del Espíritu en la conducción de las personas a Dios. La labor del apóstol debe pues, "concurrir", es decir, marchar al unísono con el Espíritu que comunica, desde Pentecostés, el don de lenguas. Se va dibujando así, de manera clara, el "Modo Nuestro de Proceder" como "Contemplativos en la Acción", a la manera misma de Ignacio. Dice Nadal: "No dejaré de recordar aquella gracia que tenía [maestro Ignacio] en todas circunstancias mientras trabajaba o conversaba, de sentir la presencia de Dios y de gustar las cosas espirituales, de ser contem-

plativo aun en medio de la acción..." (cf. CG 34, d26, 2.6). El "cómo" y el "modo" que debe tener el apóstol que con tantas diversas personas conversa, se explícita mediante una contraposición de lo negativo y lo positivo, de lo que aprovecha y de lo que estorba a esta conversación. Es necesario, por consiguiente, "prevenir" tanto las ventajas como los inconvenientes que puedan resultar. Inconvenientes fueron, para la c. inicial de Ignacio y de sus compañeros, una exagerada penitencia corporal, un celo indiscreto, la poca prudencia en el modo de hablar con mujeres de cualquier clase o condición, la falta de estabilidad. Entre las ventajas, la opción fundamental por Dios hecha en el mes de Ejercicios, la libertad espiritual para la misión en el discurrir, sin coro, sin penitencias exteriores reglamentadas, el no tener hábito propio, la gratuidad de ministerios, la renuncia a las dignidades y beneficios, la disponibilidad universal, etc.

Las *Constituciones* de la CJ son, pues, el fruto de una doble comunicación espiritual de Ignacio con Dios y con los hombres. Todo esto quedó consignado en el pórtico de las mismas como motivo para su redacción. De modo especial, influyeron las conversaciones con sus primeros compañeros que como en la *Deliberación* de 1539, no tenían otro objeto que trazar las directrices del nuevo Instituto. De la c. de la palabra se pasaba así a la c. de vida (*conversatio morum*). Las *Constituciones* representan la continuación de esa c. constitutiva de la Compañía. Son una "conversación escrita" porque "suelen ser las conversaciones por palabra o escrito" [*Co* 60. 197.244].

El *Examen General*, que precede a las *Constituciones* y forma parte de

ellas, es un diálogo para conocerse, entre la CJ y el candidato que desea ingresar a la Orden. Su objetivo inmediato es el de hacer un discernimiento vocacional que se prolonga durante los dos años de noviciado. Esta c. de discernimiento común y de conocimiento bilateral a nivel de la legislación escrita, constituye una novedad. Entre las preguntas que se hacen al candidato encontramos: "cómo se había [...] cerca de leer buenas cosas y usar buenas conversaciones" [Co 46]. La relación espiritual con el prójimo por la palabra, es una constante en la CJ, de tal manera que también los hermanos jesuitas tendrán esta misión según sus fuerzas y capacidades, "y con esto se deben esforzar en las conversaciones espirituales de procurar el mayor provecho interno de los prójimos [...]" [Co 115]. En las *Constituciones* aparece continuamente la necesidad del diálogo; de modo específico por la "cuenta de conciencia" entre el superior y el subdito. La cuenta de conciencia es un punto vital y esencial para la Orden, especialmente en la etapa de formación y en los momentos de recibir y dar una nueva misión. La c. franca, leal, honesta y confiada en la CJ es un requerimiento sin el cual no puede haber mutuo conocimiento entre el jesuita y su superior que lo envía a la misión. Este es el secreto para poder acertar en mandar a la misión precisa el hombre preciso para ella. Esta cuenta de conciencia que existe como obligatoria solamente en la Compañía, es la clave de la eficacia y fruto apostólico de los ministerios apostólicos.

En esta c. espiritual, el "interior" y el "exterior", son dos constantes interlocutores. Tres conceptos fundamentales, entre otros, atraviesan de un extremo al otro las *Constituciones* de la Compañía: la

"pureza de intención" (interna) y la "misión" (externa) que, conjugadas, dan como fruto la "ayuda de los prójimos". La "exterior constitución" no es y no debe ser más que el fruto maduro de la "interior ley de la caridad y amor" que el Espíritu Santo escribe en los corazones" para poder ser enviados a la misión, razón de ser de nuestro Instituto. Esto se traduce en la práctica, en la c. preparatoria al envío entre el superior y el "misionero".

a. *La "gracia de la conversación" y la revelación personal.* Por lo que hemos visto hasta ahora, conversar con el otro de "cosas de Dios", no es cosa sencilla, ni menos todavía, fruto de una simple espontaneidad y facilidad de palabra. Se trata de un carisma, de una verdadera "gracia". Por eso el *Examen General*, exige al candidato: "Cuanto a lo exterior, es de desear la gracia de hablar, tan necesaria para la comunicación con los prójimos" [Co 157]. Esta "gracia" del hablar o del conversar, se refiere a todo el ministerio de la palabra de Dios, pero en primer lugar a la c. particular y familiar. Ignacio de Loyola, señala estas condiciones, entre otras, para poder ejercitar el arte o gracia del conversar espiritualmente: "pureza de intención" y estabilidad en la "vocación primera": a la movilidad de un continuo discurrir de la misión se contraponen la estabilidad en la elección hecha. En segundo lugar, "espíritu y letras en la Iglesia". El había sufrido la limitación resultante de varios procesos eclesiásticos en su contra en Alcalá y Salamanca, y la razón era, -anota dos veces en la *Autobiografía*-, "porque no había estudiado". Esto limitaba el radio y materia de su c. apostólica. Desde entonces, el estudio de "las determinaciones de los doctores santos y de la Iglesia" fue su preocupación constante. Ni los medios teó-

ricos ni los ejercicios y avisos prácticos podrán, por sí mismos, enseñar a conversar evangélicamente. Servirán, en la medida en que estén unidos a la fuente de donde dimanan el saber y el entender. La unción del Espíritu para conversar con discreción permanecerá siempre como lo esencial. Como en toda la espiritualidad ignaciana, aquí también la "caritas discreta" es la base fundamental insustituible que no puede dar ninguna universidad.

b. Misión y ministerio de la conversación espiritual ¿Fue esta c. sólo una etapa preparatoria y paso obligado para llegar a los ministerios de más relieve como la predicación y la enseñanza? ¿Debería desaparecer para ceder el lugar a éstos? No lo pensó así el Fundador y legislador de las *Constituciones*. En la Parte VII, al hablar de la misión y de los ministerios propios y permanentes de la CJ, después de hablar de los sermones, lecciones y doctrina cristiana, continúa: "Así mismo a particulares procurarán de aprovechar en conversaciones pías, aconsejando y exhortando al bien obrar, y en Ejercicios Espirituales" [Co 648]. Para el autor de las *Constituciones*, las c. del candidato a la CJ deben ser "buenas", pero las de los ya admitidos deben ser "pías o espirituales" [Co 46.247.437.648]. Este breve análisis de la c. espiritual en las *Constituciones* deja en claro la evidente necesidad de ella para la vida y misión del jesuíta, subrayada por la pasada CG 34.

3.1.2 *Las instrucciones para conversar al hablar de la c. espiritual*, no se puede omitir el mencionar, así sea brevemente, las instrucciones que el Fundador y primer General dirigió a algunos de su hermanos enviados a misiones muy especiales.

a) Instrucción a los Nuncios apostólicos de Irlanda: "Del modo de ne-

gociar y conversar in Domino". Paulo III, en 1541, al ver la gran necesidad espiritual de Irlanda a causa de las exigencias heréticas de Enrique VIII, pidió a Ignacio que mandara, como Nuncios Apostólicos, a los padres Broét y Salmerón. Al enviarlos, les dirigió tres instrucciones de las que consideraremos aquí, sólo la primera, de principios de septiembre de 1541 (cf. [Epp I, 179-181]). Los puntos principales son: con todos hablar poco y no al principio; oír largo y de buen grado hasta que hayan acabado de hablar; terminar rápida y cortésmente. Hacerse todo a todos como S. Pablo, según sus temperamentos y circunstancias, adaptándose a ellos en lo posible según su gusto (cf. 1 Cor 9, 22). Pero tener en cuenta que con uno de temperamento irascible, hay que evitar exaltarse de modo que se converse con él en forma mesurada después de examinar las cosas, más, si está enfermo; con los calmados no se corre este peligro. Hay que obrar en esto como obra el demonio "entrando con la de ellos y saliendo con la nuestra"; tener presente los ataques del enemigo "bajo apariencia de bien" (reglas de la Segunda Semana de los *Ejercicios*). Saber disimular lo malo que pueda tener el interlocutor; con los tristes, animarlos, consolarlos atablandoles más largo, con alegría y edificación.

b) Instrucción para la jornada de Trento: Al aproximarse la apertura del Concilio de Trento (1546), el mismo Paulo III solicitó al General que le enviara algunos padres. Ignacio designó a Laínez, Salmerón y Fabro y les dirigió esta instrucción para su modo de proceder [Epp I, 386-389]. Dada su longitud, veamos los puntos esenciales. 1) *Para conversar:* en la c. se puede o ganar mucho o perderlo todo. Como no po-

demos dejar de conversar, hay que *ir bien dispuestos para ello*. Hablar poco, con consideración y afecto, especialmente en las materias conciliares. Oír mucho, examinando bien al interlocutor para ver si es mejor hablar o callar. Cuando se hable de materias discutibles, adoptar razones por parte y parte, sin inclinarse, procurando satisfacer al interlocutor. No citar autores especialmente notables si no es en cosas muy claras, adaptándose a todos y no dejándose apasionar por ninguno. Si lo que trata es tan claro que no se puede callar, dar humildemente su parecer, dejando abierto el camino para algún juicio más autorizado. Al tratar de materias de virtudes adquiridas o infusas, hacerlo sin prisa.

2) *Para ayudar a las ánimas*: para mayor gloria divina, predicar, confesar, leer y enseñar a los jóvenes, visitando a los pobres en los hospitales, exhortando a los prójimos según el propio talento, para que todos oren por el Concilio. Dar Ejercicios (a todos, los de la de Primera Semana) y otros coloquios, examinando bien lo que se dice. Exhortar a la confesión, comunión y misa frecuentes, a hacer los Ejercicios y a otras obras pías. Así como en la definición de materias conciliares hay que hablar poco, así a los otros, ayuda hablarles más largo, claramente y con afecto.

3) *Para más ayudarnos*: Por la noche, reunirse para conversar sobre lo realizado durante el día y programar lo que sigue. En las cosas para elegir, decidirlo por votación. Cada noche, debe uno pedir que le digan lo que ha hecho mal, sin replicar nada a no ser que se le pregunte. Luego el otro, y el último, para ayudarse con caridad y buen ejemplo. De mañana, hacer propósitos y examinarse dos veces cada día.

Estas reglas de c, además del espíritu que las anima, son una

muestra evidente *del profundo conocimiento* humano y de las finas observaciones psicológicas y espirituales de su autor. Podemos reconocer en ellas muchas normas y anotaciones de los *Ejercicios* traspuestas al dominio de las relaciones humanas con un fin espiritual y al servicio de la Iglesia. Para la misión de Trento, a Ignacio le preocupa más la labor *"de pasillo"* y los misterios con los pobres que las altas definiciones dogmáticas. Esta labor debían alternarla los padres enviados con los trabajos conciliares. Ellos cumplieron muy bien este modo de proceder dado por el General; por eso podía escribir Ignacio: "De los Padres de Trento tenemos letras a menudo; y aunque se va con espacio no poco en las cosas del Concilio, no se deja pasar el tiempo sin fruto en conversaciones espirituales con prelados y personas principales" [*Epp* IV, 187].

Muchas de estas observaciones de profunda penetración psicológica del Maestro Ignacio, han sido recogidas, analizadas y popularizadas por los psicólogos y consejeros pastorales de estos últimos tiempos (Rogers; Nahoum; Muchielli; Hostie, etc.). Además de estos admirables principios de relaciones humanas, el Fundador dejó consignadas otras instrucciones y reglas donde completa este "manual para conversar" (cf. [*Epp* I, 733-734; II, 542-550.715-716.717-721; IV, 301-302.408-414.456-458]; Reg. S. I., 240, 301; n° 8, 336; n° 2, 417; n° 1, 423, etc.). Allí podemos encontrar otras acertadas normas para el camino: relaciones entre sí y con el prójimo; relaciones con la cabeza y con el cuerpo de la CJ [*Epp* III, 549]; recuerdos para el P. Luis González; acerca de los pueblos; acerca de su persona, etc. Finalmente, muchas de las cartas son "conversaciones

consignadas por escrito [...]; [...] para que no se olviden", como lo relacionábamos anteriormente. En ellas habla de la c. como ministerio de la palabra de Dios (cf. [Epp II, 490; III, 26.144.263; V, 13-14.610; VI, 7; VIII, 59.539-540; IX, 536; X, 285-286; XII, 228.310, etc.]); de la c. y predicación; del modo de hablar; de la c. con mujeres, etc. Más de una vez, estas normas de fina psicología, pureza de intención y prudencia, han sido mal interpretadas por personas no afectas a la CJ, que les han acomodado una finalidad del todo ajena a la intención de su autor. Basta esta rápida enumeración para darnos cuenta de la magnitud e importancia de este verdadero tratado sobre "la c. espiritual" que nos legó Ignacio de Loyola, con un modo específico y propio "para el fin que se pretende", buscar siempre la mayor gloria de Dios.

4. *Conclusiones.* La "conversación espiritual" es un apostolado de capital importancia como ministerio apostólico de la CJ y ocupa dentro de él un puesto de relevancia. En no pocas ocasiones, será el único apostolado posible. Jesús lo practicó continuamente (recordemos sus diálogos con Nicodemo, la samaritana, Zaqueo, los apóstoles, etc.). Ignacio fue un gran conversador de las cosas de Dios, no por naturaleza sino por don de Dios y colaboración suya hasta poseer el "carisma de la conversación" o "gracia del hablar" (FN I, 659). Esta gracia definió y resumió desde el principio, todo el apostolado de la Compañía. Para saber conversar espiritualmente se requiere, como en todo, el "tanto cuanto". Ignacio se convirtió en el hombre de la palabra y en maestro de la c. "in Domino", mediante un triple proceso. En primer lugar, él queda absorto en la contemplación del Verbo, Cristo. Comprendió muy

bien que si Él es el Verbo, la Palabra, de su parte debía ser ante todo, silencio contemplativo de escucha. En su oración de ejercitante, contempla la Palabra encarnada, ajusta su palabra a "la Palabra", y se integra en Cristo. Sólo así, aprende a hablar como el Verbo encarnado.

En segundo lugar, "hablando como Cristo", él vuelve al mundo, del que se había retirado. Recibe del mismo Cristo, Rey eternal, el llamamiento para hablar de Él: "quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo..." [Ej 95]. En tercer lugar, así formado, busca "ayudar a los prójimos" por su c. espiritual y por la de la CJ para reintegrar el mundo en Cristo, convencido una vez más de, que para saber conversar espiritualmente, sólo la unción del Espíritu Santo puede hacerlo, pero habiendo abierto el camino con estos "avisos que ayuden y dispongan para el efecto que ha de hacer la gracia divina".

Darío RESTREPO, SJ

Z¹ Acompañamiento, Ayuda a las ánimas, Coloquios, Cuenta de conciencia, Escucha, Fórmula del Instituto, Ministerios de la palabra, Presupuesto.

Bibl.: ARANA, G., "La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía", *CIS* 36 (2005) 23-48; BARTHES, R., *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris 1971, 45-50; CERTEAU, M. DE, "L'universalisme ignatien", *Christus* 13 (1966) 173-183; CLANCY, TH. H., *The conversational word of God. A Commentary on the Doctrine of St Ignatius of Loyola concerning Spiritual Conversation, with Four Early Jesuit Texts*, IJS, St. Louis 1978; IPARRAGUIRRE, L., "La conversación como táctica apostólica de S. Ignacio de Loyola", *RyF* 160 (1959) 11-24; KOLVENBACH, P.-H., "Maestro Ignacio hombre de palabra", en *Decir... al "Indecible". Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999, 15-33; O'MALLEY, J. W., "Conversaciones y publicaciones" en *Los Primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-

Santander 1993,142-148; RESTREPO, D. *Diálogo: comunión en el Espíritu. La conversación espiritual de S. Ignacio de hoyóla (1521-1556)*, Pax, Bogotá 1975; ID. "Tara conversar", *Man* 68 (1996) 379-394; ROGERS C, *El proceso de convertirse persona: mi técnica terapéutica*, Paidós, Buenos Aires 1974; ROTSAERT, M., "La conversation spirituelle", *Christus* 50 (2003) 285-293.

CONVERSIÓN

Sólo en una ocasión se alude a la c. en las *Constituciones*, y es cuando se trata de los impedimentos para la admisión a la Orden. Ignacio prohibió a toda persona convertida al catolicismo, de 14 años, o más, de edad, pedir admisión en la CJ, durante los tres años completos siguientes a su c, a no ser que recibiera permiso del Padre General para hacerlo [MCo I, 28].

Sin embargo, la c. está en el corazón de la espiritualidad ignaciana; a saber, la c. inicial y continuada de Ignacio de Loyola, que dio forma normativa a esa espiritualidad. Nos acercamos a la experiencia de c. de Ignacio a través de dos de sus escritos: *La Autobiografía* y los *Ejercicios Espirituales*.

1. En la *Autobiografía*, Ignacio se describe a sí mismo antes de su c. como un hombre sensual "dado a las vanidades del mundo", que se deleitaba en el ejercicio de las armas y que padecía de un "grande y vano deseo de ganar honra" [Au 1]. Su c. inicial se desarrolló a partir del aburrimiento de su convalecencia después que una bala de cañón hubo destrozado su pierna en la batalla de Pamplona. Disfrutaba con la lectura de sus libros románticos sobre los caballeros andantes y pidió algunos para leer; pero toda la casa de Loyola sólo le ofreció dos libros: una *Vida de Cristo* de Lu-

dolfo de Sajonia (tl377), y una colección de vidas de santos titulada *La Leyenda dorada* (o *Flos Sanctorum*), de Jacobo de Varazze, un dominico del siglo XIII, Obispo de Genova [Au 5].

Ignacio leyó estos libros y empleaba el tiempo imaginándose a sí mismo unas veces como un caballero andante al servicio de una dama de la alta nobleza, y otras veces como uno de los grandes santos del pasado. Con el paso del tiempo, se dio cuenta de que estas fantasías opuestas le afectaban de modo diferente. Sus fantasías mundanas le causaban placer en el momento, pero le dejaban después seco y desolado, mientras que sus fantasías sobre el llevar una vida santa le consolaban en el momento, pero le dejaban contento y feliz después. Estas reflexiones fueron el comienzo de su exploración de toda la vida sobre el discernimiento de espíritus [Au 6].

Su c. inicial coincidió con una visión de la Virgen María y el Niño Jesús, que lo dejó "con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne". Esta visión le libró de la tentación de pecados sexuales [Au 10]. Sintió un creciente deseo de dedicar su vida al servicio del Señor Jesús [Au 11].

Tenía aún que crecer mucho, y comenzó a explorar la c. continua. Se imaginó a sí mismo haciendo grandes penitencias y llevando a cabo otros actos religiosos llamativos; pero aun tenía que cultivar incluso algunas virtudes cristianas básicas. Tras su vigilia en Montserrat, cuando dejó sus armas en el altar de la Virgen morena, empezó a residir en Manresa, donde emprendió severas penitencias externas y luchó con tentaciones y escrúpulos. Empleó largas horas en oración y comenzó a

sentir grandes consolaciones espirituales. Empezó la dirección espiritual de otros, y como consecuencia de estas y posteriores experiencias de c. continua en sí y en otros, comenzaron a surgir los *Ejercicios Espirituales* (cf. [Au 18-26]).

2. Los *Ejercicios* presuponen que uno ha experimentado ya una c. cristiana inicial, pero ofrecen una fórmula para profundizar en el proceso de conversión. Por lo tanto, proveen una clave importante para entender cómo la espiritualidad ignaciana concibe la c. continua. La elección reside en el punto central de los *Ejercicios*. La elección tipifica una opción mayor, transformadora de la vida, como sería el tomar una decisión vocacional, o el disponer una gran herencia (cf. [Ej 170-174]). Los *Ejercicios* ofrecen métodos de oración para discernir cómo nos llama Dios a una elección de este tipo.

Gran parte de los *Ejercicios* consiste en contemplar los ministerios de la vida de Cristo, pero Ignacio los interrumpió con meditaciones de su propia creación que aportan una importante percepción del dinamismo de la c. continua, tal como la entendía él. En la Primera Semana uno se arrepiente de todos los apegos pecaminosos que puedan impedirnos responder al llamamiento divino al hacer la elección. Claramente, para Ignacio, la c. continua busca profundizar el arrepentimiento que se experimenta en la c. inicial. La Primera Semana comienza con una mediación sobre los Tres Pecados. Se nos pide contemplar lo que significaría que Dios respondiera a nuestra pecaminosidad con estricta justicia retributiva. Sin embargo, el coloquio que concluye la meditación, le coloca a uno al pie de la cruz y se le hace reconocer la misericordia y compasión con la que Dios en la Encarnación trata de he-

cho con el pecado (cf. [Ej 45-54]). Después de los Tres Pecados, se medita sobre la propia pecaminosidad [Ej 55-61] como preludio a la confesión y renuncia de todo apego pecaminoso latente que pudieran torcer la elección [Ej 44]. Claramente, Ignacio no quería que los convertidos, ya fuesen iniciales o continuos, confrontasen sus propios pecados hasta que hubieran alcanzado una auténtica convicción de la misericordia de Dios revelada en Jesucristo.

La Segunda Semana, que nos acerca a una elección, comienza con una meditación sobre el llamamiento de un Rey terrenal y sobre el llamamiento de Cristo. Esta meditación comienza a comprobar la preparación del ejercitante para proceder a la elección. En ella, el ejercitante pide la gracia de la generosidad, puesto que en la elección se elige, no entre lo bueno y lo malo, sino entre lo bueno y lo mejor [Ej 91-98.335]. Si el ejercitante no recibe la gracia de la generosidad, se ve privado de una condición necesaria para hacer una elección, y el retiro finaliza. Esta primera meditación de la Segunda Semana deja claro que Ignacio considera la generosidad en el servicio de Cristo como condición fundamental para avanzar en la c. continua a través de una vida de dedicado servicio.

Mientras se contempla la Encarnación, la infancia y los comienzos de la vida de Jesús [Ej 101-134], el ejercitante recibe, con la ayuda de un director, luz sobre las opciones realistas entre las que la tendrá que moverse la elección. Una vez alcanzada la necesaria claridad, el ejercitante comienza a contemplar la manera como Jesús respondió a su propia vocación en los misterios de su ministerio público (cf. [Ej 261-312]).

Tres meditaciones comprueban la preparación del ejercitante para pasar a la elección. Dos Banderas examina la comprensión. Antes de que se pueda pasar a la elección, hay que comprender las exigencias concretas del discipulado, y que el seguimiento de Cristo lleva consigo sufrimiento y sacrificio (cf. [Ej 136-148]). Los Tres Binarios ponen a prueba la voluntad. Esta meditación exige que se permanezca comprometido a hacer lo que Dios quiere que se haga, y a no sustituir ninguna otra cosa por el llamamiento de Dios (cf. [Ej 149-156]). En una nota que sigue a los tres grupos de hombres, Ignacio observa que en este momento el ejercitante con mucha probabilidad comenzará a experimentar que algunas de las opciones implicadas en la elección son más atractivas y otras más repugnantes. En ese caso, el director debe instruir al ejercitante que empiece a pedir a Dios que le llame a la opción más repugnante [Ej 157]. La formulación de la nota anticipa el lenguaje de las Tres Maneras de Humildad, que comprueban la libertad emotiva para pasar a la elección. Se alcanza esta libertad cuando se puede rezar y querer que, si es de mayor gloria de Dios, Dios le llame a uno a escoger en la elección, la cosa que uno menos desea hacer (cf. [Ej 165-168]).

La Tercera Manera de Humildad comprueba la disposición emotiva para proceder a la elección, pero se diferencia de la elección misma. El término "elección" es un ejemplo de los muchos equívocos en los Ejercicios. Uno elige en función de haber sido escogido por Dios para hacer esto antes que lo otro. Se alcanza esta percepción por medio de una gracia clara y repentina, o por medio de un proceso más largo de discernimiento (cf. [Ej 175-188]).

Estas meditaciones analíticas propias de la Segunda Semana dejan claro que Ignacio creía que la c. continua compromete todos los aspectos de la persona humana: mente, voluntad y corazón. También dejan claro que el efecto de la gracia en la mente, voluntad y corazón, debería culminar en alguna forma de misión carismática para servir a otros de una manera específica.

Mientras los Ejercicios Espirituales fomentan la c. continua al clarificarnos cómo Dios nos llama a servir a los demás en el nombre de Jesús, la espiritualidad ignaciana abarca otras dos estrategias que fomentan la c. continua en el día a día de nuestras vidas: 1) el examen general y el particular, y 2) la confesión y la comunión frecuentes. El examen general nos obliga a hacer escrutinios diarios sobre nuestra fidelidad a la voluntad y al llamamiento de Dios, mientras que el examen particular busca erradicar un pecado particular o fomentar una específica virtud cristiana (cf. [Ej 24-43]). El uso frecuente del rito de reconciliación y la recepción frecuente de la Eucaristía, le vuelven a comprometer a uno, en una base pública y regular, a vivir públicamente nuestra alianza sacramental de iniciación y sus consecuencias [E/44].

3. Breve reflexión sistemática. Así pues, en la espiritualidad ignaciana, una plena c. inicial exige renunciar a los pecados del pasado y comprometerse a vivir según el modelo que presenta Jesús, el Hijo inocente de Dios. Enraiza el arrepentimiento en una sincera convicción de la misericordia y el perdón de Dios hacia los pecadores revelada en el ministerio mortal de Jesús y en el misterio pascual: en su muerte, resurrección y el envío del Espíritu Santo. En la espiritualidad

ignaciana, la c. continua exige un arrepentimiento continuo de cualquier pecaminosidad restante que pueda *impedir a uno escuchar el llamamiento de Dios* que nos invita a servir a los otros en el nombre y según el modelo de Jesús. La c. continua requiere generosidad de corazón para servir a Dios en los otros. Hunde sus raíces en una sana comprensión de las exigencias prácticas del discipulado, en una disponibilidad a servir a los demás de cualquier manera que Dios nos llame a servirle, sin importarnos la dificultad de la tarea. Una c. continua también requiere libertad de corazón para servir a los demás, sin importar lo repugnante que esto pueda aparecer en sus inicios. Finalmente, la c. continua nos compromete a acoger y seguir la vocación carismática de servicio a los demás, una vez que se discierne la índole y las exigencias de esa vocación. Los exámenes, el general y el particular, y la confesión y comunión frecuentes, también se orientan a fomentar de una manera regular la c. continua.

Tras el Concilio Vaticano II, intuiciones ignacianas como estas han comenzado a transformar la teología tradicional de la conversión. Una narración tradicional de c. la retrata como un acto religioso en el que uno renuncia al pecado y a la incredulidad, y se entrega a la obediencia de la fe. Este último compromiso tiene consecuencias sociales y morales, porque culmina en la incorporación sacramental a la Iglesia. Reflejando un sentido ignaciano de la complejidad de la c., el teólogo jesuita Bernard Lonergan revolucionó la teología de la c. cuando sugirió que la c. viene bajo más de una forma. El mismo Lonergan distinguió tres tipos de conversión: intelectual, moral y religiosa.

La teología de la c. que ha surgido tras la propuesta de Lonergan reconoce, con Ignacio, que la c. *iniciaJ y continua afecta a la persona entera*. Distingue cinco tipos de conversión: c. afectiva, intelectual, moral y religiosa, con la c. cristiana que ejemplifica un tipo de c. religiosa. La c. moral llega de dos formas interrelacionadas: la c. moral personal se centra en cuestiones de moralidad interpersonal, y la c. socio-política que trata de cuestiones de moralidad pública.

Donald L. GELPI, SJ

/ Autobiografía, Contrición, Pecado, Penitencia, Primera Semana.

Bibl.: CONN, J. W./ CONN, W., "Discerning Conversion", *The Way Sup* 64 (1989) 63-79; DORAN, R., *Psychic Conversion and Theological Foundations: Towards a Reorientation of Human Sciences*, Scholars Press, California 1981; GELPI, D. L., "The Converting Jesuit", *SSJ* 29 (1985) 49-84; ID., "Finding Christ in the Spiritual Exercises", *Review of Ignatian Spirituality* 34 (2003) 32-68; LONERGAN, B., *Method in Theology*, Herder and Herder, New York 1972, 235-293; MENDIBOURE, B., "Le chemin de la conversion du coeur: au fil des Exercices spirituels", *Christus* 38 (1991) 348-357.

CORAZÓN DE JESÚS

La voz "Corazón de Jesús", de Linabarcable riqueza significativa (cf. K. Rahner 2002, 308-328, 311-362; Id. 1959, 541-552, 71961, 278-279), tiene propia cabida en un diccionario como éste, por más que el término "Corazón de Jesús" como tal no figure entre los vocablos escritos por el mismo Ignacio. Las "connotaciones culturales, políticas y estéticas a que está sometida la devoción al Corazón de Jesús" (Kolvenbach 1985) autorizan sobradamente esta inclusión.

1. *Corazón de Jesús y espiritualidad ignaciana. 1.1 Congruencias y afinidades.* Lo que verdaderamente une al c. con Ja *espiritualidad ignaciana* es la conexión intrínseca que se da entre c. y *Ejercicios Espirituales*, fuente y nervio de dicha espiritualidad. Y el vínculo de unión entre ambos se halla en la Sagrada Escritura, materia sobre la que casi exclusivamente se ejercita todo orante ignaciano. Ahora bien, el parentesco entre Sagrada Escritura y c. es tal, que el C. se convierte, según Sto. Tomás de Aquino, en clave privilegiada por no decir "la privilegiada", para entender la Escritura. Reparemos en un texto poco citado y poco conocido, pero muy iluminador del mismo santo: "per cor Christi intelligitur sacra Scriptura, quae manifestat cor Christi" ("por medio del corazón de Cristo se entiende la Sagrada Escritura, que manifiesta al corazón de Cristo") (in Ps. 21, 11. *Ex P ármense* XIV.s. 221). Por consiguiente, si el c. es medio privilegiado para entender la Escritura, lo es también para entender y practicar los Ejercicios, puesto que la Sagrada Escritura manifiesta al C. y éste a su vez es clave de inteligencia de la misma Escritura, materia principal, casi única, de oración durante los treinta días del Mes de Ejercicios ignaciano.

En efecto, por poco que se adentre el lector en la bibliografía sobre el C, se dará cuenta de que el culto o devoción al C. consiste ni más ni menos en el amor de Jesucristo a los hombres simbolizado en su corazón -"corazón, que no significa sencillamente y sin más, amor", sino amor en cuanto "lo más íntimo de la realidad personal" y de hecho "lo más íntimo de la experiencia del Corazón del Señor" (Rahner 2002, 331.337)-; un amor no debidamente correspondido por hombres y mu-

jes, por otro lado. Pide el Señor por medio de esta devoción una especial *correspondencia a los más suyos*, correspondencia que cristaliza frecuentemente en forma de una reparación bien entendida.

Los *Ejercicios Espirituales* por su parte, desde el primero de ellos [Ej 45-54] hasta el último [Ej 213], proponen con tal relieve y sentido de acomodación el amor de Jesucristo a cada uno de los seres humanos, que el ejercitante generoso [Ej 5] no puede menos de corresponder con total entrega a su Señor. Para lograr esa entrega, el alumno de Ignacio durante sus largas e interrumpidas jornadas de oración no hace otra cosa sino esforzarse, con la ayuda de la gracia, por conocer a Jesucristo, por amarle más y por seguirle más de cerca [Ej 104]; y ello precisamente mediante la lectura y contemplación de los Evangelios, Sagrada Escritura por excelencia (DV 18). El proceso es continuo y siempre creciente. Desde la primera conversión [Ej 53-54] hasta la entrega total y desinteresada [Ej 167-168], el ejercitante lee y contempla los Evangelios con el método ignaciano bajo el prisma del C; con lo que su corazón se va haciendo cada vez más semejante al de su Señor (Mt 11, 28-30), meta suprema de santidad, de correspondencia y de toda devoción.

Este enfoque fue corroborado en Paray-le-Monial en 1986 por el Papa Juan Pablo II y por el Padre General de la CJ. Kolvenbach (1992, 167) lo confirma plenamente: "en la carta que el Santo Padre me entregó en Paray-le-Monial, nos encarece vivamente la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, que tan profundamente ligada está a los Ejercicios espirituales de San Ignacio".

1. 2 *Formas de devoción al Corazón de Jesús a partir de Paray-le-Mo-*

nial y espiritualidad ignaciana. El nombre de Paray-le-Monial está unido al de Sta. Margarita María de Alacoque y a sus revelaciones privadas; este hecho resulta de vital importancia en la historia de la devoción al C. especialmente durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. Dio origen a importantes documentos pontificios, decisivos para la confirmación de esta devoción en la Iglesia. Así, citamos entre otros *Annum Sacrum* (1899) de León XIII, cuyo acento está en la consagración del género humano al Sagrado C; *Miserentissimus Redemptor* y *Quas Primas* de Pío XI, que propugnan la reparación; y *Haurietis aquas* de Pío XII, que intenta contrarrestar la desestima en que había caído la devoción al c. y responder a las objeciones suscitadas.

1.2.1 *Consagración*. Consagraciones a Jesucristo y a su C. existieron siempre entre sus amigos y seguidores con finísimas formulaciones o sin ellas. La forma de Paray tiene sus propias características. Por lo que toca a los *Ejercicios Espirituales*, todos y cada uno de ellos van encaminados a que el coloquio, en forma de consagración y ofrenda, no caiga en ilusiones y engaños, y a que sea refrendado por las obras [Ej 231]. El librito ignaciano contiene fórmulas sobresalientes de consagración, como la de "Eterno Señor de todas las cosas" que se dirige al Rey Eternal [Ej 98], y otras que han llegado a convertirse en universales de la Iglesia. Es este el caso del ofrecimiento final, transido de amor, tan sobrio como totalizante, "Tomad Señor y recibid toda mi libertad" [Ej 234], oración que en el fondo, implica entrega, don de sí mismo y toda forma personal de reparación. ¿Qué es el *Anima Oiristi*, sino una consagración introductoria a todos ellos, una consagración introductoria y perma-

nente? En efecto, orquestada en el decurso de la experiencia ignaciana por los coloquios de meditaciones (clave en todo el proceso, [Ej 147.156.168.199]), cuando se dirige a Cristo en la cruz y el ejercitante implora "sangre de Cristo, embriágame, agua del costado de Cristo, lávame", el *Anima Christi* constituye la mejor prueba de que los *Ejercicios* de Ignacio no solamente entroncan con el C. sino que incluyen explícita y dinámicamente en ellos al mismo Corazón del Señor Jesús.

L2.2. *Los Misterios de la Cruz*. Nos detenemos en los "Misterios hechos en la cruz" [Ej 297], no sin recordar que una o varias contemplaciones de los *Ejercicios Espirituales* versan sobre el C, como por ejemplo las referidas a la Eucaristía (cf. [Ej 191-199.283]). Leemos en el librito ignaciano [Ej 297]: "herido con la lanza su costado, manó agua y sangre", frase de inapreciable valor cristiano y teológico. No se trata de un piadoso comentario sino de la reproducción prácticamente literal de la expresa referencia bíblica, avalada por el testigo ocular Juan, insistiendo que subraya la verdad, -verdad objetiva, "verdadera es su declaración"- y verdad subjetiva, "él sabe que dice verdad" (Jn 19, 35). "Uno de los soldados le golpeó con la lanza el costado y al instante salió sangre y agua" (Jn 19, 34). He aquí uno de los fundamentos firmes, inamovibles y perennes de toda forma de devoción al Corazón de Jesús. Porque de la herida del costado brotó en plenitud el don del Espíritu, don primero y síntesis de dones, según aquellos tres testimonios de la primera carta de S. Juan (1jn 5, 8): el espíritu, que Jesús entregó al morir (Jn 19, 30b); la sangre, que derramó, sede de la vida, de infinito valor sacrificial y redentor (Jn 1, 29.36; Rom 3,25; E/1, 7; \Jn

1, 7-9), todo ello reforzado por las palabras interpretativas de Jesús en la Última Cena unidas al pacto rubricado con la sangre derramada en su muerte (*Me* 14, 24par); (*Hb* 9,15-22; 10, 29; 13, 20); y el agua o la vida verdadera (*Jn* 3, 5; 4, 7-15; 7, 37-39; *Ap* 7, 17.21, 6.22, 1-17). Dicho de otro modo, del costado de Cristo, de su *corazón*, brotó la Eucaristía, pacto de sangre, y el Bautismo, agua de salvación, convertido todo ello en vida por el Espíritu Santo; espíritu, sangre y agua, que al ser uno (*ljn* 5, 8b), significan aquí la Iglesia con sus sacramentos y sobrebundancia de salvación.

Desde otro punto de vista, todo lo dicho encuentra una clara confirmación en Joseph Ratzinger (2001, 207), que escribe en su *Introducción al cristianismo*: "El detalle del costado traspasado por la lanza no es para Juan sólo la escena cumbre de la cruz, sino de toda la historia de Jesús. Ahora, cuando esa lanzada ha acabado con su vida, su existencia es radical apertura, es completamente 'para'. Jesús ya no es un individuo, es el 'Adán' de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. La palabra costado, (*pleura*, que casi siempre se traduce incorrectamente por 'costilla') revive en toda su profundidad la escena de *Gn* 2, 21ss, en la que Eva es formada de la costilla de Adán, simbolizado gráficamente su perpetua referencia y su unidad en la nueva humanidad. El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del "costado abierto" del varón, es el comienzo de una nueva y definitiva comunidad humana. Sus símbolos son la sangre y el agua, con los que Juan alude a los principales sacramentos cristianos, Bautismo y Eucaristía, y por ellos a la Iglesia signo de la nueva comunidad humana".

¿Tiene fuerza especial una verdad tan rica bíblica y teológica. feamente, tratándose de los *Ejercicios ignacianos*? Nuestra respuesta es absolutamente afirmativa. La entrega suprema de Jesús a la voluntad del Padre, hecha de obediencia filial (cf. *Jn* 4, 34; 5, 19-30; 14, 9-10) con total y misteriosa toma de conciencia a lo largo de toda su vida (*Jn* 8, 28; 17,4; *Mt* 26, 42par; *Hb* 5,8; 10, 5-10), que en el costado abierto alcanza su cumbre humano-divina, es exactamente lo que se considera, rememora y contempla bajo la guía del Espíritu Santo (*Jn* 14, 26) a lo largo de veinte días de Ejercicios que preceden a la contemplación de este misterio "hecho en la Cruz" [*Ej* 297]: misterio único, el de la Encarnación a la Cruz (cf. [*Ej* 101-109; 116]), o Cristo como misterio, metodológicamente dividido para la contemplación en misterios parciales (cf. [*Ej* 161-312]); acomodación al ser humano que no puede abarcar simultáneamente todo el misterio; misterio, insistimos, cuya asimilación va creciendo (*Me* 4, 27b) al tiempo que fecunda rememorativeamente el corazón del ejercitante [*Ej* 130].

Momento éste para recordar con Pascal "la verdad y verdades del corazón", y para afirmar sin rodeos que la preparación ignaciana, al presentarnos la contemplación de este misterio llega al *máximo* en Ejercicios Espirituales, cuando se hacen exactamente. No conocemos método de lectura, meditación ni contemplación de la vida de Cristo y de su amor al hombre que resista un parangón con la de Ignacio de Loyola en cuanto que el método ignaciano, además de "universalizable" o aplicable a todo ser humano bien dispuesto, apunta al nervio central del NT (*Jn* 3, 16-20;

Rom 8,32; Ef 1, 4-8; 3,3) y ha sido autenticado por miles y miles de hombres y mujeres que a lo largo de casi cinco siglos han hecho los Ejercicios completos. Se comprueba, pues, como verdadera, la afirmación de Kolvenbach ya referida, a saber, que la devoción al C. está profundamente ligada a los *Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio.

L2.3 *Reparación*. Otro rasgo original de las revelaciones de Paray se cifra en la reparación, y hasta hace hincapié en ella con acentos consolatorios muy subjetivos. Prescindiendo de matices, creemos que pueden distinguirse dos formas de reparación: una, de entrega radicalmente personal al Señor, ya mencionada en cuanto vinculada a los *Ejercicios*, y otra, que podemos llamarla directamente apostólica. Ambas entroncan perfectamente con la espiritualidad ignaciana.

Por lo que toca a la primera, los Ejercicios Espirituales, por su misma naturaleza -silencio, reposo, ratos prolongados de oración- fomentan esa fina interioridad, de la mejor ley, manifestada en la relación íntima del ejercitante con su Señor, sumamente afín a la propia de los grandes devotos del Corazón de Cristo. No es raro constatar en los ejercitantes toques personalísimos que les van transformando cuando contemplan prolongadamente escenas de la vida de Jesucristo; tonos y modulaciones que crecen de forma variada una vez superado el *climax* de la elección, y se intensifican cuando se pasa a los misterios de la Pasión, con el fruto positivo de mayor unión con el mismo Señor sufriente. La petición de la Tercera Semana, repetida y constante [Ej 103], reflejada en las preposiciones "con", "por", "de Cristo" -esta última, "de", con sentido causal ("dolerme de tanto do-

lor de Cristo Nuestro Señor") [Ej 206]-, expresa modos de unión con Cristo delicadamente desinteresados y literalmente paulinos, pero de hecho provocados por el Espíritu Santo (Jn 14, 26), cuando se repite fielmente la experiencia de Ignacio. La experiencia de Ignacio, sencillo fiel cristiano, creyente y entregado, no especialista en Pablo, pero sí sometido a la acción del mismo Espíritu Santo.

En la Tercera Semana se mantiene la frase del "hacer por Cristo" [Ej 53.95.98.197] pero se invita también al ejercitante a considerar lo que debe "padecer por él" (cf. [Ej 197]; [Ej 95.98] etc). La materia de los coloquios se amplía y personaliza hacia niveles de mayor profundidad "según que me hallo, según que deseo, según que quiero" [Ej 199], siempre con total respeto al ejercitante. Todo lo cual se sitúa no tanto en la lógica de la cabeza cuanto en la del corazón, según el dicho de S. Agustín: "da amantem et sentit quod dico" (S. Aug. *In Ioann.* 6, 45-59. Tract. 26: PL 35,1608,4).

¿Recomienda Ignacio consolar activamente a su Señor como lo hacen algunos devotos del C. después de Paray? Tal práctica ni se recomienda ni se excluye en *Ejercicios Espirituales*, se facilita. Porque, por un lado, la solución del enigma *crux interpretum* (Schweizer 1987), que consiste en determinar lo que falta a las aflicciones de Cristo y en completar ese llamado por Pablo "déficit" (Col 1, 24), no corresponde a escuela alguna de espiritualidad; mas, por otro, Ignacio no limita la calidad de la comunicación entre Cristo sufriente y el ejercitante que se comunica y le habla "como un amigo habla a otro" [Ej 54.199], sino que deja conscientemente abierta cierta indeterminación, para que cada cual adapte su respuesta a lo que el Se-

ñor de hecho le sugiera o le pida (*Jn* 14, 26). "La reparación" -escribe Kolvenbach (1992,272.278)-, tan frecuentemente rechazada hoy, está unida históricamente al concepto paleocristiano de *redamatio*: este devolver amor por amor que es la gracia propia de la Contemplación para alcanzar Amor" y que abarca múltiples modos de reparación.

En cuanto a la segunda forma de reparación, baste recordar que si algo comporta la espiritualidad ignaciana, basada en los *Ejercicios Espirituales* -y la historia de la CJ lo confirma brillantemente- es la contribución por todos los medios a la venida del Reino de Dios, sirviendo a la Iglesia de Cristo. "En este tiempo de odio y de violencias, de injusticia y de discriminación, la reparación debida al Señor no es auténtica, si no integra el sentido del pobre, la promoción de la justicia, el amor hacia el más pequeño, el respeto a la vida..!'" (Kolvenbach). "¿No es significativo" -escribe a otro propósito el mismo Padre General- "que, incluso la devoción al Corazón del Señor [...] haya sido confiada a la Compañía por el Santo Padre con una clara orientación *ad extra*: cómo anunciar al hombre moderno el misterio pascual, tal y como se manifiesta en el Corazón de Dios, en su amor personal a los hombres? (Kolvenbach 1992; cf. Glotin 1998,221-231).

2. *Espiritualidad ignaciana y peregrinación de la devoción al Corazón de Jesús*. Lo dicho hasta aquí confirma que los *Ejercicios Espirituales* responden plenamente a otra de las características de Paray, la de la interioridad. Pues las prácticas de la reparación y consagración, si son sinceras, se plasman por supuesto en obras, pero también en auténtica interioridad. Durante años se creyó que las revelaciones de Paray se debían a algo históricamente coyun-

tural: irían dirigidas a contrarrestar el medio cultural jansenista, y que desaparecido éste, dejarían de tener vigencia en la Iglesia, cual si la devoción al c. no hubiera pasado de ser una moda espiritual o jesuítica. Sucedió exactamente lo contrario: el núcleo de Paray conservó, desde su aparición, total vigencia principalmente por dos motivos: primero, porque si el mundo, en concreto el europeo-occidental, era entonces frío y apartado de Dios, no puede decirse que hoy lo sea menos; y segundo, porque el mensaje de Paray entraña una revitalización práctica y doctrinal de algo tan esencial en la revelación como el amor de Cristo a los hombres y la falta de correspondencia de éstos, simbolizado ese amor infinito en el C, esto es, en el costado abierto del que brota la misma Iglesia, perdurable por consiguiente hasta el fin de los siglos.

Cosa muy distinta constatamos al examinar la presentación kerigmática de esa gran verdad. Precisamente porque algunas fundamentaciones acaban resultando más perjudiciales que beneficiosas, los Ejercicios contribuyen a conservar en la Iglesia, genuinas formas de devoción al C, a saber, aumento de fe y de amor a Jesucristo, de persona a persona, y profundización en la insondable hondura de su misterio, mediante todo género de oración cristiana alimentada en la Escritura y la constante autenticación de los movimientos de espíritu, realizada por diversas formas de examen y de aplicación de las reglas de discreción [*Ej* 313-336]. Muchos cristianos de buena voluntad se ven de este modo, liberados de peligros recurrentes, dadas las inclinaciones temperamentales de algunos devotos. No creemos, en suma, estar exagerando al afirmar que los Ejercicios de S. Ignacio

constituyen una garantía de perennidad para la devoción al C. en la Iglesia, y que la devoción al C. en sus formas actualizadas después de Paray viene a contrarrestar, si se practica, al ambiente de frialdad e indiferencia religiosa que desgraciadamente hoy se respira en gran parte del mundo occidental.

3. *La Compañía de Jesús y el Corazón de Jesús*. Nada tiene, pues, de extraño que jesuitas relevantes y otros y otras formas afines de congregaciones religiosas o grupos cristianos de los últimos siglos se hayan distinguido por ser apóstoles del Corazón de Jesús. Entre centenares e incluso miles de jesuitas que se suceden sin solución de continuidad en la historia, presentamos una breve selección, avalada por testimonios fehacientes. Ya en los orígenes de la Orden hemos de destacar de manera relevante a S. Pedro Canisio con su atestiguada visión en la basílica de San Pedro el día de su profesión solemne. Cristo se abrió el pecho y le invitaba a beber de aquella fuente de aguas de la salvación. Y asimismo se destacan S. Francisco de Borja, el Beato P. Fabro y el teólogo J. Nadal. Unos decenios más tarde aparece la figura del místico S. Alonso Rodríguez. Todos ellos apuntan, explícita o implícitamente, a la contemplación del misterio del C. cuando no lo incluyen expresamente.

Al círculo de Paray -con San Claudio la Colombière a la cabeza, el teólogo Gallifet y los tratadistas Froment y Croisset, entre otros- sucede en España el de S. Ambrosio de Valladolid. El joven jesuita Bernardo de Hoyos (1711-1726), agraciado de estudiante por dones extraordinarios en la misma línea de Paray, influye en el misionero popular Cardaveraz (1703-70), en los PP Juan de Loyola (1686-1762) y Pedro

de Calatayud (1689-1773) e incluso en toda España, según reza el título de la obra del P. Loyola, *El corazón de Jesús, descubierto a nuestra España* (Madrid 1736). Omitiendo muchos nombres, mencionamos a S. José M^a Rubio (1864-1929), al Beato Miguel A. Pro, de México (1891-1927), "un enviado según el corazón de Cristo" (Kolvenbach), apóstol de los primeros viernes y mártir de Cristo Rey, y a S. Alberto Hurtado, de Chile (1901-1952), que propugnó el reinado de Cristo por toda clase de medios. Pues la realeza de Cristo y su reinado se consideran unidos al C. desde los tiempos de Sta. Margarita María.

En el campo doctrinal, teólogos como Karl Rahner, historiadores como Hugo Rahner, escrituristas, apóstoles del mundo contemporáneo como Cario M^a Martini y Padres Generales de la Orden como Pedro Arrupe, sobresalen entre los devotos del C. y amigos coetáneos. El hecho de que una encíclica, *Haurietis aquas* (1956), hiciera brotar como espontáneamente una pléyade de escritores especialistas, la mayoría de ellos jesuitas, capaces de publicar sin dificultad dos volúmenes que suman 1.144 páginas, *Cor Jesu I, Pars Teológica* y *Cor Jesu II, Pars histórica et pastoralis* (Roma 1959), prueba lo mismo en el plano de la fundamentación teológica.

En el mundo popular hay que resaltar los casi 50.000 socios del Apostolado de la Oración y las 117 revistas *Mensajero*, que corroboran cumplidamente lo dicho. También hay que mencionar por lo menos a Gautrelet, inventor del Apostolado de la Oración (1844) y sobre todo a Ramière, que lo dotó de organización y consistencia. Y es que la misma CJ oficial había atribuido fundadamente su pervivencia a la especial protección del C, a raíz de

la supresión (1773) y su renacimiento más tarde. Hasta el punto de que la CG XXIII (1883) agradeció en nombre de toda la CJ, y aceptó la misión sumamente agradable (*minus suavissimum*), de propagar la devoción al Corazón de Jesús. Todo ello ha sido confirmado y ratificado por la CJ a lo largo del siglo pasado hasta nuestros días: "Aprecien vivamente y mediten todos el misterio del Corazón de Cristo en la vida de la Iglesia; asímílenlo personalmente de manera que puedan impregnar con él toda su actividad apostólica, como respuesta al "encargo suavísimo"⁷ hecho a la Compañía por el Señor. Así se potenciará de día en día el fruto de nuestros ministerios" (NC 276).

Dicho todo lo anterior, hemos de añadir que en la segunda mitad del siglo pasado cobró auge dentro y fuera la CJ la recurrente ola de objeciones, que nunca faltaron desde Paray en el devenir histórico, a de esta devoción. Un devoto del C. tan reconocido y cualificado como lo fue Pedro Arrupe, estimó preferible por razones pastorales guardar silencio temporalmente sobre ella contradiciendo sus sentimientos íntimos. Así lo consignó en su testamento abierto a la misma CJ (1981), en el que señala como centro del carisma ignaciano el amor del C. (Arrupe 1982, 764).

Por último, un teólogo de tan reconocido prestigio como Karl Rahner llega a relacionar la devoción al C. con el carisma original de la Compañía. Sus palabras suenan a desafío, dirigidas a los jesuitas de hoy y de mañana: "Sin pretender", escribe, "hacer aquí la historia de la devoción al Corazón de Jesús en la Compañía de Jesús, sí podemos afirmar con seguridad que esta Orden tuvo en un momento de su historia una experiencia que ella ha

aceptado plenamente: la devoción al Corazón de Jesús, aunque solamente se origina y comienza a practicarse unos doscientos años después de la fundación de la Compañía, es algo esencial para ella, que la acepta como encargo de Cristo, y como tal la practica y se siente obligada a propagarla. El que hoy en día ese encargo se haya hecho más difícil, el que ese culto deba ser reelaborado teológicamente y vivido y predicado de modo más acomodado al talante de los nuevos tiempos no priva a esa Orden -en la conciencia que oficialmente tiene de sí misma- de la convicción de que esa devoción es para ella un encargo recibido verdaderamente de Dios" (Arrupe 1983, Prólogo).

Creemos, en conclusión, que la devoción al c. rectamente entendida, es altamente valorada por todos los jesuitas y practicada por ellos según los llamados carismas personales. Estimamos asimismo que algunas formas de esta devoción pueden necesitar *aggiornamento* y adaptación (Kolvenbach 1992, 279) y recordamos con Pío XII que la devoción al C, lejos de obstaculizar las demás devociones o cultos con que el pueblo cristiano honra a su Redentor, los favorece y reaviva (cf. *Haurietis aquas*).

Ángel TEJERINA, SJ

⁷ *Anima Christi, Conocimiento interno, Espiritualidad Ignaciana, Jesucristo, Tercera Semana.*

Bibl.: AA. VV., "Le Coeur de Jésus. Un retour aux sources", *Christus* 190 hors-série (2001); ARRUPE, P_v "La devoción al Corazón de Jesús y la Storta (9.6.1972)" en *La identidad*, 441-450; ID., "Fiesta del Amor y de la Alegría (6.6.1975) en *La identidad*, 446-450; ID., *En Él sólo la Esperanza*, OS, Roma 1983, ID., *La Iglesia de hoy y del futuro*, ST, Santander 1982; ID_v "Arraigados y amen-

tados en la caridad", en *La identidad*, 727-764 (AR XVIII [1981], 431-471); ID., "El Corazón de Cristo, centro del misterio cristiano", *Cuadernos de espiritualidad* 20 (1983) 561-569; BOVENMARS, J. G., *A Biblical Spirituality of the Heart*, Alba House, New York 1991; *CONCVAT*. II, *Dei Verbum* 18; DE LA POTTERIE, I., *Il misterio del Cuore trajino*, Dehoniane, Bologna 1988; DIDEBERG, D., "La Compagnie de Jésus et le Coeur du Christ", *Prier et Servir* (1989) 19-44; GLOTIN, E., *Il Cuore misericordioso di Gesù*, Dehoniane-AdP, Roma 1993; ID., "L'expérience spirituelle de la réparation. Actes du congrés de Paray-le-Monial, 13 au 15 octobre 1995", *Le Coeur du Christ pour un monde nouveau*, Editions de l'Emmanuel, París 1998, 221-231; KOLVENBACH, P.-H., "En el tercer centenario de la revelación a Santa Margarita del encargo a la Compañía sobre la devoción del Sagrado Corazón" en *Selección*, 269-280; Pío XII, *Haurietis aquas*, AAS XXIII (1956) 351; RAHNER, K., *Sendung und Gnade*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1959 y 1961, 541-552; 278-279; ID., "Corazón o protopalabra. 'Urwort'", *ET* III, 357-368; 369-392; VII 517-527; 528-546; RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sigüeme, Salamanca 2001; SCHWEIZER, E., *La carta a los Colosenses*, Sigüeme, Salamanca 1987, 92-97; Tomás DE AQUINO, *In Ps.* 21, 11. *Ex Pármense* XIV s. 221; Tucci, R., "Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù dalla fine del sec. XVII ai nostri giorni", *Cor Jesu* II, Roma 1959, 500-638.

CORO

1. *La tradición de la Iglesia.* Fue tradición constante en la Iglesia medieval que las comunidades monacales se reuniesen para celebrar la Liturgia de las Horas en momentos determinados del día. Esta práctica obligatoria, expresada en todas las Reglas monacales como la forma por excelencia de la oración (*opus Dei*), se extendió al clero catedralicio y aun se intentó, con diversos resultados, aplicarla a todos los clérigos beneficiados. La legislación carolingia imponía a todos por igual la vida ^{1/}canónica^{1/}, que se expresaba en la celebración

en común del oficio divino; sólo la imposibilidad material de participar en él imponía la obligación de la recitación privada, como sucedió sobre todo en las órdenes mendicantes, por las exigencias de su vida activa. Los estudios o funciones universitarias de los clérigos beneficiados forzaron también estos modos sustitutivos de participación. Comenzó así la lenta deriva, desde la finalidad primordial de la *laus perennis*, hacia la casuística de la suplencia obligatoria y ocasional. Los canonistas extendieron el privilegio de papas, obispos y curiales (de recitar el oficio con sus capellanes) a los clérigos oficialmente ocupados. Sto. Tomás plantea varios casos de recitación privada: beneficiados de dos iglesias, anticipación de las Horas, atención a la enseñanza, etc.; pero la obligación de la recitación comunitaria sigue siendo indiscutible. Muchos concilios particulares la urgen. Con todo, la recitación privada se extiende cada vez más, propiciada por las nuevas corrientes espirituales de la *Devotio Moderna*, que ponían el acento en la vida interior y en la oración personal y atenta, más que en la rutinaria salmodia. Para facilitarla y fomentar al mismo tiempo la devoción y un mayor conocimiento de la Biblia, compuso el cardenal franciscano Quiñones un breviario, aprobado en 1535 (aunque sólo para clérigos especialmente ocupados), que fue elogiado por los humanistas. Pero su oposición al modelo coral lo hizo inviable.

2. *El coro y la Compañía de Jesús.* Íñigo de Loyola, que en Manresa "oía cada día la Misa mayor y las Vísperas y Completas, todo cantado, sintiendo en ello gran consolación" [Au 20], y que alabaré en los *Ejercicios* el canto sagrado y las ho-

ras canónicas [Ej 355], no quiso que en la CJ existiese la obligación del coro. Ya en la primera Bula de 1540 se dice que "todos los compañeros que sean presbíteros [...] estarán obligados a rezar el oficio divino de la Iglesia, cada uno en privado y en particular y no en común" (en la Bula de 1550 se añadió "o en coro"). Esta norma pasó a las *Constituciones* [Co 586-587]. Lo que se excluye propiamente es la obligación del oficio coral, no la celebración, incluso cantada, en ciertas solemnidades, como maitines de Navidad, oficios de Semana Santa, misas solemnes, etc.; o una recitación vespéral en un tono "devoto, suave y simple". Las CC GG 1 (1558) y 2 (1565) ratificaron estas normas.

Esta innovación ignaciana chocaba frontalmente con las opiniones de los grandes teólogos del momento. Domingo de Soto juzgaba que si alguna *Religión* (nueva) prescindía de esta obligación coral, "apenas merecería el nombre de religión, porque carecería de su máximo esplendor" (*De Iustitia et lure*, 1. X, q.5, a.3). De hecho, fue una de las dificultades que retardaron la aprobación por Paulo IV; y aun después, fue revocada por dos papas. La orden de Paulo IV (1558) de rezar el Oficio en común estuvo en vigor once meses; cuando falleció el pontífice, varios canonistas juzgaron que había sido un precepto particular, no revocatorio de las bulas anteriores, y por lo mismo cesaba *ipso facto*. Pío V (1568) renovó la imposición, dejando exentos a los escolares y admitiendo una mínima presencia de la comunidad. Con esta ocasión compuso el P. Nadal su tratado *De professione et choro*. Gregorio XIV revocó la orden de Pío V por la bula *Ex seáis apostolicae* de 1575. Pero los grandes autores espirituales jesuitas (cf. La Puente) han

sabido dar una interpretación equilibrada de las dos formas de recitar las horas canónicas.

José MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, SJ

Z¹ *Fórmula del Instituto, Instituto, Liturgia, Modo de proceder, Privilegios.*

Bibl.: Fuentes: *FN I*, 829; II, 337; *MCo I*, 438; II, 756-790; *Epp VIII*, 68; XII, 618; *Epp Mixtae III*, 479; V, 114; *MBor III*, 825; *MNad IV*, 165-181; V, 479; *Scholia* 162-168; *Institutum SI*, 575; RIBADENEIRA, P. DE, *De ratione Instituti SI*, 86-101. **Secundaria:** ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid 1905, II, 32-36 y 316-321; CULLEY, TH. D./MCNASPY, C. J., "Music and the Early Jesuits", *AHSI* 40 (1971) 213-245; GORDON, I., "Manuscripta iuridica de non usu chori in SI", *Periódica* 48 (1959) 417-422; ID., "Argumentatio de non usu chori in SI", *Periódica* 52 (1963) 175-210; PUENTE, L. DE LA, *Tratado de la perfección. Estado eclesiástico*, Valladolid 1616, I, trat. III (*De la perfección en el ministerio de rezar, o cantar las horas canónicas*); SALMÓN, P., *Voffice divin*, Paris 1959; SCADUTO, M., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Laynez*, Roma 1974.

CORRECCIÓN

La c. es un instrumento que la LCJ utiliza para corregir los defectos de las personas y asimismo ayudar a vivir las normas del Instituto teniendo en cuenta las circunstancias personales y buscando siempre el bien universal y particular de los miembros de la Compañía. El fin propio del corregir es, por tanto, el bien común y el progreso humano y espiritual de quien recibe la corrección.

La tarea de corregir según las *Constituciones* corresponde a los superiores y a los que ocupan su lugar. El modo de llevarlo a cabo está recogido de un modo claro e inspirador en las *Constituciones* cuando se habla de la figura del General:

"Con esto sepa mezclar de tal manera la rectitud y severidad necesaria con la benignidad y mansedumbre, que ni se deje flectar de lo que juzgare más agradar a Dios nuestro Señor, ni deje de tener la compasión que conviene a sus hijos. En manera que aun los reprendidos o castigados reconozcan que procede rectamente en el Señor nuestro y con caridad en lo que hace, bien que contra su gusto fuese según el hombre inferior"⁷ [Co 727]. Asimismo las *Constituciones* nos proponen algunos medios concretos para realizar las correcciones: "En las correcciones, aunque la discreción particular pueda mudar esta orden, es de advertir que primero se amonesten con amor y con dulzura los que faltan; segundo, con amor y cómo se confundan con vergüenza; tercero, con amor y con temor de ellos" [Co 270].

En el *NT* se pueden destacar dos textos que nos hablan del modo de realizar la c. fraterna. En el *Evangelio de Mateo* se ve con claridad el orden en el que hay que proceder, así como los pasos que hay que seguir para llevarla a cabo. "Si tu hermano te ofende, ve y amonéstalo, tú y él a solas. Si no te hace caso, hazte acompañar de uno o dos, para que el asunto se resuelva por dos o tres testigos. Si no les hace caso, informa a la comunidad. Y si no hace caso a la comunidad considéralo un pagano o un recaudador" (Mí 18,15-17). Además en la *carta de Pablo a los Calatas* se aporta un matiz complementario, es decir, la obligación de la c. fraterna y comunitaria, hecha siempre amablemente: "Hermanos, si alguien es sorprendido en un delito, vosotros, los espirituales, corregidlo con modestia. Pero vigílate tú, no vayas a ser tentado tú también. Llevad las cargas de los otros y así cumpliréis la ley de Cristo" (Ga 6,1-5).

Todos los sujetos de la CJ han de ser corregidos. "Urjan, por tanto, la disciplina religiosa con paternal firmeza y avisen y corrijan, si es necesario, a los que la descuidan o quebrantan, incluso a sujetos antiguos y beneméritos y a los mismos Superiores, si no cumplen con su oficio" (NC 350, §3). Además se insiste en utilizar la c. fraterna de los que están en formación (NC 77, §4).

La c. fraterna se puede realizar en conversación personal o cuando se reúne la comunidad, pero es importante que se den las circunstancias espirituales adecuadas (NC 236). En los *Ejercicios Espirituales*, S. Ignacio dice en su célebre Presupuesto [Ej 22]: "para que, bien entendiéndola [la proposición], se salve [la persona]". Y en ese mismo número nos recuerda que toda persona tiene que estar más dispuesta a salvar la proposición del prójimo que a condenarla.

La c. de los defectos en la CJ se ha realizado generalmente con penitencias, pero el derecho propio no excluye que se apliquen penas canónicas (*Manual Jurídico Práctico SJ*, MJP, 254-255). Sin embargo, antes de aplicar las penas hay que agotar todos los recursos de c. fraterna, solicitud fraterna u otros medios de la solicitud pastoral según el canon 1341: "Sólo cuando haya visto que la que la corrección fraterna, la reprensión u otros medios de la solicitud pastoral no bastan para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo".

Las penas canónicas las impone y declara el superior según la costumbre o el derecho propio, exceptuada la excomunicación que está reservada al Padre General (*MJP* 393). Por otra parte, los superiores y

los confesores jesuitas a los que los Superiores Mayores se lo han concedido, pueden remitir esas penas canónicas (MJP 411.429).

Juan José ETXEBERRIA, SJ

Z' Amor, Compasión, Dimisión, Discreta caritas, Gobierno, Informes.

Bibl.: MENDIBOURE, B., "'Corriger avec amour' (Ex 22)", *Christus* 32 (1985) 485-497.

COSA

El término "cosa" en castellano o en italiano se encuentra en singular exactamente 2.820 veces en el *Epistolario* y 225 veces entre los *Ejercicios Espirituales*, el *Diario espiritual*, las *Constituciones* y la *Autobiografía*. El plural en castellano ("cosas") se encuentra 2.242 veces en las *Cartas* y 377 veces en las otras obras ignacianas citadas. El plural en italiano (*co-*) aparece 2.119 veces en las *Cartas* y quince veces en la *Autobiografía*.

Sinónimos pueden considerarse "asunto", "negocio", "obra", "oportunidad"; "alguna c." = "algo" o "un poco", "ninguna c." = "nada"; "todas [las] c." = "todo", "otra c. = otro".

La palabra *c.* representa cualquier realidad en el cielo ("cuanto con la consideración y amor de las cosas celestes más conversare en el cielo" [*Epp* III, 121]; "las cosas que para siempre nos han de durar" [*Epp* 1,80]), y en la tierra, y en ésta se puede tratar de *c.* buenas o malas, así como especialmente de lo que uno considera como perteneciendo a sí mismo: "así nosotros podemos *ad bonum* alabar o conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en las otras cosas que malas tiene, y ganando su amor hacemos nuestras cosas me-

yor" [*Epp* 1,180]. Se usa para indicar una enumeración: "De Araoz deseo tres cosas principales" [*Epp* I, 422]. Se puede tratar de todo lo que toca alguna situación: "quien informará allá de todas cosas a larga y mucho más en particular" [*Epp* I, 222].

Muy frecuentes son sobre todo las expresiones "todas *c.*" y "todas las *c.*", que en el *Epistolario* aparecen 163 veces. Se usa la palabra *c.* también con muchos otros adjetivos. Por ejemplo, entre los que se contienen en *Epp* I, algunos son: "divinas", "criadas", "más sacadas de experiencia y conversación interna que de fuera de aquella", "muy importante al bien de esta Compañía, y consecuentemente de todos prójimos, y honra y gloria divina", "espirituales y corporales", "interiores y exteriores", "adherentes a la salud de las ánimas", "buenas o indiferentes", "justas y honestas", "fáciles y sabrosas", "convenientes", "ni difíciles ni muy desabridas", "contempladas e imaginadas", "mundanas o necesarias a esta vida", "públicas de estado y otras seglares", "afrontosas y trabajosas", "por mí pasadas".

De vez en cuando se determina *c.* o "cosas" con un genitivo: "de Dios nuestro Señor", "de su mayor servicio", "de la universidad", "de la Compañía", "de guerras", "de su conciencia", "de edificación", "de pobres estudiantes". Se encuentra también la expresión "cosas..." para alabar a Dios nuestro Señor.

Para la espiritualidad ignaciana es sobre todo típica una expresión que hace ver que no existe un sector religioso de la realidad, sino que todas las *c.* tienen que ver con Dios como su creador: "a quien plega por la su infinita y suma bondad os aumente siempre en amarle en todas cosas, poniendo, no en parte, mas en todo, todo

vuestro amor y querer en el mismo Señor, y por él en todas las criaturas" [*Epp* 1,170]; al servicio de Dios los miembros de la CJ "deben hacer puramente todas cosas" [*Co* 4]. Cristo nuestro Señor se debe tener "en lugar de padres y hermanos y de todas cosas" [*Co* 61]. "Considerando que las personas, saliendo de sí y entrando en su Criador y Señor, tienen asidua advertencia, atención y consolación, y sentir cómo todo nuestro bien eterno sea en todas cosas criadas, dando a todas ser, y conservando en él con infinito ser y presencia, fácilmente me persuado que con las más se consuele, y así con otras muchas; como a los que enteramente aman al Señor todas las cosas les ayudan y todas les favorecen para más merecer y para más allegar y unir con caridad intensa con su mismo Criador y Señor, aunque muchas veces ponga la criatura impedimentos de su parte para lo que el Señor quiere obrar en su ánima" [*Epp* I, 339-340]. Hasta las experiencias negativas son c. que nos conducen hacia Dios: "estas enfermedades y otras pérdidas temporales son muchas veces de mano de Dios nuestro Señor porque más nos conozcamos y más perdamos el amor de las cosas criadas, y más enteramente pensemos cuan breve es esta nuestra vida, para adornarnos para la otra que siempre ha de durar; y en pensar que con estas cosas visita a las personas que mucho ama no puedo sentir tristeza, ni dolor, porque pienso que un servidor de Dios en una enfermedad sale hecho medio doctor para enderezar y ordenar su vida en gloria y servicio de Dios Nuestro Señor" [*Epp* I, 84-85].

Los superiores, "cuanto estuvieren más al cabo de todas cosas interiores y exteriores de los tales, tanto

con mayor diligencia, amor y cuidado los podrán ayudar, y guardar sus ánimas de diversos inconvenientes y peligros que adelante podrían provenir" [*Co* 92]. Una aplicación: "En lo demás de la provisión, también le parece al mismo Padre nuestro que no carguen en Alcalá de tanta gente, que no tengan con qué mantenerla; antes le parece que, si hubiese provisión para cuatro, sería mejor que estuviesen tres, que cuatro y medio; porque no le parece que sea cosa sufridera a estudiantes mendicar" [*Epp* I, 664].

Algunas veces se caracteriza a una determinada persona como "muy buena c": "el P. Luis González, portugués, y muy buena cosa" [*Epp* V, 269].

Se recomienda no gloriarse uno mismo de sus propias cosas: "Si hubiese alguna cosa excesivamente loable, que no la quiera decir en boca propia, si hubiese otro amigo que la escribiese, sería bien" [*Epp* I, 547].

Quizás contra la expectación de muchos, S. Ignacio -en este caso por medio de Polanco- pone también en guardia contra toda espiritualidad que se aparte de las c. materiales: "habránle ayudado para esta estabilidad o dureza de su sentir propio las continuadas oraciones sin orden y ejercicios mentales con mortificaciones del cuerpo, que naturalmente, cuanto más se aparta la creatura racional de las cosas materiales, su entendimiento se hace más estable en lo que aprehende vero o falso, y a tales personas interviene muchas veces, en especial si humo de alguna pasión les ciega (como a esta parece haber intervenido), tomar cosas dubias y aun falsas por verisimas" [*Epp* XII, 640].

P Contemplación para Alcanzar Amor, encarnación, Mundo, Principio y Fundamento, Todo.

CREADOR

Es evidente que existe una correlación entre estos conceptos, sobre todo entre los de Criador y criatura. Por otra parte el mundo, y el hombre en particular, son criaturas porque han sido creados por Dios. Analizaremos en primer lugar las afirmaciones sobre Dios como creador. Pasaremos después a los usos del verbo *crear* / *criar*, usado sobre todo en voz pasiva, y en particular del participio *criado*. La condición del mundo y en particular del hombre como criatura es objeto también de la atención de S. Ignacio. Se usa muy poco el sustantivo *c*, al cual dedicaremos por último la atención.

1. *Dios Creador*: Que Dios es nuestro *C*. es un dato esencial de la fe cristiana. Es muy característico de Ignacio el giro "Criador y Señor", muy frecuente en los *Ejercicios Espirituales* [*Ej* 5.15.16.20.38-39.50.52.184.316-317.324.351] y todavía más abundante en las *Constituciones* [*Co* 13.30.51.66-67.84.84.101.111.117-118.130.132.134.137.156.272.307.547.554.602.701.779], y que encontramos también presente en muchas de las *Epístolas* [*Epp* I, 84.164.172.192-193.278.296.339-341.407.514.529.627.687; II, 235.344; III, 13-14.303; IV, 127.268.385.673.675; VI, 421; VII, 447; VIII, 363; XII, 231.338]. En [*Epp* I, 161], encontramos un giro curioso: "nuestro señor y criador universal". En muchas ocasiones el giro va acompañado del posesivo "su" [*Ej* 5.15.20.39, etc.; *Co* 51.66.67, etc.] o en otras ocasiones "nuestro" [*Co* 13.51.84.101; *Epp* II, 345, etc.]. Sobre todo en el

primer caso, Ignacio pone de relieve un profundo toque personal y existencial ante el Dios *C*. y Señor de todo, que no es sólo en abstracto el que todo lo ha hecho o todo lo domina, sino que es en concreto el Creador y Señor del que practica los Ejercicios o del miembro de la *CJ*, aquel del que todo lo ha recibido y a quien debe responder con el amor, la glorificación, la reverencia, la alabanza, el servicio: "...creyendo en ello servir y alabar a su Criador y Señor, haciendo todas las cosas por su divino amor y reverencia" [*Co* 132; *Ej* 20.38.39; *Co* 30.111.118.132.135.305.602; *Epp* II, 235; VI, 709]. La reverencia y respeto que se debe al Criador y Señor se pone especialmente de relieve en los *Ejercicios* cuando se trata del examen general de conciencia y en concreto cuando trata de los juramentos: "No jurar ni por Criador ni por criatura, si no fuere con verdad, necesidad y reverencia..." [*Ej* 38]. "Entiendo reverencia, quando en el nombrar de su Criador y Señor, considerando acata aquel honor y reverencia debida" [*Ej* 38; cf. *Ej* 39]. "...recebido con aquella reverencia y acatamiento que las cosas del nuestro Criador y Señor deben ser reverenciadas y acatadas" [*Epp* 1,171]. En el Criador y Señor, hay que poner toda la esperanza ~~en~~ ^{en} el amor [*Co* 67] y en qui~~er~~ ^{er}rlta~~ue~~ ^{ue} dejar todo el cuidado ~~de~~ ^{de} ~~é~~ ^é mismo [*Co* 130]. Por el amor del Creador y Señor hay que hacer todas las cosas, y no por los hombres [*Co* 84.111.118]. Por el amor del Creador y Señor tenemos que amar al prójimo [*Epp* 1,162]. El Creador no es para S. Ignacio un Dios lejano que ha echado a andar el mundo y se ha retirado de él, sino que con su providencia amorosa rige y cuida de sus criaturas: "de la mano de Dios nuestro Criador y Señor" llegan los hombres a su fin úl-

timo [Co 156]; a él entregan su alma en la muerte [Epp I, 407]; de su mano se reciben todas las cosas y en concreto la salud y la enfermedad [Co 272], en la mano del Creador y Señor está el dar a cada uno mucho o poco [Epp I, 278]. Por ello no hay que gloriarse en uno mismo, sino en el Creador y Señor [Epp I, 296].

En particular según el libro de los *Ejercicios Espirituales* el "Criador y Señor" se comunica y se relaciona directamente con el hombre para dar a conocer su voluntad sin necesidad de la intervención de intermediarios humanos: "...más conveniente y mucho mejor es, buscando la divina voluntad, que el mismo Criador y Señor se comuniquen a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza [...]. De manera que el que los da [los Ejercicios] no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso, deje inmediato obrar al Criador con la criatura a la Criatura con su Criador y Señor" [Ej 15]. A este Criador y Señor se acercará tanto más el hombre cuanto más se aparte de todo lo que le rodea en su vida cotidiana [Ej 20]. Dios puede dar a conocer su voluntad a la criatura porque, en tanto que creador y Señor de todo, puede entrar en el alma cuando y como quiere: "Sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente, porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de la su divina majestad" [Ej 370]. Es esta presencia de Dios C. en el alma la que causa la consolación espiritual, el amor de Dios y de las cosas creadas en Dios: "Llamo consolación quando en el alma se causa alguna moción interior, con la qual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter quando ninguna cosa criada so-

bre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas" [Ej 316] "...apartando, quanto es posible, de sí el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador dellas, a Él en todas amando y a todas en Él" [Co 288]. En la desolación espiritual por el contrario el alma se sentirá como separada de su Criador y Señor [Ej 317]. Llevar a todos al conocimiento y amor de su C. y Señor ha de ser el objeto de la predicación [Epp I, 388].

En la mayoría de los casos en que se habla del "Criador" o del "Criador y Señor" S. Ignacio parece tener presente al Dios uno y trino, sin ulteriores precisiones. Se habla del Creador y de Dios nuestro Señor como expresiones equivalentes: "Aunque la suma Sapiencia y Bondad de Dios nuestro Criador y Señor es la que ha de conservar y regir y llevar adelante..." [Co 134] (cf. [Ej 39; Co 137]). San Ignacio contempla también la acción de Dios en las criaturas, sin precisar más, en la CAÁ [Ej 234-237]. Nada hay de extraño en ello. La c, según la teología más corriente en la época de S. Ignacio, es una obra común de las tres personas, el Padre el Hijo y el Espíritu Santo. Los tres son un solo Dios y un solo c. de todo, del mundo y del hombre. San Ignacio se hace explícito eco de esta doctrina: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, un solo mi Dios y mi Creador" [Epp III, 303]. No parece que en aquella época se insistiera mucho en la acción diferenciada de las tres divinas personas en la obra común, como por el contrario acaecía en la teología de los primeros siglos de la Iglesia (Concilio II de Constantinopla 553, DH 421).

Pero hay una serie de casos en los que las denominaciones de "Criador", o "Criador y Señor" se aplican especialmente a Jesucristo, el

Hijo de Dios que por nosotros se ha hecho hombre. El *NT* nos habla de la c. de todo por Dios Padre mediante Jesucristo (*ICor* 8,2; *Col* 1,15-17; *Heb* 1,2; *Jn* 1,3.10). San Ignacio no parece hacer referencia directa a estos textos, ya que Jesús aparece como "Creador", sin ulteriores matices, y no encontramos explícitamente el motivo de la c. "mediante" Cristo. Pero es indudable la base bíblica remota de estas expresiones. En los *Ejercicios Espirituales* se encuentran algunos ejemplos significativos. El primero de ellos se halla en el coloquio de la primera meditación de los pecados: "Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados" [*Ej* 53]. De manera semejante en las adiciones para la Cuarta Semana aparece una expresión todavía más llamativa: "...en cuanto el ánima piensa o coniecta que la puede ayudar, para se gozar en su Criador y Redentor" [*Ej* 229]; expresión que evidentemente se ha de relacionar con la petición de la misma Cuarta Semana, "...pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [*Ej* 221] "...queriéndome afectar y alegrar de tanto gozo y alegría de Cristo nuestro Señor" [*Ej* 229]. El Hijo de Dios, C. del mundo y del hombre con el Padre y con el Espíritu Santo, se ha hecho hombre para redimirnos. San Ignacio insiste en la condición de C. del Hijo para hacer ver la grandeza del misterio de la encarnación y de la redención. El gozo del Resucitado del que estamos llamados a participar es por tanto el gozo del Creador y Redentor del género humano.

En las *Constituciones* se repite la idea. Así la CJ es la "Compañía de Jesús nuestro Criador y Señor" [*Co*

51]. Por ello se puede decir que el Creador y Señor ha sido crucificado "...para servir en todo a su Criador y Señor crucificado por ellos" [*Co* 66]. Quien entra en la CJ debe estar dispuesto a sufrir injurias y afrentas "por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesús Cristo, vistiéndose de su vestidura y librea, pues la vistió Él por nuestro mayor provecho espiritual" [*Co* 101]. Así como se ha de buscar en todo la gloria y alabanza de Dios, nuestro C. y Señor, [*Co* 137.305], igualmente se ha de procurar "el deseo de toda perfección y de que mayor gloria y alabanza de Cristo nuestro Criador y Señor se siga" [*Co* 602].

También en las *Deliberaciones sobre la pobreza* aparece Jesús encarnado como C. y Señor a quien hay que seguir e imitar: "...asimilando y viendo al Hijo de la Virgen, nuestro Criador y Señor, tanto pobre y en tantas adversidades", también allí mismo: "tomamos por cabeza al mismo Jesús, nuestro Criador y Señor" (*MCo* I, 337).

Igualmente en las cartas, donde en algunas ocasiones se habla de Jesús como "creador y redentor" "Cristo, nuestro criador, redentor y señor" [*Epp* I, 115]; también "sea siempre bendito y alabado el Criador y redentor nuestro" [*Epp* I, 796]; "ruego a Dios, nuestro criador y redentor" [*Epp* 1,510]. San Ignacio pide oraciones por la Compañía "por amor de Jesús Cristo cabeza della, aunque común Señor y Dios de todo lo criado" [*Epp* I, 628]; "...para alabanza del que nos creó y redimió, nuestro señor Jesucristo" [*Epp* 1,661].

Éstos y algunos otros ejemplos que podrían aducirse muestran que para Ignacio, que sigue a la gran tradición de la Iglesia, el mismo C. es el que nos salva. El Padre, que ha

creado el mundo juntamente con su Hijo y el Espíritu Santo, ha enviado a su Hijo único al mundo para salvar a los hombres. La c. y la redención aparecen unidas, aunque bien diferenciadas, en el mismo designio divino que tiene a Cristo como centro. También Ignacio se refiere en alguna ocasión con esta misma expresión (C. y Señor) al Padre: "... con el gran celo que le ha dado nuestro Criador y Señor de la gloria de su santo nombre, y de la salvación de las almas, redimidas con el precioso sangre y vida de su unigénito Hijo" [Epp VIII, 460].

Dios, y también Jesucristo, es nuestro C, y esto quiere decir que de él recibimos nuestro ser [Co 814]. Sin esta acción creadora no existirían ni el mundo ni el hombre. Se repite en S. Ignacio la constatación de que las cosas son "criadas" [Ej 23.165]. Todas ellas juntas no pueden compararse con Dios, el Creador único de todo [Ej 58], infinitamente trascendente a su obra. Por ello no se puede consentir en ofender a Dios ni aún por todas las cosas criadas [Ej 165.166].

No es importante sólo el hecho de la c, sino que además las cosas son criadas para el hombre, para que le ayuden a conseguir el fin para el cual éste ha sido creado [Ej 23]. Se ha de usar de las cosas creadas con la luz del Creador [Epp XI, 375]. Hay por tanto una jerarquía en los seres creados (Gn 1, 28-30), en la que el hombre ocupa un lugar preferente (Gn 1, 26-26). Él es el fin a que las demás cosas tienden. Pero también el hombre ha sido creado con una finalidad. El fin del hombre y el hecho de haber sido creado se hallan en relación con mucha frecuencia en los escritos de Ignacio: "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto sal-

var su ánima" [Ej 23]. Otras formulaciones semejantes, en el contexto de la elección articularán de otro modo la alabanza a Dios y la salvación, pero en la base está siempre el hecho de que el hombre ha sido creado: "solamente mirando para lo que soy criado, es a saber, para alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima, y así cualquier cosa que yo eligiere, debe ser a que me ayude para el fin para que soy criado" [Ej 169]. O también: "es menester tener como objeto el fin para el que soy criado, que es para alabar a Dios nuestro Señor y salvar mi ánima" [Ej 179; cf. 169.177.179.180].

Igualmente en este contexto aparece uno de los pocos usos del sustantivo abstracto c. "...poniendo su creación, vida y estado para gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su propia ánima". *Creación* parece significar el conjunto de los bienes que se poseen en cuanto dadas por el Creador. Sobre el fin para el cual Dios ha creado al hombre se habla también en las *Constituciones* [Co 307] y en alguno de los *Directorios* de los Ejercicios como en el dictado al P. Vitoria (D4, 21). En otras ocasiones se habla también de la glorificación del "Creador": "...entre ángeles no se hallan más nobles ejercicios que el glorificar al criador suyo, y el reducir a las criaturas suyas a él, cuanto son capaces" [Epp I, 498].

El verbo "crear", en voz pasiva y en participio: S. Ignacio habla más bien del mundo y del hombre creados, que de Dios que crea o ha creado. Pero esta idea está claramente presupuesta en todo momento y no faltan tampoco referencias explícitas en este sentido: "...convertiros y emplearos en aquello para que Dios os crió, [que] es la gloria y honra suya y la salvación vuestra y la ayuda de vuestros prójimos" [Epp I,

498]. En la *Autobiografía* nos dice que "una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había creado el mundo, que le parecía ver una cosa blanca, de la cual salían algunos rayos, y que della hacía Dios lumbre" [*Au* 29]. No se explica ulteriormente la imagen utilizada, aunque otras veces se usan otras semejantes (cf. [*Ej* 237]). En las *Constituciones* se habla del "celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interesse" [*Co* 813]. De nuevo la c. y la redención están unidas. El sujeto de los dos verbos podría ser Jesucristo, como hemos visto en pasajes semejantes a éste. También: "quien [a] todos nos crió, [a] todos nos redimió, dándose a sí todo", aunque este pasaje parece, por el contexto, referirse a Dios [*Epp* I, 514].

En los *Ejercicios* S. Ignacio desciende a algunos detalles de la c. de nuestros primeros padres en las meditaciones sobre el pecado: "Adán fue criado en el campo damageno y puesto en el paraíso terrenal y Eva ser criada de su costilla (cf. *Gn* 2, 8.21)" [*Ej* 51]. Yendo más a fondo en cuestiones teológicas, nos dice que Adán y Eva fueron "criados en gracia, no se queriendo ayudar con su libertad para hacer reverencia y obediencia a su Criador y Señor" [*Ej* 50]. Nuestros primeros padres fueron creados en la gracia y amistad con Dios, que perdieron con el primer pecado. Además el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1, 26-27), y éste es un punto que el ejercitante debe considerar para alcanzar amor: "Asimismo haciendo templo de mí seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad" [*Ej* 235]. Sobre la c. según la imagen y semejanza volverá Ignacio en otras ocasiones (cf. [*Epp* I, 503.706; XI, 439; XII, 252]).

3. *Ea condición "creatural"*. El mundo y el hombre en cuanto creados por Dios son "criaturas". El término aparece sobre todo en los *Ejercicios*, aunque no está ausente en los otros escritos. Trataremos primero del uso del término en la acepción general. Ante todo las criaturas están al servicio del hombre, para que éste pueda conseguir su último fin: "Pues para conseguirle mejor nos ha dado el Padre nuestro eterno el uso y servicio de todas sus criaturas..." [*Epp* VI, 523]. Por otra parte, más concentramos nuestro amor en el Creador y Señor "cuanto menos ocasión hay de esparcirle por las criaturas" [*Epp* VII, 411]. Nos hemos referido ya a los lugares en que se trata del juramento por el Creador o la criatura. Es más grande el pecado cuando se jura en vano por el Creador que por la criatura; por ello "es más difícil jurar debidamente con verdad, necesidad y reverencia por la criatura que por el Criador" [*Ej* 39]. San Ignacio nos ofrece dos razones que justifican esta afirmación. Es especialmente importante la segunda: "La segunda es que en jurar por la criatura no tan fácil es de hacer reverencia y acatamiento al Criador, como jurando y nombrando el mismo Criador y Señor..." [*Ej* 39]. Nombrando a la criatura y jurando por ella se debe mantener siempre el acatamiento debido al C. que en ella está presente, que sustenta a la criatura y la hace ser; la contemplación de esta presencia de Dios en las cosas es propia de los "perfectos": "Los perfectos, por la asidua contemplación e iluminación del entendimiento consideran, meditan y contemplan más ser Dios nuestro Señor en cada criatura según su propia esencia, presencia y potencia; y así en jurar por la criatura son más aptos y dispuestos para hacer

acatamiento y reverencia a su Criador y Señor que los imperfectos" [*Ej* 39] (cf. [*Epp* III, 510]).

San Ignacio no puede pensar en las criaturas sin pensar en el Criador que las sustenta y les da el ser. En nuestro modo de relacionarnos con las criaturas se ha de reflejar nuestro acatamiento y reverencia a Dios C. de todas ellas. En el *Diario espiritual* la humildad amorosa, reverencia y acatamiento, que S. Ignacio pide en su relación con Dios, se extiende a las criaturas: "lo mismo después sería con las criaturas, es a saber, humildad amorosa" [*De* 179; cf. 198]. Volviendo a la presencia de Dios en las cosas, S. Ignacio se hace eco de antiguas enseñanzas. Decía S. Buenaventura que Dios está en lo íntimo de cualquier cosa mucho más que la cosa misma (cf. *In Sent.* III 29,2). El hecho de que Dios esté en las criaturas por esencia, presencia y potencia es una enseñanza, entre otros, de Sto. Tomás (cf. *ST I*, q.8, a.3). San Ignacio recoge de nuevo esta idea en la CAÁ: "mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando..."; "considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas [...] así como en los cielos, elementos plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando" [*Ej* 235.236]. Dios, que es nuestro sumo bien, está en todas las cosas conservándolas y dándoles ser desde dentro; es lo que pueden advertir aquellos que salen de sí para entrar en Dios: "Considerando que las personas, saliendo de sí y entrando en su Criador y Señor, tienen asidua advertencia, atención y consolación, y sentir cómo todo nuestro bien eterno sea en todas cosas criadas, dando a todas ser, y conservando en él con infinito ser y presencia..." [*Epp* I, 339].

Nos hemos referido ya a algunos pasajes en los que no solamente se trata de la presencia de Dios en las criaturas, sino del amor a las criaturas en Dios: "sean exhortados a menudo a buscar en todas las cosas a Dios nuestro Señor, apartando, cuanto es posible, el amor de todas las criaturas, por ponerle en el Criador deltas, a Él en todas amando y a todas en él conforme a la su santísima y divina voluntad" [*Co* 288; cf. *Ej* 316; *Epp* 1,514]. San Ignacio no aclara la significación del amar "en Dios" a las criaturas. Según Sto. Tomás, las criaturas están más en Dios que Dios en ellas, en cuanto Dios las conoce y las quiere (cf. *ST I*, q.8, a.3). Amar a las criaturas en Dios en cuanto Él las quiere y las ama es dar a las criaturas el máximo relieve sin desligarlas de su único origen y fuente. Ver a la criatura en su dependencia del Creador no es para nada reducirla sino más bien hacer ver de dónde le viene su grandeza. La alabanza de Dios es el fin no solamente del hombre, sino de todas las criaturas: "Sea para siempre su sumo nombre alabado y ensalzado en todas y por todas las criaturas, a esto tan justo y debido fin ordenadas y criadas" [*Epp* I, 339].

La criatura es especialmente, en otros momentos, el hombre. En él obra inmediatamente el Creador sin intermediarios humanos [*Ej* 15.16]. También piensa S. Ignacio especialmente en los hombres cuando, para justificar la necesidad de que se escriban constituciones para la CJ, invoca el principio según el cual "la suave disposición de la divina Providencia pide cooperación de sus criaturas" [*Co* 134]. La cooperación del hombre a la c. con su esfuerzo y su trabajo, y también su cooperación en la obra salvadora del único mediador Jesucristo son temas teológicos ampliamente desarrollados en los últimos tiempos. También la

criatura (el hombre) puede poner impedimentos a lo que su Criador y Señor quiere obrar en ella: "Como a los que enteramente aman al Señor todas las cosas les ayudan y todas les favorecen para más merecer y para más allegar y unir con caridad intensa con su mismo Criador y Señor, aunque muchas veces ponga la criatura impedimentos de su parte...!" [Epp I, 340]. Las criaturas (los hombres) son "capaces de la su divina y eterna gloria" [Epp I, 192; cf. I, 503; XII, 283]. Por razones evidentes Ignacio es más impreciso cuando señala que la Santísima Trinidad se le representaba como "tres criaturas racionales" [De 55]. De nuevo las criaturas son los hombres cuando se nos dice que hay que mirar "las criaturas no como bellas o graciosas, sino como bañadas en la sangre de Cristo, e imagen de Dios, templo del Espíritu santo, etc." [Epp XII, 152]. "Procurad considerar esta y aquella persona, no como bella o fea, mas como imagen de la Santísima Trinidad, como miembro de Cristo, como bañada con su sangre" [Epp XI, 439]. No se trata sólo, como en otros textos que ya hemos considerado, del acatamiento al C. que se ha de mostrar en el respeto a la criatura, sino de ver a la criatura humana como imagen de Dios y destinataria de la redención de Cristo. La presencia de Dios en todas las cosas adquiere en el caso del hombre una especial densidad y significación que no se reduce al ámbito de la c. o de la conservación en el ser, sino que implica una comunicación personal [Ej 235]. La distinción entre Dios y la criatura es una verdad fundamental que hay que tener siempre presente [Epp XII, 654]. Más aún, el Creador, a veces, al visitar a sus criaturas elegidas, pretende humillarlas en el conocimiento de sí mismas [Epp III, 63].

4. *La creación.* Cuando se enumeran los beneficios recibidos de Dios, para que "enteramente reconociendo" podamos en todo amar y servir a su divina majestad, la c. aparece en primer lugar: "traer a la memoria los beneficios recibidos de creación, redención y dones particulares, ponderando con mucho afecto quanto ha hecho Dios nuestro Señor por mí" [Ej 234]. La c, sin ser el más importante de los beneficios recibidos de Dios, es el primero, y la condición de posibilidad de que puedan venir todos los demás. Por ello se cita en primer lugar. La mención de la redención inmediatamente después nos hace ver que S. Ignacio se coloca en la línea de pensamiento que pone de relieve la relación existente entre ambos aspectos de la obra divina, que se ponía ya de manifiesto al contemplar a Jesús, el Hijo de Dios, como agente de la una y de la otra. El que juntamente con el Padre y el Espíritu ha creado desde el principio de los siglos el mundo y los hombres es el que, al llegar la plenitud de los tiempos, asumirá la naturaleza humana, enviado por Dios Padre, para obrar la salvación de los hombres convertidos en hermanos suyos.

Luis R LADARIA, SJ

/ Contemplación-para alcanzar Amor, Divina Majestad, Gloria, Mundo, Principio y Fundamento, Redentor, Trabajo, Trinidad.*

Bibl.: DANÉLOU, J., "La visión ignatienne du monde et de l'homme", *RAM* 26 (1950) 5-17; GIUANI, M., "Dieu notre Créateur et Rédempteur", *Christus* 6 (1959) 329-334; LOSADA, Jy "Presencia de Cristo Jesús en el Principio y Fundamento", *Man* 54 (1982) 45-57; GARCÍA, J. A., "Mi Padre trabaja siempre. 'El trabajo de Dios por mí' en la contemplación para alcanzar amor", *Man* 68 (1996) 47-60; RAMBLA, J. M^a, "La creación en los Ejercicios. Comunión y servicio", *Man* 70 (1997) 227-243; MARTÍNEZ-GAYOL, N., *Gloria de Dios en san Ignacio de hoyóla*, M-ST, Bilbao-Santander 2005; PRO-

FTT, J., "Ejercicios Espirituales y Ecología", *Promotio Justitiae* 82 (2004).

CRISTO: / *Jesucristo*

CRUZ

2. *Concepto e historia.* Bajo el punto de vista histórico, la palabra "cruz" denota una construcción en forma de T formada por dos travesanos de madera, que en el imperio romano se utilizaba para ejecutar a criminales notorios. Jesús de Nazaret fue asesinado clavándole en una c. de madera hasta la asfixia. La crucifixión era la forma de ajusticiar más vergonzosa y terrible de los romanos.

La c. se convirtió pronto en el símbolo central y signo para reconocerse y afirmar la fe cristiana: es el lugar decisivo del drama de la salvación entre Dios y el hombre y en consecuencia el criterio de todas las afirmaciones de la fe cristiana y de la práctica de la vida cristiana. En la teología, espiritualidad y arte, ocupa a través de los siglos un lugar importante y aún central.

En el campo teológico, fue Ignacio de Antioquía el primero en situar la c. en el centro de la teología. Contra las herejías de su tiempo, insiste en la encarnación y en la importancia salvífica del nacimiento, pasión y resurrección de Cristo, situando el seguimiento de Cristo en el martirio. Más tarde, el fundador de la CJ hallaría gran consolación en su expresión "mi amor está crucificado" (*Ro* 7, 2). Es posible que Iñigo de Loyola eligiera su nombre latino "Ignatius" debido en parte al impacto que le causó la acentuación de encarnación y la c. en Ignacio de Antioquía.

Si desde la época de Constantino hasta la alta Edad Media, la c. se presentaba y definía preferentemente como símbolo triunfal, durante la baja Edad Media fue ocupando el primer plano la consideración subjetiva del fiel devoto hacia el crucificado. Bernardo de Clairvaux, quien ejerció gran influjo en Ignacio, interpretaba la vida de Jesús, desde la encarnación, como anonadamiento. Cristo pobre y humilde debía ser el punto de partida del cristiano, en la vía del conocimiento de Dios y de sí mismo. Bernardo centraba en primer término la atención en su humildad y paciencia. Autores posteriores se fijaron más bien en el sufrimiento del crucificado. Sobre todo en la mística femenina de la baja Edad Media se acentuó el fenómeno del sufrimiento de la pasión de Cristo. En la teología escolástica y más aún en la franciscana, tan importante para Ignacio, la c. centraba la reflexión teológica. Gracias a la visión del crucifijo en S. Damián, la espiritualidad de Francisco estuvo y está marcada por una peculiar relación con el Crucificado y por la idea de la salvación del mundo por la cruz.

En la Edad Media tardía, concretamente en la *Devotio Moderna*, la contemplación del dolor de Cristo en la c. debía mover a *compasión* e invitar a su *imitación* en el seguimiento de la cruz. Ludolfo de Sajonia, en su *Vita Christi*, obra difundida por toda Europa, puso claramente el acento en la consideración de la pasión y cruz. Ignacio, profundamente conmovido por la lectura de este libro durante su convalecencia en Loyola, recibiría y retransmitiría este acento en sus *Ejercicios*.

La meditación del camino de la c. de Cristo, dispone el ejercitante a andar su propio *viacrucis*. Al acep-

tar y llevar su propia c. (Mt 16, 24) participa de la c. de su Señor. Este aspecto del *seguimiento de la c.* del cristiano debe ocupar el centro de nuestras reflexiones, ya que la espiritualidad ignaciana determina primordialmente, con la mirada constante en el camino de Jesús, el camino del cristiano. A continuación intentaremos definir con mayor exactitud el concepto c. en relación con el camino espiritual.

Entendemos por c. la renuncia, voluntaria o no, pero siempre dolorosa, a posibles satisfacciones de placer, alegría y desenvolvimiento vital. Esta renuncia es requerida por la maldad del hombre. Se acepta por el Reino de Dios y gracias a la fe en Cristo crucificado y resucitado. Puede tratarse de una renuncia temporal y parcial; pero esta renuncia puede sin embargo cobrar tal empuje que alcance aun la vida y felicidad, hasta desfallecer y morir. Quien toma sobre sí su c. hasta tal punto, se confía a la mano salvadora y redentora de Dios.

2. *En los Ejercicios Espirituales.* La c. aparece dieciséis veces; *crucificar* cinco. Además de las citas explícitas, se alude frecuentemente a la c. por el contexto. Por ejemplo, en los artículos *abnegación/mortificación, -penitencia*, etc. Una simple mirada a los *Ejercicios* nos muestra dónde se habla de c. y dónde no.

En el Principio y Fundamento [Ej 23] se dice que debemos hacernos *indiferentes* hasta tal punto que no queramos más estados agradables y de plenitud de vida, salud, riqueza, honor, vida larga, que los desagradables y llenos de renuncia: enfermedad, pobreza, deshonor, vida corta. Esto supone la disposición a aceptar renunciaciones, o sea la c., si ésta conduce mejor al fin para el que hemos sido creados: "hacer reverencia

y servir a Dios N. S. y mediante esto salvar su alma". Aquí anticipa Ignacio todo el bloque de los *Ejercicios*, en especial la Tercera Semana.

En la Primera Semana ocupa el lugar central el coloquio con nuestro Señor "puesto en cruz". Cuando el ejercitante se ha percatado dolorosamente de sus pecados, debe dirigirse a Cristo "colgado en la cruz" y hacerle un coloquio. Esta cruel imagen le hace recapacitar en lo que Cristo ha hecho por él: por su c. le ha librado de sus pecados y en consecuencia, de la condenación eterna. Este reconocimiento le mueve a pensar, por su parte, qué ha hecho él por Cristo, poco menos que nada, y qué debe hacer él por Cristo; sólo hay una respuesta: hacer lo mismo, es decir, entregarle su vida. Partiendo del reconocimiento de sus pecados y de su liberación, el ejercitante se ve motivado y urgido al seguimiento de la cruz.

La Segunda Semana comienza con el llamamiento del Rey: llama la atención la energía con que Ignacio insiste en que debemos participar de los "trabajos" [Ej 93] y "penas" [Ej 95] de Cristo, para alcanzar así la victoria y con Él entrar en la gloria: "conquistar toda la tierra de infieles" [Ej 93] exige, por tanto, esfuerzo, renuncia, cruz.

La c. se menciona explícitamente como objetivo de la Encarnación, en el tercer punto de la contemplación del Nacimiento [Ej 116]: "para que el Señor sea nacido en suma pobreza y, a cabo de tantos trabajos de hambre, de sed, de calor y de frío, de injurias y afrentas, para morir en cruz". Aquí se evidencia que la c. prolonga en cierto modo la línea de la encarnación y se halla ya anclada en ella. Dios se hizo hombre *para que* la humanidad fuera salvada por el sufrimiento.

Teológicamente hablando, Ignacio sigue aquí la tradición franciscana, que fundamenta en la soteriología *el fin* de la encarnación. Y en cuanto Ignacio caracteriza toda la vida de Jesús como llena de trabajos y sufrimiento, la c. se convierte en el momento determinante de todo este proyecto de vida: la encarnación es un proceso de descendimiento, hasta la cruz. El ejercitante, contemplando los padres de Jesús, se inserta por la reflexión en esta vida, la comparte afectivamente y se dispone a sí mismo para aceptar una vida semejante en el seguimiento de Jesús.

En la meditación de Dos Banderas [Ej 136-148] uno se esfuerza decididamente por, y pide y suplica ser "recibido debajo de su bandera", que consiste en pobreza, oprobios y humildad, o sea en una c. más que evidente. En esta petición se insiste reiteradamente en un triple coloquio.

En las Tres maneras de Humildad [Ej 164-167], la segunda manera coincide exactamente con lo que según el *PF* cabe llamar "indiferencia". Se desea el honor, la riqueza, etc. en el mismo grado que deshonra, pobreza, etc. "siendo igual servicio de Dios" y "salud de mi ánima". Se está dispuesto, por tanto, a aceptar una c. ante la alternativa de cumplir de una u otra manera el objetivo descrito en el *PF*; si una de las alternativas conduce mejor al fin, debe aceptarse, prescindiendo del peso de la c. que conlleve. La *tercera* manera toma ciertamente otra orientación, inclinándose por la pobreza y los oprobios, etc.; si uno tiene una preferencia, no es "indiferente". También aquí rige el "siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad". Sólo se puede seguir esta preferencia en cuanto no se elige inmediatamente, ya que al hacerlo debe

preguntarse cuál de las alternativas reportará mayor gloria de Dios. Se plantea la pregunta por el sentido teológico de la preferencia por la cruz.

Según el libro de *Ejercicios*, en toda elección debemos hallarnos indiferentes, es decir, aceptar o no la c. cuando y sólo cuando sirve a la mayor gloria de Dios. Nunca debemos promover la inclinación por la c, buscándola deliberadamente y de plena voluntad. Es interesante notar la ausencia de la c. en los textos de elección. Evidente que no es ningún criterio de elección. Los únicos criterios son la "alabanza de Dios N. S. y salud de mi ánima" [Ej 179-181], unos criterios claramente positivos, por tanto: el *magis* del mayor fruto.

La Tercera Semana define explícitamente la c. de Cristo como objeto de meditación, mencionándola una y otra vez en el texto, aun de los "misterios" [Ej 296-298]. Debemos pedir "dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [Ej 203]. ¿Por qué debe compartir el ejercitante, en este sentido, el dolor de Cristo doloroso? Podemos aducir tres razones: en primer lugar, nos debe impresionar que Cristo ha padecido "por mí". Esa repetición del coloquio de la Primera Semana mueve una vez más al ejercitante a conversión y seguimiento. De este modo puede comprobar la opción que acaba de elegir, buscando su ratificación bajo la perspectiva de que esto, le puede llevar y muy probablemente le llevará por el camino del dolor. Sea cual sea la forma de seguimiento elegida, deberá llevar él mismo la c. "con Cristo"; ¿puede y se anima a ello? Finalmente, deberá ver la pasión de Cristo reflejada en nuestros herma-

nos pobres y afligidos, perspectiva que hoy día se deberá acentuar más claramente, respecto a Ignacio. Al sufrir "con Cristo", se abre a los pobres de su tiempo y reitera expresamente una "opción por los pobres".

En la *Cuarta Semana* la c. aparece en un lugar eminente, en el tercer punto de la CAÁ [Ej 236]: "considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas". La panorámica ignaciana que cierra los *Ejercicios* alude, con las palabras "trabajar y laborar", de manera clara y directa a la c, en la que Dios ha realizado "por mí" en Cristo, el más esforzado y penoso trabajo liberación de todo mal. Esta obra rectora es una realidad permanente de la vida, que conducirá y acompañará día tras día al ejercitante, en el esfuerzo del quehacer cotidiano.

Si resumimos ahora los modos como se muestra la c. al ejercitante, distinguimos tres maneras:

a. *Indiferencia*. Disposición a elegir, como propio bien, alternativas peores, llenas de renuncia y de dolor, si ésta fuere la voluntad de Dios, es decir, si en esta forma escogida del seguimiento, se ve un *magis* en honor, servicio y alabanza de Dios. El criterio de la elección no es, sin embargo, la c. misma, sino valores "positivos". La c. "solo" se admite. Esta actitud la hallamos, entre otros lugares, en el PF, en la segunda manera de humildad y en los textos de la elección. Referida a la pobreza, corresponde a la pobreza espiritual. Tampoco Jesús eligió directamente la c, en Getsemaní, sino que estaba "solo" dispuesto a beber el cáliz de la pasión, si ésta era la voluntad del Padre; por su parte solo rogaba que pasara de él este cáliz.

b. *Opción por la cruz*. Por amor a Cristo se busca activamente una re-

nuncia, un sufrimiento, una pobreza, la pobreza se hace actual, una cruz. El sentido de esta actitud hay que buscarlo en la lucha interna contra la afeción desordenada a la riqueza, al honor, etc. (cf. [Ej 157]). Esta actitud es un ejercicio que ayuda a hacerse indiferente. Es la actitud que antes se llamaba "ascesis", término que en la actualidad va cayendo cada vez más en desuso, pero que en griego no significa otra cosa que *ejercicio*. Debe tomarse esta actitud durante un tiempo determinado antes de la elección, para prepararse a ella. Ignacio previene una y otra vez de las exageraciones (cf. [Ej 83-86]). No es el objetivo, sino un medio, que debe ayudar a alcanzar el justo medio, con esta actitud unilateral provisional [Ej 213]. En el libro de los *Ejercicios* la hallamos en las adiciones de la Primera Semana acerca de la penitencia [Ej 82.90]; en la oblación del Rey temporal [Ej 97]; en las Dos Banderas, en la tercera manera de humildad. En la elección no aparece. Al tomar en consideración y combatir lo desordenado, es "humildad perfectísima" [Ej 167], donde debemos insistir en que la humildad no es la meta del hombre, sino un medio. Objetivo lo es tan sólo el servicio y alabanza divina.

c. *Compasión*. Después de la elección, en la Tercera Semana, cambia la actitud del ejercitante. Vive una peculiar pasividad y es llevado a padecer con y por Cristo. No ha elegido la c. ni se esfuerza por alcanzarla. Pero debe tener en cuenta que su compromiso por el reino de Dios, que él ha elegido y concretado en la Segunda Semana, lleva a situaciones que comportan renuncia y sufrimiento. El mundo sigue estando tan desgarrado por la maldad, que un cristiano que opta por el derecho de los pobres y por

un mundo mejor, provoca las fuerzas del mal y la injusticia, excitándolas contra él y contra otros. Debe hacer por sí mismo esta experiencia de Jesús. En los Ejercicios se compromete a ello y acepta este destino con fe confianza. En su compromiso activo permanece en realidad pasivo, como Jesús en la pasión descrita por Ignacio. En último término medita cómo Dios se preocupa por él y, viceversa, como él se preocupa por Dios; en el *viacrucis* hay un mutuo dar y recibir, por puro amor (cf. [Ej 231]).

3. *En los restantes escritos ignacianos.* 3.1. *En la Autobiografía*, la c. ocupa un lugar significativo [Au 31]: la *visión serpentina*, que en los inicios proporcionaba al peregrino de Manresa mucha satisfacción y consuelo, tuvo más tarde "estando delante de la cruz", claro conocimiento de que aquella falsa visión "era el demonio". Aquí, la c, bajo la figura de un simple crucifijo (del Tort) se convierte en criterio de discernimiento de espíritus: ante la c. el demonio desenmascara su verdadera cara y se le puede descubrir. Ignacio no precisa con mayor detalle como llegó a este conocimiento. Tal vez se pueda atribuir esta vivencia a la rapidez con que desapareció aquella falsa consolación delante de la cruz; sólo procede del espíritu de Dios la consolación que se mantiene ante la vista del crucificado, o sea bajo el aspecto de dolor y renuncia, siendo garantizada y aun profundizada, por la *mortificación*, en su sentido etimológico.

En la visión de *La Storta*, Ignacio ve a Jesús, quien llevando su c. a espaldas, le admite en su servicio. En la *Autobiografía* dice que "veía las ventanas cerradas, queriendo decir que habían de tener allí muchas contradicciones ". En opinión de Lafnez, esta visión, tan

fundamental para Ignacio y la CJ naciente, no era nada fácil de interpretar. Pero sospecha: "quizá seamos crucificados en Roma" (FMI, 133). Aquí, en el umbral de la fundación de la orden, Ignacio ve que a él y a sus compañeros les sobrevendrán dificultades, contradicciones, en definitiva, la cruz. Bajo el punto de vista histórico, esta sospecha se ha confirmado: Roma se convierte en el lugar de pruebas y ataques contra la incipiente Compañía; pero gracias a las "cruces", también en lugar de crecimiento y acción fructífera.

3.2. *En las diversas bulas fundacionales* de la CJ (F39, F40 y F50), se acentúa unánime y enérgicamente la c. desde el principio: "Todo el que quiera militar para Dios bajo el estandarte de la cruz en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, y servir solamente al Señor y a su esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra" (Fí, MCo I, 373-383). Esta clara alusión a la meditación de Dos Banderas, de los *Ejercicios*, expresa en la imagen ignaciana el ideal de la orden de los jesuitas: se entabla una batalla en cierto modo militar contra las fuerzas de la infidelidad y del mal, bajo el estandarte de la cruz. Por otra parte, la c. de Cristo como lábaro significa que esta lucha no debe emprenderse con la violencia de la fuerza, sino con la debilidad del amor. Del mismo modo que Cristo ha vencido el mundo y su maldo por la c, quien le sigue en su CJ debe "trabajar conmigo" llevando su c. en la obra de salvación de Cristo. Más abajo, se habla en el mismo texto de "soportar el peso de esta vocación", una deuda tan grande que, para poderla pagar se requiere un gran "caudal de bienes espirituales", "huic oneri [...] pecunia

spiritualis" (*MCo* I, 28). Aquí se hace referencia directa a la c. en lenguaje comercial: el seguimiento de Cristo en la orden jesuítica es un "peso" que el jesuíta debe cargar como una c. sobre sus espaldas. Con la gracia de la vocación se hace cargo de una "deuda" que deberá pagar como Cristo en la c. pagó la deuda de nuestros pecados. En sus cartas, Ignacio se referirá siempre a la vocación en términos semejantes.

3.3. *En las Constituciones de la CJ* se trata, en expresión de D. Bertrand, de hacer *carne* el *espíritu*, o sea *encarnar* la espiritualidad en estructuras y leyes humanas. Si según Ignacio la encarnación de Cristo fue un movimiento descendente hasta la c, debe decirse lo mismo, de manera parecida, de la encarnación del espíritu en la Compañía: sin el elemento de la c, ningún cristiano puede encarnar su vocación, su "carisma", como una comunidad espiritual, los "amigos en el Señor" de los inicios de la orden, no podían encarnar su vocación y misión, sin la cruz. Las *Constituciones* describen este proceso de la encarnación: en el período de formación, el joven jesuíta vive la c, sobre todo como "ascesis". Renuncia a mucho y ejerce servicios humildes, para humillarse, combatir lo desordenado y hacerse indiferente, para seguir así más de cerca a Jesús pobre y crucificado. En el jesuíta formado, la ascesis pasa al trasfondo. Pero en el apostolado vive otra cruz. En servicio de Cristo y de los hombres, él debe aceptar trabajos, pobreza, oprobios y sufrimientos. Si en la formación vive más bien la "opción por la c." de que hemos hablado, o sea los elementos que en la Primera Semana y principio de la Segunda de Ejercicios, deben prepararle para el apostolado posterior en el que antes o después vivirá la Tercera

Semana: con todos los que deben soportar el mal, Cristo para nosotros como los pobres de todos los tiempos y lugares, aceptará, combatirá, soportará y sufrirá el mal, en su laborioso trabajo. Él no busca el mal ni el dolor, pero lo acepta creyendo y esperando que ya ha sido superado por Cristo y pronto lo será por completo en la historia. Se puede considerar la vida de Ignacio como un modelo de este camino trazado en las *Constituciones*, de la opción más ascética por la c, que halló su grado máximo en Manresa, hacia la compasión más "apostólica" con Cristo y los pobres del mundo, que el superior general vivió en la entrega total de sus últimos años.

4. *Teología*. Ignacio concibe la c. en sentido plenamente soteriológico: gracias a la pasión y c. "se paga la culpa", triunfando sobre el mal y en consecuencia de la muerte. El lenguaje y teología de Ignacio se mantiene en esto tradicional y escolástico. Cristo, en su entrega a la c. por nosotros los hombres, ha llevado a término la obra de la redención. Los hombres, cuando asumimos nuestra c, somos asumidos y formamos parte de su obra salvadora. Para Ignacio, este seguimiento de la c. se realiza ante todo en la trabajosa labor apostólica: aquí el cristiano o jesuíta "es puesto" con el portador de la c. (La Storta), o recibido bajo el estandarte de Cristo (meditación de Dos Banderas, bulas). Todo ascetismo queda relegado a la tramoya y la proximidad al crucificado (Tercera Semana) determina por completo la comprensión de la cruz.

¿Cómo podemos interpretar el acontecimiento de la c. con mayor exactitud teológica? En primer término, es muy significativo el concepto de "representación": Cristo,

repite Ignacio una y otra vez, padece en la c. por nosotros y nosotros padecemos unos por otros en la cruz. "Representación" no puede significar que uno *substituye* la acción de otro, de modo que éste no tenga ya nada más que hacer que cruzarse de brazos. En ese caso, el mal, habría desaparecido ya totalmente del mundo, por la obra redentora de Cristo, y a los hombres no nos quedaría nada por hacer, cosa que está muy lejos de la realidad. "Representación" debe significar más bien, que cada hombre, al asumir sus penas se hace solidario con el dolor del otro, haciendo juntos el camino; que uno lleva el peso del otro, en recíproco intercambio [Ej 231]; que uno, al aceptar el sufrimiento, prepara el camino al otro para que le sea más llevadera y soportable la carga que le ha tocado. Lo que cuenta no es la eficiencia ni el éxito del trabajo, sino tan solo la calidad del amor. "Representación" debe entenderse de manera estrictamente personal como la ayuda, aceptación y apoyo mutuos. El peso a llevar no disminuye por esto, pero se hace más soportable y llevadero en la reciprocidad de la acción compartida. En este sentido, Cristo padece en la c. en representación nuestra, y nosotros los hombres, al seguirle, somos aceptados en la representación de Cristo, padeciendo con él, el uno para el otro.

Pero, ¿qué *eficacia* tiene el sufrimiento representativo? La teología tradicional sigue hablando de "expiación", lo que acostumbra suponer un dios padre vengativo que exige de su hijo el sufrimiento de la c. como víctima expiatoria, para amansar así su ira contra el pecado. Sin embargo, la palabra "expiación" no la hallamos en Ignacio y este concepto de la teología expiatoria le resultaría tan inaceptable

como a nuestra sensibilidad espiritual actual. ¿Cómo podemos expresar mejor la acción del *viacrucis* en nuestro lenguaje siempre inadecuado? En la c. el pecado es desviado y transformado en su contrario, el amor. El que sufre soporta las consecuencias del pecado hasta anularlas. No basta que el pecador se convierta simplemente del pecado; éste debe sufrir una metanoia radical, ser deshecho y aniquilado. La negación del pecado debe negarse una vez más con un acto expreso, soportando y padeciendo sus consecuencias. Si Dios, en un rápido decreto borrara sin más el pecado y el mal del mundo, se saltaría la libertad humana. No es el Padre quien exige la pasión, sino que es la consecuencia del acto malo y libre del hombre, quien, por así decirlo, cae en su propio lazo. Dios respeta la libertad como un padre que, por más que le duela y lo rechace, exige una penitencia a su hijo culpable. Esta pedagogía es la única capaz de inducir en el niño una limpieza real, la liberación de su culpa y un apartamiento eficaz de su mal obrar. También la psicología ratifica esta teología: quien se ha hecho gravemente culpable, debe sentir dolorosamente su culpa y de este modo deshacerla, si quiere ser curado y liberado realmente de ella. Por paradójico que suene, solo la c. toma en serio la dignidad y libertad del hombre, cuando se trata de mal y de pecado. En la pasión de Cristo y en el padecer de quien le sigue, se obra la salvación, conciliación y liberación. Ignacio, aunque no haya reflexionado sobre ello de manera teológica, ha vivido en sí mismo este enfoque fundamental y con su espiritualidad lo ha transmitido a los hombres.

P Compasión, Conformación con Cristo, Corazón de Jesús, Dolor, Indiferencia, Muerte, Penitencia, Redención, Salvación, Tercera Semana.

Bibl.: ALONSO, J., "El misterio de la Cruz dentro de la Teología y del plan de los *Ejercicios*", *Man* 65 (1993) 183-204; BERTRAND, D., *Un corps pour VEspirit*, DDB, Paris 1974; CUSSON, G., "La experiencia del misterio pascual, fuente eficaz de esperanza en un mundo de dolor", en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, (GARCÍA-LOMAS, J. M. ed.) M-ST, Bilbao-Santander 1992, 109-115; GARCÍA-MURGA, J. R., "'Dolor con Cristo doloroso', como revelación y fuente de gracia", *Man* 65 (1993) 153-168; KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischen Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996; ID., "Schmerz mit dem schmerzerfüllten Christus. Zur Kreuzesnachfolge in der ignatianischen Spiritualität", *GuL* 69 (1996) 243-259 (también en "'Anguish with Christ in anguish': Ignatian spirituality and the cross", *Theology Digest* 44 (1997) 35-42); RAHNER, K., "La muerte de Nuestro Señor en la cruz", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 224-233; SHELDRAKE, PH., "The Theology of the Cross and the Third Week", *The Way Sup* 58 (1987) 21-34.

CUARTA SEMANA

2. *Lugar y sentido de la Cuarta Semana.* El misterio pascual es uno: la muerte y resurrección de Cristo. S. Ignacio nos hace contemplar este misterio dividido en dos semanas: la Tercera, dedicada a la pasión, y la c, dedicada a la contemplación de las apariciones de Cristo resucitado y la CAÁ. Pero en el mismo texto de los *Ejercicios* encontramos matices que nos hacen comprender la unidad del misterio. En el lugar donde acaba la Tercera Semana empieza la Cuarta Semana. En los breves puntos de las apariciones son varias las alusiones a la pasión, al igual que ocurre en los relatos de los evangelios. Las mujeres van muy de mañana al "monumento" y

Jesús se "apareció a María, la cual quedó cerca del sepulcro" [Ej 300]. "Salen estas Marías del monumento con temor y gozo grande" para anunciar la resurrección [Ej 301]. Pedro "fue de presto al monumento" [Ej 302]. A los de Emaús, Jesús les muestra por las Escrituras que Cristo había de padecer y resucitar [Ej 303]. A Tomás le dice "mete aquí tu dedo, y ve la verdad" [Ej 305]. El gozo de la resurrección se vive cuando se ha pasado por la oscuridad de la pasión.

Llama la atención la brevedad del cuerpo del texto de la c, en el que ya no hay más que puntos sobre la aparición a nuestra Señora, y breves notas de Directorios. El ejercitante no necesita ya más instrucción. En este breve texto distinguimos tres partes: la aparición a nuestra Señora, que marca la pauta de las demás contemplaciones; la petición; y los puntos cuarto y quinto -cuatro notas de directorio. La CAÁ está "adosada a la Cuarta Semana, pero no identificada con ella" (Arzubialde 1991, 485) por eso este artículo no estudia esta contemplación tan original que cuenta con su propio artículo en este *Diccionario*.

2. *Objetivo de la Cuarta Semana.* ¿Qué objetivo tiene la Cuarta Semana? Por una parte, culminar la contemplación de los misterios de la vida de Cristo a quien el ejercitante se ofreció en respuesta a su llamamiento, participando en la gracia del Resucitado, porque al seguimiento en la pena habrá de seguir el seguimiento en la gloria. Esta Semana, al igual que la Tercera, responde a la vía unitiva. Mira también a la confirmación de la elección hecha. Si la elección se ha realizado en la Segunda Semana, la Tercera ha puesto ante el ejercitante la realidad de la pasión como ele-

mentó ineludible del seguimiento de Jesús en la elección hecha. Pero la c. le confirma con la participación en el gozo de Cristo resucitado, que es quién llama y alienta en el seguimiento. Y en el oficio de consolar que trae el Señor, el ejercitante puede sentirse confirmado en la opción hecha. Pretende también situar al ejercitante hacia su vida en la Iglesia, que es el lugar donde se sigue a Jesucristo. Cristo resucitado va con-vocando a la comunidad de los discípulos. La c. tiene, por ello, un marcado carácter eclesial. La Iglesia, y el creyente en ella, viven en contacto con su Señor, que se manifiesta, consueta y sigue llamando para participar con él en el servicio del Reino. En los evangelios, la pasión supuso la dispersión de los discípulos. Ignacio dirá que quedó "desamparado de sus discípulos" [Ej 291]. La resurrección convocará de nuevo a la comunidad, que quedará reconstruida en el Señor. En la comunidad de la Iglesia, Cristo vive y se manifiesta. Y en la comunidad, los discípulos se sentirán enviados: "los envió por todo el mundo a predicar".

El ejercicio del Reino, con el que se iniciaba la Segunda Semana, es una introducción a toda la contemplación de los misterios de Cristo, un principio y fundamento de la Segunda, Tercera y Cuarta Semana. Pero en aquel ejercicio, el ejercitante escuchaba la llamada del Señor a ir con Él, a conquistar todo el mundo y todos los enemigos a seguirle en la pena para después seguirle en la gloria [Ej 95]. Allí Cristo era designado con dos títulos pascales: Señor y Rey. Cristo resucitado incorpora al ejercitante a la novedad de vida que se manifiesta con la pascua y la efusión del Espíritu.

3. *Las Contemplaciones.* Las contemplaciones de esta c. se pueden

agrupar en cinco tipos, a) aparición a nuestra Señora [Ej 299]; b) apariciones privadas a personas individuales o a pequeños grupos de personas que son consoladas tras su participación en la pasión: las mujeres y Emaús [Ej 300-303]; c) apariciones públicas y "oficiales", con hondo sentido eclesial [Ej 304-309]; d) apariciones accesorias, alguna de ellas tomada de la tradición [Ej 310-311]. En la aparición a Pablo hay una referencia que vale la pena tener en cuenta: "[...] Finalmente a mí como a abortivo se me apareció". El ejercitante, en la contemplación, participa en la experiencia de Cristo resucitado: se apareció a mí; e) por último, la Ascensión [Ej 312], como retorno al Padre, punto culminante de la historia y base de nuestra esperanza.

3.1. *La aparición a María.* La aparición a María no es una aparición más. Es fundamento de las otras contemplaciones, tanto en su aspecto formal, como en su sentido profundo. La Tercera Semana acababa considerando "cómo el cuerpo de Cristo nuestro Señor quedó desatado y apartado del ánima, y dónde y cómo sepultado; asimismo considerando la soledad de Nuestra Señora, con tanto dolor y fatiga; después por otra parte la de los discípulos" [Ej 209]. Y es aquí precisamente donde comienza la c., junto al sepulcro, adonde viene Cristo resucitado que aparece "a su bendita Madre en cuerpo y en ánima" [Ej 219]. Ignacio sabe que la Escritura no narra esta aparición pero sabe también que la Escritura supone que tenemos entendimiento [Ej 299]. La inteligencia espiritual capta algo que pertenece a la lógica de la fe. María, la creyente, no necesitó ser confirmada en la fe, pero participa de manera única en el gozo de su Hijo resucitado. María es la primera

rescatada, la primera en conocer y de manera única, los misterios de su Hijo y la primera en conocer su gloria, acabando así su camino en la fe. Quedará con los discípulos en la Iglesia naciente que da a luz el cuerpo de Cristo. Es la primera que recibe a Cristo resucitado, y así es tipo de la Iglesia y de los creyentes que se disponen a recibir el consuelo del Señor. Desde la c. y la sepultura hasta la mañana gloriosa de la resurrección, en ella se funde en una unidad la Tercera y Cuarta Semana. Ha seguido a su Hijo en la pena y ahora le sigue en la gloria.

La petición marca siempre el sentido de la contemplación. Se pide ahora "gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [Ej 221]. El término "gozo/gozar" aparece cinco veces en el cuerpo de las contemplaciones de Cristo resucitado; y el término "alegría/alegrarse", cuatro veces. El gozo y la alegría es don de Dios, al que el hombre sólo puede disponerse, porque "sólo es de Dios dar verdadera alegría y gozo espiritual" [Ej 329]. En el proceso de las contemplaciones de la vida de Cristo se pidió a lo largo de la Segunda Semana "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga" [Ej 104]. Eso suponía pedir la gracia de un progresivo seguimiento desde el amor. En la Tercera Semana se pedía dolor con Cristo doloroso y quebranto con Cristo quebrantado, una identificación con el Señor doliente, también en el amor. Ahora se pide una participación en la alegría y el gozo de Cristo resucitado. La muerte no acabó con él y el ejercitante participa de la alegría de Cristo que triunfa sobre su muerte y sobre toda muerte. La participación en el dolor del Señor y en el gozo

de la resurrección introduce en la vía de la unión. La alegría interna es uno de los elementos con los que Ignacio describe la consolación [Ej 316]. Esta alegría tiene como motivo al mismo Cristo resucitado que, con la muerte en la cruz ha vencido a la muerte, ha liberado a la humanidad y ha sido exaltado por el Padre, que en él ha realizado su proyecto de salvación. En la historia de la contemplación de la aparición a Nuestra Señora, se hace ver que Cristo bajó al infierno, de donde sacó a las ánimas justas. Es el símbolo de la nueva humanidad, nacida como fruto del amor de Cristo muerto y resucitado. El creyente necesita participar en el gozo y la alegría de Cristo resucitado, que le animará a seguir a Cristo crucificado.

3.2. *Estructura de las contemplaciones.* El esquema de la contemplación de los misterios de las apariciones guarda semejanza con el de la Tercera Semana. A los tres puntos de ver, oír y mirar se añadían en la Tercera Semana otros tres: considerar lo que Cristo padece en la humanidad, cómo la divinidad se esconde y cómo todo esto padece por mis pecados. Ahora son dos los puntos que se añaden a los tres generales de todas las contemplaciones: "El cuarto: considerar cómo la Divinidad, que parecía esconderse en la pasión, parece y se muestra ahora tan miraculosamente en la santísima resurrección, por los verdaderos y santísimos efectos della" [Ej 223]. San Ignacio no se fija tanto en el hecho de la resurrección, cuanto en sus verdaderos y santísimos efectos. La divinidad de Cristo se manifiesta, es Rey y Señor y eso es motivo de gozo para el discípulo que le sigue. En cada uno se manifestará el don de Dios según su divina voluntad. Los efectos no serán los mismos para todos, pero en la

contemplación de los misterios vemos, oímos y miramos y dejamos "reflexionar" sobre nosotros eso que contemplamos. Y así vemos los efectos de la divinidad de Cristo resucitado en María, en las mujeres, en los discípulos, en mí "[...] a mí [...]" se me apareció⁷⁷ [Ej 311].

A modo de ejemplo consideramos uno de los misterios que se contemplan: la tercera aparición [Ej 301]. Las mujeres salen del sepulcro "con gozo grande queriendo anunciar a los discípulos la resurrección del Señor", luego se pusieron "a sus pies y adoráronlo" y finalmente, "Jesús les dice: No temáis, y decid a mis hermanos, que vayan a Galilea, porque allí me verán". La divinidad de Jesús se les ha manifestado en el gozo grande, en el deseo de anunciar, en la adoración, y finalmente en la misión. El ejercitante, al "reflexionar" sobre sí mismo percibirá también los efectos de la divinidad tal como en él se manifiestan.

El quinto punto es "mirar el oficio de consolar, que Cristo nuestro Señor trae, y comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros" [Ej 224]. Guarda una conexión con el cuarto, porque esta es la gran manifestación del Señor resucitado: consolar, como un amigo cercano. La relación del Señor con el creyente se establece en términos de amistad. Ya se había dicho que el coloquio se hace "hablando, así como un amigo habla a otro" [Ej 54]. Y a sus amigos los envía con una misión [Ej 146]. Pero la relación con el Señor se vive en la fe, en la esperanza y en el amor. Y "todo aumento de esperanza de fe y de caridad", es consolación [Ej 316]. La divinidad se manifiesta como misterio de fe. Cristo resucitado cura en el camino la ceguera de los discípulos de Emaús, a quienes echó en cara que eran "tardos de

corazón, para creer" [Ej 303]. En la aparición a los discípulos cuando Tomás está presente, el texto nos dice que Tomás era "incrédulo", pero tras la manifestación de Cristo resucitado, "Santo Tomás creyó" [Ej 305]. Cristo confirma en la fe a María, a los discípulos y al ejercitante. Cristo consuela en el aumento de la esperanza. La esperanza supone fe en el futuro, pero un futuro que ya ha comenzado en Cristo resucitado al que se le sigue y al que se le espera, porque "así vendrá, como le vistes ir en el cielo" [Ej 312]. Consuela también en el aumento de caridad. Cristo se manifiesta como amigo, como puro don. El ha realizado el designio del Padre en el puro don de sí, en el amor. En el amor de Cristo resucitado y a Cristo resucitado, el ejercitante se sentirá inclinado hacia sus hermanos, como signo de la caridad de Dios. Será en la comunidad de la Iglesia convocada en el Señor donde se manifieste el amor que trata de acercar a los hombres a la gratitud del Reino.

Cuatro notas de directorio se nos dan en el cuerpo de la Cuarta Semana. En la primera [Ej 226] se indica modo y orden de proceder en las contemplaciones de las apariciones de Cristo. Y aunque se dice que "se proceda por todos los misterios de la resurrección", al final se indica que se pueden "acortar o alargar los misterios". El texto propone catorce contemplaciones, pero movido en ese campo, dada la experiencia que ya tiene el ejercitante, se pueden alargar o acortar los misterios que se contemplan, según la disposición y necesidad de la persona.

La segunda nota advierte que "en esta Cuarta Semana es más conveniente [...] hacer cuatro ejercicios y no cinco". Se supone que el

ejercitante está ya con menos fuerzas, tras el trabajo de las semanas anteriores. Pero, según lo que dice el texto, no hay repeticiones. El segundo ejercicio se hace "en el lugar de la primera repetición", el tercero, "en lugar de la segunda repetición". No se omite, en cambio, en el cuarto y último ejercicio de la jornada, la aplicación de sentidos "sobre los tres ejercicios del mismo día, notando y haciendo pausa en las partes más principales, y donde haya sentido mayores mociones y gustos espirituales" [Ej 227]. La *Vulgata* añade que esta aplicación de sentidos se hace para que se impriman más fuertemente en el alma las tres contemplaciones hechas en el día.

La tercera da un margen de flexibilidad: poner más o menos puntos, según le convenga. Y por eso aconseja antes de entrar en la oración, señalar los puntos que se han de tomar [£/228].

En la cuarta nota [Ej 229] hace una adaptación a la situación de c, de algunas adiciones: en la segunda, al despertarse, poner delante el misterio y querer afectarse y alegrarse por el gozo y la alegría de Cristo. La séptima, valerse de la claridad y de temperatura adecuada, según piense uno que le ayuda para gozar en el Señor. La décima indica que no es tiempo de penitencia, sino de temperancia y medida (justo medio) en todo.

Manuel TEJERA, SJ

Z¹ Alegría, Apariciones, Consolar, Contemplación para alcanzar amor, María, Misterios de la vida de Cristo, Modo y orden, Placer.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 463-477; CASANOVAS, I., "El método de S. Ignacio en los Ejercicios II. Elementos sobrenaturales. Fin de la cuarta semana", *Man* 22 (1930) 97-103; CHAPPELLE, A., "Les apparitions", *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire Utteral et théologique*, Edi-

tions de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1990, 404-410; ENDEAN, PH., "Our Lady and the graces of the Fourth Week", *The Way Sup* 99 (2000) 44-60; GARCÍA, J. A., "Oficio de consolar: recibir y transmitir la consolación de Dios", *Man* 75 (2003) 269-285; GRAY, H. J., "Joy and Friendship in the Fourth Week", *The Way Sup* 99 (2000) 11-21; KOLVENBACH, R-K, "La Pascua de Nuestra Señora", en "*Decir... al 'Indecible'*", M-ST, Bilbao-Santander 1999, 145-156; O'LEARY, B., "Thirth and Fourth Weeks: What the directories say", *The Way Sup* 58 (1987) 3-20; ROUWEZ, J., "Uapparition á Notre Dame", *Les Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola. Un commentaire Utteral et théologique*, Editions de l'Institut d'Etudes Théologiques, Bruxelles 1990, 381-403; TEJERA, M., "La Cuarta Semana en la dinámica de los Ejercicios Espirituales", *Man* 59 (1987) 315-324.

CUARTO VOTO

2. *Origen y breve historia.* En la madrugada del 15 de agosto de 1534 siete estudiantes universitarios en la Sorbona suben a Montmartre, en las afueras de París. Uno a uno han ido haciendo los Ejercicios Espirituales bajo la orientación de Ignacio de Loyola, que forma parte del grupo. Javier los hará en septiembre de ese año. Les une desde lo más hondo, ya en ese primer momento, "un mismo propósito e intención"⁷, que incluye inseparablemente el "gastar su vida en provecho de las almas" predicando en pobreza, como Jesucristo, reproduciendo su vida y "enviados" por Él, mediante su Vicario, "a quien, -lo formularán a continuación-, gustosísimamente habíamos ofrecido todas nuestras cosas, la voluntad, el entendimiento, el poder y la hacienda" (*MCo* I, 4). Reiteradamente habrán de referirse a esta opción personal de sus vidas como a "nuestro principio y principal fundamento" (*MCo* 1,162).

En la falda de Monmartre, a 600 metros de la cumbre, en la cripta de una pequeña capilla dedicada a S. Dionisio y sus compañeros mártires, uno de ellos, Pedro Fabro, celebra la Eucaristía. En el momento de la comunión, todos hacen voto de pobreza (el de castidad perpetua lo había hecho ya cada uno) y de ir a Jerusalén, condicionado este último al permiso del Papa y a la posibilidad de realización del viaje. Como alternativa, en el caso de no poder ir o no poder quedarse, "explicamos en el voto que no era nuestra intención obligarnos más a ir, sino tornar al Papa y hacer su obediencia, andando donde nos mandase" (Laínez, *FM I*, 110-112). Es decir, resituarse en su "principio y principal fundamento". "Lo que significa el Principio y Fundamento en el conjunto de los Ejercicios Espirituales, es, en la concepción de Ignacio, la obediencia al Papa para la estructura de su Orden que también se edifica en aquel voto al Papa y que lo presupone como fundamento de su ser y de su actividad" (Schneider 1956, 510).

En 1535 y 1536, también el 15 de agosto, renuevan allí estos votos todavía privados. Para entonces se les han ido uniendo otros tres compañeros que han hecho sus Ejercicios ayudados por Pedro Fabro: J. Codure, C. Jayo y P. Broét. En 1537, reunidos ya en Venecia, comienzan a "gastar su vida en provecho de las almas...", solicitan y obtienen el permiso del Papa para su viaje a Jerusalén, deliberan sobre su identidad como grupo, y comienzan a configurarlo eclesialmente haciendo el voto de castidad perpetua y pobreza "en manos del Reverendísimo Legado de su Santidad" (MCo 1,4).

En noviembre de ese mismo año, acompañado de Fabro y Laí-

nez, llega Ignacio a La Storta, donde "como quien tiene muchos sentimientos espirituales [...], me dijo que le parecía que Dios Padre le imprimía en el corazón estas palabras: Yo os seré propicio en Roma" (*FN II*, 133). Se trata de una experiencia que él y sus compañeros interpretarán como confirmación divina del grupo y del futuro romano del grupo. Pasa, de la primavera 1537 a la de 1538, el año de espera para el viaje a Jerusalén, sin posibilidad ni perspectiva de poder realizarlo; por lo que entra en acción la otra alternativa del voto: "tornar al Papa y hacer su obediencia, andando donde nos mandase". La realizan en el otoño de 1538.

Poco después, en la primavera de 1539, ante la inminencia de una real dispersión por este envío, deliberan si han de mantenerse unidos y cómo, y el grado de vinculación de todo el que entrase en la CJ con el Vicario de Cristo (MCo 1,10). Deliberaciones que desembocan en la primera definición del grupo como grupo misionero, a disposición del Papa, en un texto especialmente importante por la pureza original con que definen el "vincularnos con el vínculo de un voto" al Papa. Este dará una inicial aprobación verbal (septiembre 1539). Pero la aprobación de la primera *Fórmula del Instituto*, un año después (27 de septiembre de 1540), habría de ser fruto de negociaciones de tipo jurídico con la Curia romana, especialmente sobre la naturaleza de este voto, que se formula en ella como añadido (además) a los otros tres, como "voto especial". Diez años después (21 de julio de 1550), el texto de la *Fórmula definitiva* recupera, en parte, por los motivos que se aducen, cierta referencia a la intuición original, que no era la de un voto más, sino la de un voto englo-

bante, piedra angular, de toda su visión del seguimiento de Jesús como religiosos.

En lo que se refiere al c. las formulaciones, idénticas en lo esencial, evolucionaron así:

F 39 "II. Todos los compañeros no sólo sepan en el momento de profesar, sino se acuerden cada día durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno militan para Dios bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo Señor Paulo III y de sus sucesores. Y que están sometidos a la autoridad del vicario de Cristo y a su divina potestad, de tal forma que estemos obligados a obedecerle, no sólo según la obligación común de todos los clérigos, sino a vincularnos con vínculo de un voto, que nos obligue a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto a nosotros dependa todo lo que nos mande Su Santidad, en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe, aunque nos envíen a los \ turcos o a cualesquiera otros infieles o fieles".

F 40 "II. Todos los compañeros no sólo sepan en el momento de profesar, sino se acuerden cada día durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno militan para Dios bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo señor el papa, y de los otros romanos pontífices, sus sucesores. Y aunque conozcamos por evangelio y sepamos por la fe ortodoxa y firmemente confesemos que todos los fieles cristianos están sometidos al romano pontífice como a cabeza, y vicario de Jesucristo, con todo, para una mayor humildad de nuestra Compañía, y una perfecta mortificación de cada uno y abnegación de nuestras voluntades, hemos juzgado que lo más conveniente con mucho

es que cada uno de nosotros estemos ligados, además del vínculo ordinario, con un voto especial, por el cual nos obligamos a ejecutar sin subterfugio ni excusa alguna inmediatamente en cuanto de nosotros dependa, todo lo que nos manden los Romanos Pontífices, el actual y sus sucesores en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe; y [a ir] a cualquiera región a que nos quieran enviar, aunque nos envíen a los turcos o a cualesquiera otros infieles, incluso los que viven en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes o cismáticos o a los fieles cristianos que sea".

F 50 "II. Todos los que hagan la profesión en *esta Compañía* no solo entiendan en el momento de profesar, sino se acuerden durante toda su vida, de que la Compañía entera y cada uno de los que en ella hacen la profesión, militan para Dios bajo la fiel obediencia de nuestro santísimo señor el papa *Paulo III*, y de los otros romanos pontífices sus sucesores. Y aunque conozcamos por el evangelio y sepamos por la fe ortodoxa, y firmemente creamos que todos los fieles cristianos están sometidos al romano pontífice como a cabeza, y vicario de Jesucristo, con todo *por una mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y mayor abnegación de nuestras voluntades, y por una más cierta dirección del Espíritu Santo* hemos juzgado que lo más conveniente con mucho es que cada uno de nosotros y cuantos en adelante hagan la misma profesión, estemos ligados, además del vínculo ordinario de los tres votos, con un voto especial por el cual nos obligamos a ejecutar, sin subterfugio ni excusa alguna, inmediatamente, en cuanto de nosotros dependa, todo lo que nos manden los Romanos Pontífices, el actual y sus sucesores, en

cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe; y [a ir] a cualquiera región a que nos quieran enviar, aunque piensen que nos tienen que enviar a los turcos o a cualesquiera otros infieles, incluso en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes, cismáticos o a los fieles cristianos que sea".

Posteriormente, en la explicación autorizada que las *Constituciones* darán de la *Fórmula*, Ignacio reitera la *intención* del voto: "Toda la intención de este cuarto voto de obedecer al Papa era y es acerca de las misiones..." [Co 529].

"...es de advertir que la intención del voto que la Compañía hizo de le obedecer como a Sumo Vicario de Cristo sin excusación alguna, ha sido para dondequiera que él juzgase ser conveniente para mayor gloria divina y bien de las ánimas enviarlos entre fieles e infieles... [Co 603].

"La intención del 4º voto al Papa no era para lugar particular, sino para ser esparcidos en varias partes del mundo. Porque como fuesen los que primero se juntaron de la Compañía de diversas provincias y reinos, no sabiendo entre qué regiones andar, entre fieles o infieles, por no errar *in via Domini*, hicieron la tal promesa o voto, para que Su Santidad hiciese la división de ellos a mayor gloria divina, conforme a su intención de discurrir por el mundo, y donde no hallasen el fruto deseado en una parte, para pasar en otra y en otra, buscando la mayor gloria de Dios nuestro Señor y ayuda de las ánimas" [Co 605].

2. *Sentido del cuarto voto*: De la lectura directa de los textos fundamentales, se deduce que la intención de Ignacio es garantizar, por medio del c, la disponibilidad misionera primera y total al Papa co-

mo Vicario de Cristo, significada en la prontitud incondicional para la movilidad física que requiera la evangelización, como rasgo identificador de la CJ y de cada jesuita. "En todos [los testimonios] advertimos dos elementos, dos miembros: una obediencia de obediencia y una determinación de esta obediencia a ser enviados dondequiera el Papa juzgase conveniente. Se ofrecen a obedecer *yendo* a donde el Papa los envíe" (Aldama 1973,19). La terminología usada al describirlo en las *Fórmulas* y al explicarlo en las *Constituciones* es terminología de movimiento: "esparcir" (2), "hacer división de ellos" (2), "enviar" (2), "por diversas regiones y lugares, entre qué regiones andan, para dondequiera, adonde quiera, no para lugar particular, no sabiendo en qué regiones andar, entre fieles o infieles" (2).

Está de fondo la imagen evangélica de Jesús enviando a sus discípulos "a todas las naciones" (Mt 28,19-20), particularmente presente en su intención de discurrir por todo el mundo, o en el pasar de una parte a otra donde no hallasen el fruto espiritual deseado. Por donde el "acerca de las misiones" ha de interpretarse sencillamente como acerca del envío misionero, apostólico. "Éste es el ámbito y contenido del voto. Ámbito ilimitado tanto por su objeto (lo que mandare para provecho de las almas y propagación de la fe), como por lo que respecta al lugar (entre fieles e infieles)" (Gerhartz 1965, 96). Era aquel tiempo de descubrimientos, que movilizaron las codicias de los conquistadores, pero que propiciaron aún más con la entrega generosa de los evangelizadores, la mayor expansión misionera de la Iglesia.

Ignacio concibe esta "disponibilidad" interior del jesuita a la volun-

tad salvadora de la Trinidad, central en los *Ejercicios* (Contemplación de la Encarnación, [Ej 101-109]), como el alargamiento y actualización, a medida humana, del "voluntariado" de Jesucristo, Hijo y Enviado. Él mismo revive esta iluminación en su discernimiento sobre la pobreza: "en esto viniéndome otras inteligencias, es a saber, cómo el Hijo primero envió en pobreza a predicar a los apóstoles y después el Espíritu Santo, dando su espíritu y lenguas los confirmó, y así el Padre y el Hijo, enviando el Espíritu Santo, todas tres personas confirman la tal misión" [De 15].

A esta "disponibilidad" incondicional, se referirá P. Arrupe en nuestros días como al "corazón de nuestra identidad y de lo que debe especificar nuestra existencia como seguidores de Jesús 'el disponible'. Éste es, precisamente, el rasgo que impresionó a Ignacio como caracterizador del Hijo y del jesuita que cree en el Hijo, destinado a reproducir hoy su imagen" (Arrupe 1977). Por esta disponibilidad al Vicario de Cristo se compromete el jesuita a vivir su seguimiento específico de Jesús en la raíz misma del seguimiento, reproduciendo el "Todo está querido y cumplido" (Jn 19, 30) de Jesús. El c. es el centro unificador personal de cada jesuita y de todo el Cuerpo de la CJ, como lo vivieron "los primeros compañeros".

Ésta es, en realidad, la función de los "Cuartos votos" surgidos en la Iglesia, ya desde la temprana Edad Media: ser explicitación del compromiso de vivir "hasta el extremo" lo más puro y original de una forma determinada de seguimiento de Jesús (Iglesias 1989,470). El c. supone esencialmente una fuerte vinculación, personal e institucional, con la experiencia fundante, pone de relieve el núcleo de la misión y de la espiritualidad espe-

cífica y marca con acento propio la pobreza, la castidad y la obediencia de la consagración religiosa fundamental (ibid., 474). "El cuarto voto es el *voto esencial* de la Orden o Congregación, pues expresa la aceptación del don o carisma hecho por el Señor" (Gerhartz 1975, 142). "La Compañía desea, tanto cuanto es posible, seguir a Cristo y unirse a Él; no pudiendo verle sensiblemente en esta vida de otra manera que en su Vicario, nos sometemos a éste por voto" (MNad V, 56).

3. *Relectura del cuarto voto*: El c, tan directamente vinculado a la mediación del Papa como Vicario de Cristo, necesita ser resituado en la nueva comprensión que, sobre todo a partir del Vaticano II, la Iglesia va adquiriendo de sí misma y de la naturaleza y ejecución de su misión. Su conciencia de Pueblo de Dios, misterio de comunión, servido por el ministerio jerárquico, la colegialidad o comunión jerárquica de sus Pastores, el reconocimiento de los Obispos como "Vicarios y Legados de Cristo" (LG 27), las Iglesias particulares, "en las que se encuentra y opera la Iglesia de Cristo, una, santa, católica y apostólica" (LG 23; *Christus Dominus*, 11); el Papa "principio y fundamento visible de unidad" de las Iglesias particulares; la participación de todo el Pueblo de Dios en la triple función profética, sacerdotal y real de Cristo [...], son aspectos que piden una reubicación de la vivencia de este voto (Losada 1991, 447-448). Precisamente por fidelidad a la esencial disponibilidad que se expresa con él.

La dispersión física, tan presente en los orígenes del voto, ha sido reinterpretada en varias ocasiones por "envío" a realidades sociales y culturales globales, que el Papa ha juzgado particularmente necesitadas de evangelización. Un ejemplo, la reciente misión dada por Pablo VI

a la CJ acerca del ateísmo (7 de mayo de 1965). Aunque no mandada en virtud del c, sí fue expresamente propuesta por el Papa y aceptada por la CJ en su espíritu (CG 31, d3; AR XIV [1966] 861. 999).

Por parte de la CJ, la *renovatio accommodata* impulsada por el *ConcVat II*, la ha llevado, por un lado, a reafirmar la radicalidad evangélica con que, en el mejor estilo de Ignacio, el c. expresa la identidad de su seguimiento de Jesús; y, por otro, a revisar su actual realización práctica. La historia ha puesto en evidencia diferenciaciones sociales en el seno de la CJ, en parte superadas, pero hoy difícilmente explicables; junto a deslizamientos hacia un cierto tipo de excelencia humana como condición indispensable para un voto, que se justifica por una radical calidad de vida evangélica, vivida, de hecho, indistintamente por muchos jesuitas profesos o no (CG 31, d5; AR XIV [1966] 822.823.861).

Parece legítima la pregunta, al menos, sobre la posibilidad de estudiar la "opcionalidad" del voto para todo jesuita dispuesto a vivir la radicalidad de esta llamada del Señor. En origen la primera determinación (1539) fue que este voto lo hiciesen todos (*MCo I*, 10). Estudio complejo, interrelacionado con el estudio de otros aspectos importantes de no fácil, pero no imposible, reinterpretación, v.gr. la sacerdotalidad de la Compañía.

Ignacio IGLESIAS, SJ

Z' *Carisma, Disponibilidad, Incorporación, Misión, Montmartre, Obediencia, Papa, Profeso, Universalidad, Votos.*

Bibl.: ALDAMA, A. M^a DE, *Repartíendose en la viña de Cristo. Comentario a la séptima parte de las Constituciones de la Compañía de Jesús*, CIS, Roma 1973; ARRUPE, R, "Servir sólo al

Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra", en *La identidad*, 293-310; ID., "Sobre la disponibilidad (19.10.1977)" en *La identidad*, 239-246; GERHARTZ, I. G., "Insuper promitto..." . *Los votos solemnes peculiares de las Órdenes católicas*, CIS, Roma 1975; IGLESIAS L., "Cuarto voto", en *DTVC*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1989, 467-476; ITURRIOZ, J., "Obediencia debida al Papa en la Compañía de Jesús", *Man* 55 (1983) 65-86; LOSADA, J., "Significado teológico del cuarto voto 'circa misiones'", *Man* 63 (1991) 435-450; SCHNEIDER, B., "'Nuestro principio y principal fundamento'. Zum historischen Verständnis des Papstgehorsamsgebüdes", *AHS125* (1956) 488-513.

CUENTA DE CONCIENCIA

1. *Delimitación y contextos.* El tratamiento que S. Ignacio da en las *Constituciones* a esta práctica se encuentra casi por entero en el documento conocido como "Examen" [91.97], incluido en la Parte Introdutoria de las *Constituciones* [*Co* 1-133]. Posteriormente, aparece en los nn. [200.424.551.764] [*Co* 263] se podría referir a ella de manera implícita). Del Examen se desprende que la c. al Superior consiste en una manifestación o apertura que los jesuitas le dan acerca de sí mismos en un encuentro privado con él, con la idea de que éste adquiriera "entera inteligencia de los inferiores para que con ella" pueda mejor afrontar ciertos fines [*Co* 91]. Los nn. [93-97] establecen el modo de proceder para llevarla a cabo, configurando una práctica que tiene lugar periódicamente y en determinadas ocasiones concretas: al entrar en la CJ (cf. [*Co* 93.200]), antes de los últimos votos (cf. [*Co* 95]) y en la Tercera Probación (cf. [*Co* 96]).

Aparte de estas ocasiones, las *Constituciones* prevén la c. al Superior, hasta los últimos votos, "de medio en medio año" [*Co* 95] o

"más veces, cuando se ofreciese alguna causa" [Co 424]. Para los que han hecho esos votos, "una vez al año y las demás que al Superior suyo pareciere" [Co 97.551]. Las *Constituciones* no precisan con entera claridad a qué Superior se da, cuestión que la CJ ha ido tratando en otras normas. Actualmente está establecido que todos sus miembros la den cuando menos una vez al año al Superior Provincial. Por lo que se refiere al Superior local, existe alguna diferencia según se trate de jesuitas que han hecho los últimos votos o no; pero, en cualquier caso, se ha prescindido de establecer un número determinado de veces en las que habrían de dársela. El Padre General puede recibirla de cualquier jesuita pero, en principio, lo hace, "en cuanto se puede, [...] especialmente de los Prepósitos Provinciales" [Co 764] (no hay nada previsto en lo que se refiere a que él dé la c. a algún Superior, lo cual es obvio dado que no hay ninguno que lo sea suyo).

2. *Carácter totalizador.* Ningún ámbito de la persona y de la vida queda fuera de esta apertura. Las *Constituciones* expresan esta nota de totalidad dando a entender que comporta manifestar a los Superiores "todas las cosas interiores y exteriores" [Co 92], "ninguna cosa les teniendo encubierta exterior ni interior" [Co 551]. Se refiere, pues, tanto a los pensamientos, estados de ánimo, sentimientos e inclinaciones espirituales (mociones) y naturales (hábitos y rasgos de la personalidad, innatos o adquiridos) como a los hechos, actos y conductas. En todo caso, tanto a lo bueno como lo malo; por ejemplo, las tentaciones y los pecados, "sin celar cosa alguna que sea ofensiva al Señor" [Co 93]. No se excluye lo que el jesuita, considerándolo parte de

su intimidad, querría que no trascendiera a los demás. Más bien, la idea de no ocultar nada subraya la especial importancia que tiene la apertura de este ámbito de la persona, cuyo carácter reservado ha de respetar el Superior "guardando lo que oye en secreto" [Co 92]. Partiendo de que la cuenta de conciencia se da al Superior periódicamente, cada una abarca el tiempo transcurrido desde la anterior, sin necesidad de "reiterar lo de atrás que al mismo ha dicho" [Co 95].

S. Ignacio no pretende que esta apertura sea una mera relación de "cosas interiores y exteriores" (buenas o malas, conocidas u ocultas, etc.). Manifestándolas, el jesuita ha de dar a conocer lo "que Dios va obrando en su interior, sus convicciones y motivaciones auténticas y las dificultades y resistencias que le impiden ser más libre y fiel al llamado del Señor" (AR 22 [2000] 647-648). Formados en la escuela de los Ejercicios -principio inspirador de la CJ (cf. NC 8)- los jesuitas viven en esa búsqueda de lo que Dios les pide en cada momento y circunstancia, y saben lo que es manifestar esta experiencia espiritual (baste pensar en el coloquio con el acompañante de los Ejercicios). La c. al Superior ha de ser una apertura plena y total en este sentido espiritual, más que en uno material y absoluto. Para ello, no es preciso ni conveniente manifestar detalladamente todo acto, sentimiento, moción, etc., por el mero hecho de que haya tenido lugar. Esto lleva a tratar de las cosas y no de la persona. Más bien, el jesuita hará una adecuada selección de lo que transmita enteramente su experiencia espiritual y dé a conocer, de manera significativa y real, lo que hay en su persona y en su vida. En este sentido, se apunta a una manifestación

centrada en "las cosas más esenciales" [Co 93].

3. *Carácter apostólico.* Entre los fines de esta práctica, el Examen menciona en primer lugar que el Superior pueda "mejor regir y gobernar" a los jesuitas que están bajo su autoridad [Co 91]; a continuación se vuelve a recoger la misma finalidad: para que "mejor pueda el Superior ordenar y proveer" [Co 92]. Atendiendo al uso de estos verbos en [Co 55.83.87.132.198.262.292.329.391.423.555.622.806], cabe decir que en el Examen hacen referencia a las decisiones que los Superiores toman ejerciendo la autoridad jurídica que tienen para gobernar y los jesuitas han de obedecer. Por tanto, el Superior puede tomar esas decisiones a partir de lo que conoce en la cuenta de conciencia.

Hay que tener presente que su gobierno ha de ser espiritual: un medio para que sea el Espíritu quien gobierne la CJ y a cada jesuita. Lo ponen de relieve las continuas ocasiones en que las *Constituciones* remiten las decisiones del Superior no a su propio juicio o voluntad, sino a su "discreción" o "discreta caridad" [Co 2.178.209.269.285.370.522.582.650]. Es decir, se remiten a su discernimiento espiritual; esa facultad o virtud -que S. Ignacio ayuda a ejercer y a madurar en los Ejercicios- de discernir lo que responde a la acción del Espíritu, y lo que no, en los diversos elementos que intervienen a la hora de orientar los pasos de la vida y de tomar decisiones para, en todo, responder a la llamada de Dios. El Superior, pues, ha de buscar en el discernimiento espiritual que sus decisiones de gobierno respondan a la voluntad de Dios y no a la suya.

A partir de aquí, esta primera finalidad comporta que, junto a

otros elementos relevantes para el gobierno, integre en ese discernimiento lo que conoce a través de esta práctica. Al manifestar lo que experimenta en su búsqueda de la voluntad de Dios (las inclinaciones, mociones, etc., que siente y percibe), el jesuita le aporta algo que en la espiritualidad ignaciana se considera muy importante para discernir la acción del Espíritu en él. Se entiende que S. Ignacio viera en la c. una ayuda que Dios quiere dar al Superior para que encuentre su voluntad y pueda conformar a ella sus decisiones de gobierno: "para que se provea en todo en el Señor nuestro, ayudándose más en espíritu con su más copiosa gracia" [Co 93]. Asimismo, se entiende que sea "un elemento de gran importancia para el modo de gobierno espiritual de la Compañía" (NC 155 §1).

Entre esas decisiones está el envío en misión; punto central en el carisma de la Orden. Las *Constituciones* señalan como fin principal de la c. al Superior esta asignación del servicio apostólico que el jesuita ha de prestar; lo asigna el Provincial -y lo revoca, lo cambia, etc.- y se encomienda al Superior local "precisar más exactamente la misión" (NC 403 §2). Lo que el Superior conoce a través de esta práctica "no sólo importa mucho, mas sumamente", para asignar a los jesuitas la misión más adecuada a cada uno "no los poniendo fuera de su medida en mayores peligros o trabajos de los que en el Señor nuestro podrían amorosamente sufrir" [Co 92]. En todo caso, la c. está prevista para el gobierno de los Superiores en su conjunto. Por tanto, también para las demás decisiones que cada uno ha de adoptar en el marco de su competencia (conceder los votos y las órdenes, asignar la comunidad, etc.).

S. Ignacio también concibió esta práctica para que los Superiores ayuden a los jesuitas como lo hace un director espiritual: "Asimismo [...] tanto con mayor diligencia, amor y cuidado, los podrán ayudar y guardar sus ánimas" [Co 92] (para algunos autores ya se expresa en [Co 91]: "para [...] enderezarlos mejor *in viam Domini*"). La c. comporta una apertura que permite al Superior ayudar al jesuita, al modo de un acompañante espiritual, a superar las dificultades que encuentre para vivir su vocación y a potenciar lo que sea favorable, por medio de advertencias, recomendaciones y demás consejos espirituales. En particular, puede ayudarle a buscar lo que responde en cada momento a la llamada que Dios le hace a integrarse en las misiones que realiza la CJ, pues conoce mejor que nadie la realidad apostólica de la Orden (de la Provincia, la comunidad, etc.). En todo caso, esta ayuda del Superior queda abierta a cualquier circunstancia o paso que el jesuita haya de dar (los votos; la ordenación, etc.). La CJ actual pone de relieve este aspecto de la c. afirmando que, con ella, "el Superior puede participar mejor en el discernimiento de cada uno y ayudarle en él" (NC 155 §D).

Integrando una labor orientada en la línea de la dirección espiritual, esta práctica aporta al Superior un conocimiento personal del jesuita, y de la acción del Espíritu en él, más profundo que si se limitara a escucharle. Esto revierte en la primera finalidad indicada por el Examen, ayudando más al Superior a que sus decisiones respondan a la voluntad de Dios, y potencia un aspecto tan importante en el gobierno espiritual de la CJ como es que éste deje al jesuita tomar decisiones por sí mismo en función de la madurez

que haya alcanzado en el discernimiento (cf. [Co 582.634]; NC 354 §3); cosa que puede apreciar mejor gracias a la cuenta de conciencia.

En todo lo que haga a partir del conocimiento adquirido por medio de esta práctica, el Superior ha de actuar buscando el bien de los jesuitas "mirando por ellos" [Co 91] y el de la Compañía: "lo que conviene al cuerpo universal" [Co 92]. En último término, ambos fines vendrían a identificarse con buscar la voluntad de Dios, que sólo puede estar en algo que responda a uno y otro bien.

4. *Carácter espiritual.* Estando prevista para una labor de dirección espiritual, la apertura que se da al acompañante en esa relación de ayuda puede ser un punto de referencia adecuado para el contenido de la c. al Superior. No obstante, hay que tener en presente que éste asigna la misión (o la precisa, en el caso del Superior local) y toma otras decisiones de gobierno; cosa que no hace el director espiritual. Además, el Superior tiene en su actuación una responsabilidad "de cara a la vida interna de la CJ, a su credibilidad pública y a quienes se verán afectados por el apostolado de sus miembros" (CG 34, d8, 39) mucho más inmediata que el director espiritual en la suya. Todo ello puede dar, en determinados momentos o circunstancias, diversos matices a la c. al Superior y a la apertura que se daría al acompañante espiritual. Por ejemplo, conocer las malas inclinaciones y defectos (o los pecados), podría tener para el primero una importancia que quizá no tuviera para este último. Siendo cosas que pueden acabar generando un daño grave al jesuita, a la misión, a la CJ, a los demás, etc., tiene especial sentido tratarlas con los Superiores ya que,

a diferencia del director espiritual, pueden tomar ciertas decisiones que prevengan o pongan fin a esos males (retocar la misión, revocarla, asignar otra comunidad, etc.).

5. *Requisitos Fundamentales.*

Hay ciertas actitudes que se deben dar en los jesuitas para que esta apertura responda a lo que se espera. En la base de todas ellas estaría su confianza en el Superior, en la que se pueden destacar dos aspectos. En primer lugar, confianza en que va a respetar el carácter reservado de lo que consideren parte de su intimidad, sin revelarlo a nadie que no quieran ni hacer nada que levante sospechas. En segundo lugar, confianza en que tiene predisposición y capacidad para el gobierno espiritual: para buscar su bien y el de la CJ, para acompañarles espiritualmente, para el discernimiento, etc. Teniendo confianza en el Superior, los jesuitas pueden darle la cuenta de conciencia "con mucha humildad" y "puridad" [Co 93]. Es decir, con rectitud de intención, que supone asumir los fines de esta práctica y darse a conocer como éstos requieren, con la concisión o detalle que convenga en cada cuestión y circunstancia a una apertura honesta y sincera.

En definitiva, la confianza es la base de la transparencia; de una actitud favorable a esta práctica (un deseo, incluso, de que los Superiores "estén al cabo de todo, para que puedan mejor en todo enderezarlos" [Co 551]), de la cual brotará una apertura que transmita esa "entera inteligencia" que pretende el Examen. Gracias a la transparencia, el Superior irá adquiriendo algo tan importante como las cosas que llegue a conocer en cada cuenta de conciencia: confianza en que el jesuita quiere darse a conocer enteramente; en que no dejará de comunicarle ninguna cosa por una

voluntad deliberada de ocultarla, sino que estaría siempre dispuesto a manifestarla si se viera necesario o conveniente.

La CJ aporta elementos que favorecen la confianza del jesuita en los Superiores exigiéndoles la custodia del secreto y buscando que tengan cualidades en la línea de lo que este sentimiento requiere: experiencia en la vida espiritual (cf. [Co 723]), capacidad para aconsejar y discernir (cf. [Co 729]), "ejercer su autoridad con espíritu de servicio [...] basándose en la discreta caridad" (NC 349 §1). Esto ayudará a los jesuitas a tener confianza en el Superior, confiando en que la CJ asigna este cargo a personas fiables. Es de esperar que ninguno se la niegue a un Superior por razones de poca importancia o sólo porque pueda haber alguno que no la merezca. En todo caso, la confianza del jesuita en el Superior siempre dependerá de que éste, personalmente, inspire ese sentimiento.

En esta línea, además de exigir el secreto, la CJ insiste en que sea acogedor en la cuenta de conciencia. No ha de sentir ni mostrar decepción ante las cosas negativas que el jesuita le dé a conocer, sino reaccionar con paternal comprensión y no como un juez. Le escuchará con atención, dejando que se exprese a su modo y lleve la iniciativa, sin interrupciones que puedan perjudicar la cuenta de conciencia. El jesuita ha de poder apreciar que su deseo es ayudarle. Esto le moverá a responder a su amorosa solicitud dándose a conocer "con mucha caridad", como pide el Examen [Co 93]. Con estas actitudes, el Superior puede pedir aclaraciones, plantear cuestiones y hacer preguntas, sin mostrarse suspicaz o curioso, sin pedir detalles innecesarios ni convertir la c. en un interrogatorio. No debería tomar de-

cisiones apresuradas a partir de lo que en ella conoce; menos aún si son importantes. Puede que, en algún caso, vea con relativa facilidad la decisión que ha de tomar; pero en otros muchos el discernimiento requiere tiempo. Decidir frecuentemente con premura habla poco en favor del carácter espiritual del gobierno y hace más difícil la buena predisposición hacia esta práctica.

Como se ve, la c. al Superior no se desarrolla como un monólogo. Es más bien un diálogo. La labor de consejo y acompañamiento espiritual hacia la que está orientada no puede llevarse a cabo de otro modo. En cuanto al ejercicio de la autoridad, favorece que el Superior tenga en consideración las peculiaridades de cada jesuita y de su experiencia espiritual, ayudándole a "regir a los subditos como hijos de Dios y con respeto a la persona humana" (NC 349 §1), fomentando un gobierno más personalizado, como corresponde a su responsabilidad de gobernar personas antes que gestionar obras. En este contexto, es claro el valor que tiene para el trato personal y el diálogo con el Superior, que la CJ destaca como elemento muy importante para que su gobierno sea espiritual (cf. NC 150 §1). Mueve a un modo de gobernar en el cual el Superior no se limite a dar órdenes y mandatos a los jesuitas, creando condiciones adecuadas para que les ayude a reconocer en ellos la voluntad de Dios. Más aún, para buscarla "junto con sus subditos y manifiéstasela luego con su autoridad", como le pide la CJ (NC 352). El diálogo en la c. no busca un acuerdo entre intereses particulares, sino que ayuda al Superior a buscar que sean conformes a la voluntad de Dios las decisiones de gobierno que debe tomar y el jesuita ha de asumir con obediencia (en su caso, de dejar que

sea éste quien decida); decisiones susceptibles de ser revisadas a través de la representación (cf. [Co 67]; NC 154).

6. Cuenta de conciencia y obediencia. Es evidente que en la CJ existe una estrecha relación entre esta práctica y la obediencia religiosa al Superior, con la cual se busca vivir el ejercicio de libertad más profundo al que aspira un cristiano: obedecer a Dios. De hecho, S. Ignacio hace presente en ella una imagen indispensable para entender y vivir la obediencia religiosa: el Superior hace las veces Cristo (cf. [Co 424.551]). Hay que darle la c. "con gran acatamiento y reverencia como a quien tiene lugar de Cristo nuestro Señor, dejándole la disposición libre de sí mismos y de sus cosas con verdadera obediencia" [Co 424]. El jesuita ha de darse a conocer como Dios le conoce, de modo que su persona -él mismo, y no sólo "sus cosas"- quede enteramente en manos del Superior para, a partir de ahí, obedecerle como al que ejerce su autoridad en nombre de Cristo, reconociendo que en ella se le manifiesta la voluntad de Dios, y aceptándola. Es preciso sintonizar con la mística de un planteamiento así para acabar de entender lo que era la c. al Superior para S. Ignacio. Vivirlo enteramente requiere el ejercicio de fe y de libertad que comporta la obediencia al Superior (cf. NC 150 §1).

Para S. Ignacio, los jesuitas deben vivirla "como si de ella dependiese todo el bien" de la CJ, señalándose en ella más aún que otros religiosos (cf. [Epp IV, 670.671.681]). Hay que tener en cuenta que, desde este punto de vista comparativo, el derecho de la CJ es más flexible y abierto, remitiéndose en mayor medida al Superior para precisar o trazar el régimen y la trayectoria de vi-

da de los jesuitas. Lo requieren así factores como la disponibilidad para asumir cualquier forma de apostolado, la mayor adaptación a las condiciones de vida que conlleve la misión o la movilidad apostólica. Perdiendo peso relativo la mediación del derecho en la subordinación jerárquica al Superior, lo gana el carácter personal de la obediencia. Se subraya la sumisión a quien toma decisiones menos predeterminadas por las normas del derecho frente a la obediencia a quien ayuda a responder a la llamada de Dios cuidando de su observancia. Esto puede explicar el énfasis que pone S. Ignacio en la obediencia.

En estas condiciones, la c. al Superior cobra una importancia singular. Ante un derecho como el de la CJ, sin ella los Superiores se verían privados de un elemento primordial para el discernimiento del cual las *Constituciones* les piden que brote su gobierno. Además, tendría poco sentido que la propia CJ -integrando en su régimen de vida elementos tan característicos de la espiritualidad ignaciana como los Ejercicios, el examen de conciencia, la dirección espiritual y la oración ignaciana (cf. [Co 65.98.261.277.279.342.431.582]; NC 47.54.66-67.224-226.229-232)- moviera a los jesuitas a la búsqueda personal de lo que Dios les pide, si, en último término, tuvieran que obedecer a quien no conoce lo que experimentan en ella. La obediencia de juicio y de voluntad que pide S. Ignacio (cf. [Co 547]) vendrían a ser un ejercicio de voluntarismo. Esta práctica puede evitarlo dando ocasión a que el jesuita conozca mejor lo que el Superior, considerando su experiencia espiritual y su situación personal, encuentra en su discernimiento que es más acertado mandar. Esto ayuda a que tenga sentido dispo-

nerse a reconocer la voluntad de Dios en sus decisiones, moviendo hacia ellas el juicio y la voluntad como pide esa obediencia; cosa que también resultará más artificial cuanto menos transparente haya sido la cuenta de conciencia. Esta genera "la unión en un mismo sentir y querer y la debida sumisión" que une al Superior y a los jesuitas en el Señor, y al cuerpo de la CJ con Él [Co 424]. Aquí se ve que S. Ignacio la consideraba esencial para que la obediencia cree la "unión de ánimos" [Co 655.659] que conserva una Orden religiosa en la cual la misión llama a sus miembros a vivir en la dispersión.

El modo en que se ejerce la autoridad en la CJ corrobora la importancia que tiene en ella esta práctica. Salvo algunas competencias reservadas a la CG, todas las decisiones de gobierno se atribuyen al Padre General (no hay otros órganos colectivos con poder de decisión), quien las toma contando con el parecer de sus consultores, pero sin estar vinculado a él; de forma que los demás Superiores ejercen su gobierno por delegación y toman decisiones de la misma manera (cf. Fí; [Co 206.503.666.736. 745.757.759-761.765.810]; NC 333.355). En la c. el Superior adquiere un conocimiento de los jesuitas que, en principio, es fundamental para el gobierno que pretende la CJ y los consultores no tienen, y que muchas veces no podrá comunicarles a causa del secreto. Por ello, no se acabaría de entender que S. Ignacio diera tanta importancia a esta práctica si sus decisiones quedaran supeditadas a la consulta; y si faltara, tendría menos sentido que disponga de tanta autonomía frente a sus consultores, pues no habría una diferencia tan sustancial entre lo que uno y otros conocen.

7. *Valor, obligatoriedad e intimidación.* Estas consideraciones avalan la extrema importancia que da S. Ignacio a la C. al Superior. Cabe añadir que presenta esa ponderación con expresiones reservadas a las materias de las *Constituciones* en las cuales encontró especial confirmación de la gracia: "considerando en el Señor nuestro, nos ha parecido en la su divina Majestad, que mucho y en gran manera importa que los Superiores tengan entera inteligencia de los inferiores" [Co 91]. A la luz de su íntima conexión con aspectos esenciales de la CJ, se puede decir que no es sólo importante, sino prácticamente necesaria para vivir su carisma y modo de proceder, tanto para los Superiores como para los jesuitas.

En este sentido, ya en 1594, el decreto 58 de la CG 5 la mencionaba entre las materias que se consideran sustanciales de segundo orden; materias que no están en la *Fórmula del Instituto*, pero sin las cuales se estima que las sustanciales de primer orden -recogidas en ese "código fundamental" (NC 14)- pierden su identidad o apenas pueden preservarla. Las Normas Complementarias conservan estas categorías, pero no declaran qué materias se consideran sustanciales de segundo orden, remitiéndose a las CC GG para que lo hagan "como alguna vez han hecho" (NC 20). Esta insinuación, junto a las diversas ocasiones en que la CJ subraya la importancia de esta práctica, podría indicar que se sigue considerando una materia sustancial que "conserva todo su valor y vigencia" (NC 155 §1).

Todo esto hace más comprensible que S. Ignacio la contemple como una *obligación*: "sea obligado de manifestar su conciencia [...] al Superior [...] o a quien él le ordenase" [Co 93]; "debe darle [...] esta tal

cuenta" [Co 95], etc.; como estableció para el conjunto de las *Constituciones*, no es una materia en la que éstas "puedan obligar a pecado mortal o venial" [Co 602], pero, salvando esta cuestión moral, los jesuitas tienen la obligación jurídica de dar la c. al Superior. Este puede llamarles a su observancia, contando con la facultad de dispensar de las *Constituciones* en casos particulares (cf. [Co 746]). Las vicisitudes históricas por las que ha pasado esta práctica llevan a que el derecho de la Iglesia confirme que en la CJ se trata de una obligación y no de un consejo.

Muchos institutos religiosos posteriores a su fundación la incorporaron en su derecho con expresiones de obligatoriedad semejantes a las de las *Constituciones*. Con el tiempo se dieron numerosas objeciones por abusos que se cometían: violación del secreto, manipulaciones de la conciencia, mala dirección espiritual por parte de Superiores poco preparados, etc. A mediados del s. XIX, la Santa Sede empieza a tomar medidas. Después, el canon 530 del CIC de 1917 dirá que "se prohíbe a todos los Superiores religiosos inducir de cualquier modo a sus subditos a que les den cuenta de conciencia" (y mucho más obligar, se entiende), si bien recomienda que éstos lo hagan "libre y espontáneamente". Es decir, debe ser un consejo. En 1918, la CJ eliminó de las normas relativas a esta práctica las expresiones de obligatoriedad, tomadas de las *Constituciones* para adaptarse al CIC (cf. AR 2 [1918] 575-580). Sin embargo, Pío XI confirmó en 1923 lo que establecen las *Constituciones* en esta materia (cf. AR 4 [1923] 261). En 1924 el PG Ledóchowski lo comunicaba a toda la CJ (cf. AR 5 [1924] 87-91), que obtenía un privilegio por el cual no

quedaba obligada al canon 530. El privilegio se mantiene con el vigente *CIC* de 1983, por lo que tampoco está sometida al canon 630 §5 que, básicamente, reproduce el anterior.

Esto no supone que el Superior pueda urgir la c. de modo autoritario o recurrir a sanciones, que el derecho de la CJ no prevé. Ha de crearse un clima distinto en torno a esta práctica, procediendo como ya se ha dicho y dando a los jesuitas una adecuada formación que les ayude a apreciarla e integrarla con naturalidad. En este sentido, sin caer en un cómputo minucioso de los plazos previstos, es importante la regularidad, ya que, si la cuenta de conciencia se diera sólo ante situaciones inminentes o de urgencia, ofrecería al Superior un conocimiento de la persona menos significativo. Ante una dejación del Superior sería normal que los jesuitas se lamentaran, pues esta práctica no es para ellos sólo una obligación, sino también un derecho.

En caso de resistencia por parte del jesuita, el Superior habría de comenzar por conocer las razones e intentar persuadirle. No obstante, en atención a que esta práctica no es sólo un consejo sino una obligación, y a las razones que lo justifican, si persiste en su actitud no debería dejar las cosas ahí. En esta línea, y a salvo de una dispensa en casos particulares, podría hacer presente con claridad y firmeza, compatibles con la solicitud por el jesuita y el respeto a su persona y a su libertad, que se trata de una obligación conocida y asumida al entrar en la CJ. De hecho, S. Ignacio la pone en el Examen, que elaboró para ofrecer a los candidatos una semblanza de los aspectos más característicos de la Orden antes de ingresar en ella. Todo esto valdría también si el jesuita se negara a tra-

tar en la c. alguna cuestión que el Superior considere importante y haya planteado con las actitudes y maneras ya comentadas.

El canon 630 no permite a los Superiores actuar de este modo. Intentar persuadir a un subdito para que le dé la cuenta de conciencia se podría considerar una forma de inducción que el canon prohíbe. El religioso podría hacérselo notar e incluso informar de ello a quien corresponda; mucho más si insistiera. No tendría apoyo en el derecho considerar que un subdito no es apto para el carisma del instituto porque no da la c. a sus Superiores o tiene dificultad para ello. En la CJ, por el contrario, sería lícito acabar haciendo este planteamiento.

Por lo que se refiere al secreto y al uso de lo conocido por medio de esta práctica, S. Ignacio previo, en la línea de lo que hoy llamaríamos protección al derecho a la intimidad, que el jesuita elija libremente dar la cuenta de conciencia al Superior "en confesión o en secreto o de otra manera" [*Co* 93]. En el último caso, se entiende que el Superior, además de usar lo conocido para el gobierno, puede consultarlo con quien estime oportuno. En el primero, quedaría sometido al sigilo sacramental y si faltara al mismo incurriría en las graves penas previstas por el derecho contra su violación (actualmente, cánones 983 §1 y 1388 §1). En el segundo, la obligación viene a ser prácticamente la misma, aunque no estén previstas consecuencias penales tan graves. Aquí el Superior podría comunicar lo que sólo conoce a través de la c. en tanto que el jesuita consienta y, por lo que se refiere a usarlo, mientras no levante sospechas podría tomar decisiones de gobierno a partir de ese conocimiento. En cambio, quedaría sometido a las severas prohibiciones que impone el

derecho de la Iglesia contra este uso si recibiera la c. en confesión (canon 984 §2). En tiempos de S. Ignacio algunos autores sostenían que, en ciertos supuestos, un Superior podría usar en su gobierno lo conocido en confesión mientras fuera con prudencia y sin levantar sospechas. Sin duda, S. Ignacio contaba con ello al admitir que la c. al Superior se dé en confesión. Sin embargo, el derecho de la Iglesia se fue haciendo más restrictivo en este punto, y la CJ encontró cada vez mayor dificultad en hacer valer la doctrina anterior para preservar la finalidad de gobierno en ese caso.

Tras diversas posiciones sostenidas en el pasado, la CG 34 ha derogado la alternativa de la confesión, sosteniendo que "la cuenta de conciencia hecha de esta manera se opone directamente a *sili fin*, tal como se propone en el Examen" (AR 21 [1995] 977; nota a [Co 551]). En cuanto al secreto, establece que "lo oído en cuenta de conciencia no se puede manifestar absolutamente a nadie en modo alguno, ni directa ni indirectamente, si no lo consiente expresamente el que la dio" (NC 155 §2).

8. *Originalidad*. Es un hecho constatable que en algunos escritos, autores y Reglas anteriores a la CJ se contemplan *formas de apertura semejantes* a esta práctica. Otra cosa es que se pueda afirmar sin lugar a dudas que S. Ignacio los conocía y que condicionaron o influyeron decisivamente en el tratamiento que dio a esta materia. Lo cierto es que las *Constituciones*, aparte de distanciarse claramente de esos precedentes en algunos puntos, emplean una terminología y un lenguaje distintos, claramente ignacianos y en la línea de los *Ejercicios Espirituales*.

José Luis SÁNCHEZ-GIRÓN, SJ

Z¹ *Acompañamiento, Discernimiento, Gobierno, Misión, Obediencia, Provincial, Rector, Superiores*.

BibL: FECKI, V., *De manifestatione Conscientiae in iure religiosorum*, Lublin 1961; GOIRI, S., *La apertura de Conciencia en la espiritualidad de San Ignacio de hoyóla*, Universidad Pontificia de Salamanca, Bilbao 1960; KOLVENBACH, P.-H., "La cuenta de conciencia (21.2.2005)", *Infor SJ* 37 (2005) 33-39; OSWALD, A., *Commentarius in decem partes Constitutionum Societatis Iesu*, Ruraemundae 1902,397-432; SUÁREZ, R., *De Instituto S. L. Opera Omnia*, XVI bis, París 1856, 1081-1089; VAUGHAN, R. R., *The account of Conscience*, Recherches Ignatiennes 4.1, Roma 1977.

CUERPO

I. *Introducción*. La espiritualidad actual sigue siendo heredera, en lo que a la teoría del c. respecta, del legado que recibió de siglos anteriores. Fue especialmente la herencia griega la que nos hizo dicotomizar en exceso la división mente-cuerpo. Se desarrolló una sabiduría basada en la razón y en sus propiedades (análisis, abstracción, etc.). El hemisferio cerebral izquierdo quedaba sumamente potenciado en detrimento del derecho (intuición, creatividad, etc.). Y el c. aparecía con una función de estar al servicio de la mente, con un valor subsidiario.

Pero resulta que hoy en día asistimos a una eclosión respecto al c. y a los temas corporales. El c. aparece como un objeto que se cuida y se mima, aparece como un instrumento de lograr autoimagen. Parece que se tratara de una vuelta a los contrarios: de adornarlo muy bien (aderezos y maquillaje); de tratarlo muy bien (comidas macrobióticas) o de energizarlo muy bien (*footing* o *aerobics*). La revuelta de los *hippies* en las universidades en los años setenta reclamaba, entre otras

cosas, recuperar el dominio del c, como si la Iglesia con su teoría y su praxis, se lo hubiera quitado desde hacía siglos. Autores de la talla de Alexander Lowen, Eugene Gendlin o Pedro Laín Entralgo han aportado su teoría del c, algo que la espiritualidad actual tendría que tener en cuenta. En definitiva, del c. se puede hablar superficialmente o de una manera honda como lo han hecho ellos. En cualquier caso lo que queremos afirmar es que la Iglesia necesita hoy una teoría del c. distinta de la que recibió en la herencia griega.

No vamos a pretender conceptualizar esta teoría en las pocas líneas de que disponemos aquí, pero sí vamos a intentar, basados en los autores antes mencionados, trazar algunos de los parámetros indispensables para construir sobre ella una nueva espiritualidad más corporal.

2. Concepción del cuerpo.

2.1 *El cuerpo significa el organismo total.* Eso quiere decir que es un organismo integrador de las diversas funciones vitales. Este organismo puede servir para diversas cosas: para descansar, trabajar, gozar, expresarnos, etc. Ello implica el subrayar más bien el "tenemos un c." con finalidades instrumentales. Pero la concepción integradora va más allá hasta afirmar que "somos un cuerpo". Este deja de ser un accidente o deja de convertirse en un mero valor instrumental para llegar a ser un c. habitado y autoposeído. Este extrañamiento del propio c. -algo tan habitual en nuestros días- está muy bien sugerido por T. Bertherat cuando afirma: "En este momento, en el lugar preciso en que usted se encuentra, hay una casa que lleva su nombre. Usted es su único propietario pero hace mucho tiempo que ha perdido las llaves.

Por eso permanece fuera y no conoce más que la fachada. No vive en ella. Esa casa, albergue de sus recuerdos olvidados y rechazados es su cuerpo [¡la casa-que-tú-no-habitas!]" (Bertherat 1981, 9).

2.2 *El cuerpo es la sede de la sabiduría corporal.* Esta es la sabiduría propia de este organismo total. Hay sabidurías diferentes que corresponden a las distintas funciones de la mente (por ej., la razón separa y abstrae en orden a conocer, etc.). Pero nuestros c. tienen una sabiduría holística, que se apoya en un sentido más inclusivo de la totalidad. Es una sabiduría que es *sensorial*, como registro inmediato de la realidad, *preverbal* -previa a las representaciones mentales- y *globalizante*, más allá del detalle y distinto a la suma de ellos. Esa sabiduría corporal -que maneja el enfoque de Gendlin- nos proporciona una información que va más allá del razonamiento ordinario, sin que éste lo tengamos que rechazar. Pero sí que constatamos que es a todas luces incompleto y por ello no puede pretender ser casi la única fuente de significados. La sabiduría integradora del c. crea un clima distinto en el que es posible otro tipo de revelación. Y al mismo tiempo potencia un tipo de sensibilidad rica en matices.

2.3 *El cuerpo es el lugar de la atención corporal.* Nuestra atención se pone ahí y desde ahí. Ahí, en el c, en sus diversas sensaciones, que son los registros sensibles de la realidad. Y también, y sobre todo, ahí en el centro del organismo, entre el pecho y el abdomen (plexo solar, jara, etc.) en donde se da un registro de la globalidad de la sensación que es fuente de significados y que conlleva una sabiduría que al focalizarse se abre, se despliega. "Y desde ahí", es decir, al pensar, ver, escuchar u observar nos hacemos

conscientes "desde dónde" lo hacemos: ¿es desde el centro del c, notando los registros corporales que producen?, ¿o es desde otros lugares más periféricos o simplemente desde no saber ese "desde dónde"? Por otra parte, es desde ese foco de atención corporal desde donde cotéjamos y comprobamos la verdad de nuestras lecturas e interpretaciones, tantas veces equivocadas desde una pura verificación racional.

La bioenergética de Lowen o el enfoque corporal de Gendlin entrena a poner la atención en el c, más aún ahí en las entrañas, donde podemos percibir los cambios de significado precisamente a través de su lenguaje corporal y de los sabores de sus huellas. Lo dice un bello texto oriental: "El estómago es lo más cercano al plexo solar, el nudo nervioso más importante del cuerpo humano. Cuando éste entra en calor, todo entra en calor. He oído muchas cosas acerca del plexo solar. El maestro siempre señalaba a su vientre. Ahí es donde realmente está la sensación, el centro real de observación. La música no debe de ser escuchada, sino sentida, aquí en tus entrañas. Otras personas deben de ser sentidas, aquí en tus entrañas. El *koan* debe de ser introducido dentro de tu vientre. No pienses con tu cerebro, sino concéntrate aquí en tus entrañas" (Van Wetering 1985,12).

2.4 El cuerpo como vehículo de vivir el presente. En esta sabiduría corporal se encuentra el dato del inmediato presente, de cómo aquí y ahora nos afecta la realidad sensorial y significativamente hablando. Pero ese presente está afectado por una historia, recordará muy bien S. Ignacio, tiene un recorrido, un sabor, una huella que hace que ahora se viva de una determinada manera y no de otra (pasado). Y por otra

parte de la vivencia de este presente sale apuntando una dirección significativa hacia delante (futuro). Esa sabiduría corporal ofrece la posibilidad de un contacto directo con este presente, desde los registros orgánicos del pasado y con una orientación hacia el futuro otorgando así a este presente -corporalmente vivido- un sentido profundamente integrador.

3. Implicaciones para la experiencia ignaciana. Hemos trazado algunas características que conviene tener en cuenta para una teoría actual del c. que sirva de base a una espiritualidad moderna. La experiencia ignaciana, especialmente la realizada a través de los Ejercicios Espirituales, tiene una valoración del c muy positiva y marcó un adelanto con respecto a su época. Para S. Ignacio el c. es el que -con su sabiduría completa y no con una de sus funciones solamente- lleva a desplegar la experiencia de fe. Por ello, el método racional lo usará solamente en los ejercicios relacionados directamente con las meditaciones del pecado. Todo lo demás se hará, como método, a través de la contemplación, que implica utilizar tanto la imaginación como la aplicación de sentidos. Las peticiones y coloquios están también llenas de posibilidades para el uso de la sensibilidad corporal y para que el conjunto de la oración ignaciana pueda expresar su carácter indeleblemente vivencial y afectivo.

Es todo el hombre el que tiene que discernir y buscar a Dios íntegramente, desde la convergencia de la sensibilidad, afectividad e intelectualidad. San Ignacio pone el acento en el conocimiento interior, que quiere decir precisamente sentir internamente ahí, en el cuerpo.

La experiencia de los Ejercicios Espirituales es fundamentalmente

una experiencia de oración, que se prepara y se hace atendiendo muy fundamentalmente al cuerpo. San Ignacio concede una gran libertad respecto a las formas prácticas de hacerlo: de rodillas, paseando, acostado, etc. [Ej 1.76] porque sabe por sí mismo las posibilidades que encierra el c. como elemento de comunicación en el diálogo con Dios. Algunas de las Anotaciones y Adiciones van directamente orientadas a encauzar esta sabiduría corporal como método oracional [Ej 1.75.76.79].

El c. es para S. Ignacio el escenario significativo de representación de la propia historia y al mismo tiempo la mediación instrumental al servicio de la experiencia de fe, para que ésta se traduzca en vivencia corporalizada. Ello implica no solamente una atención, sino también una educación de la sensibilidad integral de la persona para que pueda experimentar en su c. y con su c. el crecimiento espiritual.

4. *Conclusión.* Sorprende que la teoría del c. sea una de las más presentes en la psicología de hoy (desde el estudio de la comunicación no verbal hasta las aportaciones muy válidas de las terapias psicocorporales). Ello ha dado como resultado una enorme cantidad de estudios e investigaciones, de ensayos y reflexiones que no existían prácticamente hace cincuenta o setenta años.

En términos de la espiritualidad eclesial es poco lo que se ha hecho y mucho lo que queda por hacer. Tal vez, algunas comunidades han articulado su expresión litúrgica con una mejor expresión corporal. Pero en la expresión de la experiencia espiritual en la Iglesia siguen predominando la palabra y la razón por encima de todo. Sería conve-

niente valorar todos estos avances de la psicología y antropología moderna respecto al c. para incorporarlos en la liturgia y en una espiritualidad más corporal: "Mi cuerpo: Yo. No 'mi cuerpo y yo', sino 'mi cuerpo: yo'⁷. No la autoafirmación de un yo para el cual algo unidísimo a él, pero distinto de él, el cuerpo, fuese dócil o rebelde servidor -implícitamente eso lleva dentro de sí la expresión 'mi cuerpo'-, sino la autoafirmación de un cuerpo que tiene como posibilidad decir de sí mismo 'yo'" (Laín Entralgo 1991, 313).

Carlos ALEMANY, SJ

Z' Adiciones, Experiencia, Focusing, Sadhana, Zen.

BibL: ALEMANY, C, "El enfoque corporal de Gendlin (Focusing) y los Ejercicios Espirituales" en *Psicología I*, 354-382; ALEMANY, C, "La interacción mente-cuerpo en la técnica terapéutica de Focusing", en *Crecimiento Personal: Aportaciones de Oriente y de Occidente* (ZAFRA, M. ed.), DDB, Bilbao 2004, 169-196; ALEMANY, C. / GARCÍA, V., *El cuerpo vivenciado y analizado*, DDB, Bilbao 1996; BALLESTER, M., "Una lectura corporal de los Ejercicios", *Man* 61 (1989) 147-159; BERTHERAT, T., *El cuerpo tiene sus razones*, Argos Vergara, Barcelona 1981; CAMPBELL, P/ MCMAHON, E., *Bio-Spirituality: Focusing as a way to grow*, Loyola Univ. Press, Chicago 1985; CORDONNIER, CH., "La place du corps dans les Exercices", *Christus* 35 (1988) 508-519; GARCÍA GUILLEN, Dv "Ejercicios corporales y ejercicios espirituales" en *Ignacio de Loyola en la Gran Crisis del Siglo XVI. Congreso Internacional de Historia. Madrid, 19-21 nov. de 1991* (ALDEA, Q. ed.), Univ. Complutense-M-ST, Madrid-Bilbao-Santander 1993, 227-238; LAÍN ENTRALGO, P, *Cuerpo y alma*, Espasa Calpe, Madrid 1991; LOWEN, A., *La espiritualidad del cuerpo*, Paidós, Barcelona 1993; VAN HEE, A., "The Spiritual Exercises of St. Ignatius and Focusing", *Kairós* 1 (1986); WETERING, J. VAN, *El Espejo vacío. Experiencias en un Monasterio Zen*, Kairós, Barcelona 1985.

CUERPO APOSTÓLICO

La expresión ignaciana del concepto es "cuerpo de la Compañía", "cuerpo de la universal Compañía" [*Co 92.135.136, passim*]. "Cuerpo apostólico" es fórmula reciente (CG 32, d4, 69; CG 33, di, 21; CG 34, d3, 6.11.23; d4, 12; d6, 6.19.25; d7, 2.4.7; d15, 3; d21, 3; d25, 3). Para la comprensión adecuada de este concepto es necesario remitirse a dos referencias fundamentales: la imagen del "cuerpo de Cristo" representado por Pablo en *ICor 12, 12-30* (CG 34, d7, 4) y las *Deliberaciones* de los primeros padres de 1539 (*MCo I, 1-7*). En ellas encontramos, germinal pero decisivamente, las intuiciones e intenciones fundamentales que conforman el conjunto significativo c. tal como lo desarrollan las *Constituciones* y actualizan las Normas Complementarias, resumiendo las CC *GG 31-34*.

1. *Las Deliberaciones*. Las *Deliberaciones* relatan cómo los primeros padres, "deshechos del mundo" [*Co 53*] por los votos de castidad y pobreza (*MCo I, 4*), habiendo ya ofrecido y dedicado sus personas y vida a Cristo y a su "verdadero y legítimo Vicario en la tierra", para poder ser enviados y esparcidos por el universal espacio de misión de la Iglesia en defensa y propagación de la fe, disciernen que, "para más rápidamente llegar al fin preconcebido y prefijado y hasta vehementemente deseado", "convendría más quedar unidos y ligados entre nosotros en un cuerpo, de manera que ninguna distancia corporal, por grande que fuese, nos tuviese separados" (*MCo I, 2*). Éste es el lugar originario del concepto de c, inseparable del de "unión de los ánimos", como se expresa inmediatamente: "teniendo cuidado unos de otros, y manteniendo inteligencia,

para el mayor fruto de las almas" (*MCo I, 1,3*). El concepto de c. *para la misión* y el de *envío* implican el de *espacio* geográfico y humano universal, que se expresa por los pares: "ya sean indios, ya herejes, ya cualesquiera fieles o infieles".

Tras días de discernimiento y deliberación, concluyen por unanimidad que para mantener un c. de tales características en tal dispersión, requieren "dar la obediencia a alguno de nosotros", "para más seguramente conservar la Compañía" y proveer también dignamente a los asuntos particulares que ocurren, tanto espirituales como materiales (*MCo I, 8*). Las *Deliberaciones* contienen ya Ja doble e inseparable relación en que resolverán las *Constituciones* el buen ser del *cuerpo*: la unión y amor de los miembros entre sí y de éstos con su "cabeza". Pues, supuesta la voluntad de dedicación al Vicario de Cristo en la tierra para la mayor universalidad, eficacia y presteza de la misión, aquel "alguno de nosotros" al que deciden prestar obediencia, es clave para entender la naturaleza del cuerpo que querían comenzar a ser.

No todo c. tiene cabeza. Lo que ellos quieren constituir resulta clave del ser o no ser cuerpo. El análisis de las *Deliberaciones* fuerza a recorrer una familia de conceptos interdependientes a lo largo de las *Constituciones* y de su actualización en las Normas Complementarias. La CJ es c. *para la misión*. La expresión literal es también reciente (CG 32, d4, 4; desarrollo en 62-69). Las *Deliberaciones* recuerdan también que la CJ se constituye c. para responder a un envío, originariamente de Cristo el Señor; pero mediado vicariamente por el del Romano Pontífice. Es c. esencialmente móvil, para *discurrir* sin trabas, "por unas partes y por otras", en la dis-

crecionalidad de la misión, en el planetario espacio que ésta debe encontrarse siempre abriendo (cf. [Co 82.92.304.308.588.603.605.626.633]; Mí 10, 14.28, 19). Por tanto, c. para la *dispersión* (CG 32, d2,17-19; NC 315). Ese dispersarse por la misión, requiere obediencia y discernimiento, demanda disponibilidad como hábito del cuerpo y de sus miembros (CG 33, di, 13.40; CG 34, d6, 9; d7,19; d8, 6.9; d9,17; d26, 7). Cuerpo móvil, referido a *espacio* y *tiempo*. Su espacio universal, abarca "nuevas etnias y herejes, fieles e infieles", definen las *Constituciones*; ateos, creyentes deficitarios, culturas religiosas no cristianas o secularizadas, países del Primer y Tercer Mundo, minorías indígenas oprimidas, minorías marginadas del Cuarto Mundo, actualizan las últimas *CC GG* y las *Normas Complementarias*. Por lo que otro carácter de este c. es su capacidad de adecuarse a las circunstancias de "personas, tiempos y lugares con sus ocurrencias" ([Co 71.136.211. 301.343.351], *passim*; análogamente en NC).

El papel que atribuyen las *Deliberaciones* a aquél de los compañeros a quien se decide "prestar obediencia", implica la importancia de la relación cuerpo-cabeza, que las *Constituciones* desarrollan. Es preciso que alguno tenga cargo "de todo el cuerpo de ella, cuyo fin sea el buen gobierno y conservación y aumento de todo el cuerpo de la Compañía, y éste es el Prepósito General". Para el mejor logro de esas finalidades se recomienda que sea vitalicio [Co 719].

2. *Este cuerpo es del Señor y para El*. Este c. para la misión es CJ [Co 1]. El Señor es, la cabeza mística del c. que quiere ser la Compañía: "Jesús es la única cabeza de la Compañía" (CG 32, Arrupe, "Homilía inau-

gural" y 3ª instrucción, 280, 324) y fuente única de esperanza de cuantos en ese cuerpo se han congregado para participar la misión de Él, en la Iglesia (CG 34, d2, 3). De su "mano omnipotente" espera la CJ la plenitud de su misión, y su conservación y aumento ([Co 812]; CG 34, d2, 5). Su amor es el vínculo principal que cohesiona el c, "une los miembros entre sí y con la cabeza", les comunica su amor a toda clase de prójimos, les hace trascender la diversa pertenencia nacional y el desordenado tirón de los intereses temporales [Co 671]. Sin este amor, ni hay c. ni CJ ni misión (CG 34, d2,1.4.6). Para conservar, regir y hacer progresar en el divino servicio a esta mínima CJ no basta "ninguna exterior Constitución" si falta "la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones" [Co 134]. Amor y caridad impresos por el Espíritu Santo es un amor cristocéntrico proveniente del "conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga" ([Ej 104]; GG 34, d26,1). Cuerpo "amorado" por el recuerdo actualizante de Cristo, operado por el Espíritu Santo, la CJ es, como consecuencia, cuerpo apostólico. Ese amor es la fidelidad creativa, que articula *Constituciones* y *Normas* para dar c. a un modo de proceder abierto al servicio de la Iglesia y de la humanidad, ambas en devenir continuo. Debe pues preguntarse a cuantos quieren incorporarse a la CJ si desean "parecer e imitar a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea" o, al menos, llegar a "hallarse en tales deseos" [Co 101]. Este amor de seguimiento lleva a desear compartir la descalificación social de Cristo, y es clave para lograr la radical cohesión del cuer-

po, pues debe hacer al miembro de la CJ capaz de sufrir con paciencia incomprendidos y vejaciones procedentes incluso de otros miembros de ese mismo cuerpo, de esa misma CJ [Co 101-102].

3. *Cuerpo eclesial bajo el Vicario de Cristo en la tierra.* Ni para Ignacio y sus compañeros, ni para sus sucesores hoy, en nuestra edad más crítica respecto a toda clase de instituciones, cabe sentirse c. para la misión sino como *cuerpo eclesial*, como parte del cuerpo de Cristo que es su esposa, la Iglesia [Ej 353]. Al constituirse como nuevo c, se saben en el cuerpo de Cristo, "mínima Compañía". Concepto parcamente usado en las *Constituciones*, es decisivo [Co 1.134.190.318.638]. Su amor a Cristo y a su misión es inseparable del amor servicial a la Iglesia y a la misión "de ella, pues "entre Cristo nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia, su esposa, es el mismo Espíritu que nos gobierna y rige [...]" [Ej 365]. "La misión de la Compañía se inscribe en la misión evangelizadora de toda la Iglesia" (GG 32, d2, 3; NC 4). Hay una mística y lógica coherencia entre el relato de las *Deliberaciones* y la fórmula fundacional del Instituto: "Servir al solo Señor y a la Iglesia su esposa bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra" (NC 2, §1). Las *Constituciones* no se cansan de nombrar juntos a "Cristo nuestro Señor y su Vicario" ([Co *passim*], más explícitamente [Co 606-607]; NC 252, §1.2). Significativamente, la única vez que se nombra al Papa "como a cabeza y vicario de Jesucristo" es refiriéndose al conjunto de los fieles cristianos (F50,4). Refiriéndose a los miembros de la CJ se le nombra siempre "Vicario de Cristo nuestro señor", reservándose el término "cabeza" para quien lo fuere del cuerpo de la Compañía.

Las *Constituciones* dejan claro el sentido de esta distinción al tratar de "las misiones de su Santidad" [Co 603-617. 606-608.617]. Formar parte de este "cuerpo de la Compañía" requiere ser "personas ya deshechas del mundo", remitiéndose las *Constituciones* a los primeros padres [Co 53]. Las NC formulan sintéticamente: "La naturaleza y el carisma de la CJ tienen su origen en los Ejercicios Espirituales hechos por el Santo Padre Ignacio y sus compañeros. Esta experiencia espiritual les llevó a formar un grupo apostólico fundado en la caridad, en el que, hechos los votos de castidad y pobreza, y ordenados sacerdotes, se ofrecieron a Dios en holocausto, para ser enviados al mundo entero [...], militando bajo la bandera de la cruz y sirviendo a sólo Dios y a la Iglesia su esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra" (NC 2). Experiencia que dio lugar a un conjunto de actitudes, valores y patrones de conducta que las *Constituciones* llaman "nuestro modo de proceder" ([Co 92.152.216.316; CG 34, d26]). Tal es el estilo de *este c. para la misión*. Las NC, al tratar la naturaleza apostólica de los votos, subrayan cómo éstos permiten y estimulan la libertad del c. para la flexibilidad, la entrega y el acierto de la misión y la capacidad de cohesión de los miembros entre sí y con su cabeza. Liberan para el "seguimiento de Cristo pobre, virgen y obediente" y para "ser "hombres para los demás", en amistad y comunión con todos, pero especialmente con aquellos que comparten nuestra misión de servicio"; nos hacen libres "para responder a la llamada de Cristo conocida a través de aquél a quien el Espíritu ha colocado al frente de la Iglesia" (NC 143, §1-3; CG 31, d16, 4; d17, 2; d18, 3).

4. *Ventajas y desventajas del ser cuerpo apostólico y tener cabeza.* Algunas de las ventajas y desventajas debatidas por los primeros compañeros iluminan el desarrollo del c. en las *Constituciones* y su reinterpretación en las Normas Complementarias. La desventaja primera para formar c. era: "nuestra debilidad y diversidad de procedencias y costumbres" (MCo I, 1), "siendo algunos de nosotros franceses, otros españoles, otros saboyanos, otros cántabros, nos dividíamos en diversidad de pareceres y opiniones acerca de nuestro estado; [...] cuanto a los medios más expeditos y provechosos para nosotros y para los prójimos, había pluralidad de pareceres" (MCo 1,1). La desventaja percibida se convierte en condición de la universalidad concreta del c. que se pretendía constituir. Entra en escena aquella gama diferencial en el equipo personal y cultural de las personas, que Ignacio ha tenido en cuenta tanto en los *Ejercicios Espirituales* como en las *Constituciones* bajo el término de "sujeto" ([Ej 14.15.83.89; Co 187.215.236.302.338.343.367]; D4,1.3; D16, 2; D20, 7). La respuesta de permanecer "unidos y ligados entre ellos en un cuerpo" no sólo salva la lejanía que el reparto misionero produce, sino capacita al c. para que la "diversidad de procedencias y costumbres" y la "pluralidad de pareceres" sirva para enriquecer y robustecer el pensamiento y voluntad comunes de todos ellos: discernir creativamente la voluntad de Dios, en la diversidad de lugares, tiempos y personas, según el fin de su común vocación. Sin esta diferencia de sujetos, procedencias y costumbres, carecería el c. de organicidad y universalidad. La flexibilidad para distinguir "tiempos, lugares y sujetos" no es mera acomodación del c. a la exterioridad

del espacio y del origen, sino que se convierte en principio constitutivo del c. apostólico enviado a "todas las gentes" (Mt 28, 19). Pero esa diferencia, que no separa sino que hace apto al c. para una misión universal, sólo podrá mantenerse a través de la mutua solicitud, comunicación e información. Sin éstas se perdería la interdependencia, la percepción de la pluralidad como constitutiva de un "sujeto" único, consciente de los fines convergentes y del movimiento coordinado del *cuerpo*. Esta voluntad de sostenida solicitud, comunicación e información es característica imprescindible de la pretendida unidad e interdependencia de ese c. a esparcirse tan universalmente. Sin ellas no puede haber "unión de los ánimos" ni c, ni cabría hablar del "cuerpo universal de la Compañía". Cuando tratan de "dar la obediencia a alguno de nosotros", la primera "ventaja" parece nacer de un crudo realismo. Sin la suave pero clara presión de la obediencia "nadie cuidaría concretamente de las cosas prácticas a hacer, dejadas a nuestro cargo"; "cada uno [las] echaría sobre los demás, como ya varias veces hemos comprobado". Reflexión que subraya el sentido *también* instrumentalmente práctico, orgánico del c. en el que decidirán vincularse, y que de diversas maneras aparece en las *Constituciones* y Normas Complementarias [Co 271.386.431]. Se insiste, enseguida, en que la "obediencia" parece condición inexcusable para perpetuar el "modo de proceder" que pretendían. Vínculo más necesario en su caso, teniendo en cuenta el voto de pobreza con que se han comprometido y que se saben envueltos en "continuos y constantes trabajos así temporales como espirituales" (MCo I, 7). Situación que hace más difícil el

sostenimiento de vínculos societarios, a no ser que se deseen expresamente y se cuiden, como se razona y desarrolla en [Co 655-656; NC 312]. Siguen razones de carácter ascético-místico. La obediencia mantiene en una disposición habitual para lo heroico menos verosímil en quienes, aun para empresas espirituales, deciden "cuidar de sí mismos". Destruye la soberbia y autosuficiencia que tienden a acompañar al propio juicio y voluntad, e induce a humildad. Finalmente, vuelven sobre la razón primera, para argumentar que no basta con haberse puesto cada uno sinceramente a disposición del Romano Pontífice: "Aunque nosotros hayamos prometido toda obediencia, así universal como particular, al sumo Pontífice y/pastor, sin embargo, en nuestras cosas particulares y contingentes, que son innumerables, no podría él, ni aunque pudiera le cuadraría, ocuparse" (MCo I, 7). El servicio incondicional ofrecido debe ser el de un c. que cuida de sí, autónomo para el servicio ofrecido.

5. *Cuerpo selecto y probado.* El c. que se constituye es, por sus fines y estructura, consecuente y selecto, al que los miembros se adhieren aceptando "ser probados". Las bulas fundacionales avisan: "Los que quieran agregarse a nosotros, y antes de echar sobre sus hombros esta carga, ponderen despacio y a fondo si tienen tanto caudal de bienes espirituales que puedan dar cima a la construcción de esta torre, según el consejo del Señor [...]; si el Espíritu Santo que los impulsa les promete tanta gracia que puedan esperar, con su auxilio, llevar el peso de su vocación. Y después que, inspirados por el Señor, se hayan alistado en esta milicia de Jesucristo, deben estar preparados, día y noche, ceñida la cintura, para pagar esta deuda

tan grande" (F40; F50, 2). "Nos ha parecido oportuno establecer que nadie sea admitido para hacer la profesión en esta Compañía, sin que su vida y formación intelectual hayan sido probadas con largas y diligentísimas probaciones, [...] Porque, en realidad, este Instituto exige hombres del todo humildes y prudentes en Cristo, y señalados en pureza de vida cristiana y en letras" (F50, 5). Esta calidad de "cuerpo selecto" recorre las *Constituciones*. Al "cuerpo de la Compañía" pertenecen "principalmente los que se admiten a profesión o por coadjutores formados". Pero el "propísimos modo de este nombre de la Compañía" atañe a "los profesos solamente". No porque ella no conste también de otros miembros, "sino por ser éstos los principales", y sólo algunos de ellos gozarán de voz activa y pasiva en el trance de elegir Prepósito General, es decir, a aquel "de nosotros" a quien la CJ deberá obediencia, según se decidió en las *Deliberaciones* [Co 510-511]. Pero no basta que el núcleo más interior sea excelente. La excelencia apostólica es una calidad de todo el c. (CG 34, di6, 3). No cabe admitir en él "turba ni personas que no sean aptas para nuestro Instituto, ni siquiera a probación". Admitir a los diversos grados (y aún más a profesión) "no debe hacerse sino con personas escogidas en espíritu y doctrina, o muy a la larga ejercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y abnegación de sí mismos". Claro es que, si se trata de "personas escogidas", aun siendo muchas no serían "turba" [Co 819.657-658]. Lejos del espíritu de discriminación, prevalece la búsqueda del mejor servicio. Porque la caridad y el deseo de salvación universales comprometen a la CJ con toda clase de personas, para servir-

las y ayudarlas a conseguir su plenitud humana y divina, no se debe incorporar a la CJ "sino a los que juzgue útiles" ella misma para prestar ese servicio y ayuda [Co 163]. El carácter de c. escogido para la misión justifica el énfasis que *Constituciones* y Normas Complementarias dan a las exigentes "probaciones" que recorren la formación del jesuíta: desde antes de ser admitidos a ella [[Co 16.190]; NC 56] hasta finalizar la "tercera probación" ([Co, 71.514-516]; NC 125, §1-2; 126).

6. *Cuerpo y cabeza*. En esta relación se juega la especificidad del c. que la CJ quiere ser. Condición de tan específica y flexible corporalidad es la afirmación de una cabeza cuyo oficio sea mantener el "bien ser" de un c. así y cuidar de que realice el fin común en la diversidad de regiones, tiempos y circunstancias, personales y otras. La *Fórmula del Instituto* no emplea el término "cabeza", pero determina netamente la función del que llama "Prepósito General" respecto a la misma constitución del cuerpo, aunque con la ayuda que de ese mismo cuerpo ha de recibir en el cumplimiento de su función (F50, 2). Las *Constituciones* lo confirman: "Para el buen gobierno de la Compañía se juzga ser muy conveniente que el Prepósito General tenga toda autoridad sobre la Compañía *ad aedificationem*" [Co 736]. Pero inmediatamente aparece la cadena de superiores, "los que él pusiese en su lugar con tal autoridad", que es la trama o "tejido conjuntivo" que se extiende por toda la extensión del cuerpo. La autoridad omnímoda del General no es, pues, supracorporal. En cuantas decisiones afecten sustancialmente a ese c. de la CJ, el liderazgo del General y su autoridad tendrá lugar "con el

consejo de sus compañeros" que, en ese orden de cosas, se apunta que podrá o tendrá que ser deliberativo. La *Fórmula del Instituto* alumbró ya rasgos muy fundamentales de ese consejo, que las futuras *Constituciones* desdoblaron preferentemente en dos instancias: asistentes [Co 441-442.767.779.782] y CG [Co 677-681.722.782-789]. La *Fórmula* ya insiste en que el consejo no sólo será necesario para hacer o cambiar las *Constituciones*, también "para otros asuntos de especial importancia" (F50, 2; [Co 332]). Y para asuntos de tal envergadura, concluye la *Fórmula*, el consejo "se entienda ser la mayor parte de toda la CJ profesa que el Prepósito General pueda, sin grave inconveniente, convocar, según se declarará en nuestras *Constituciones*" (F50, 2). Todavía en la actualidad, afirmará Kolvenbach, "la Congregación General es la Compañía misma, responsable de todo su cuerpo apostólico" (F50, 2; CG 34, Alocución III, 458-459). Las *Constituciones* consagrarán la *Fórmula*: "el Prepósito General y la Compañía juntamente" [Co 323]. En cambio, para cosas que no son de tanta importancia, el Prepósito se ayudará del consejo (con minúsculas) de sus hermanos cuanto considere oportuno, con "pleno derecho para ordenar y mandar" (F50, 2). Las CC GG 31 a 34 son, sin duda, el ejemplo mayor de la remodelación del cuerpo de la CJ en la gran mutación histórica del s. XX. Son, sin duda también, el ejemplo histórico mayor de ese ejercicio de la autoridad del "Prepósito General y Compañía juntamente". Queda pendiente otra afirmación de la *Fórmula* referida a realidad tan fundamental como es la disponibilidad para el envío de cualquier miembro del c. por el

Romano Pontífice. Afirmación que señala el papel diferencial del Prepósito dentro del c. y, al mismo tiempo, su pertenencia como miembro no excepcional a él: 'Tro-meta cada uno que no tratarán nunca con el Romano Pontífice, directa o indirectamente nada que se refiera a esas misiones, sino que han de dejar todo este cuidado a Dios y al propio Pontífice, como vicario suyo, y al Prepósito de la Compañía. El cual, como los demás, prometa también que no tratará nada, en un sentido o en otro, con el dicho Pontífice acerca de su propia misión, si no fuese con el consejo de la Compañía" (F50, 5). Esta compleja y bien definida birrelacionalidad es lo que las *Constituciones* fijan como polaridad "cuerpo-cabeza".

7. *El tejido o trama corporal de la obediencia.* Tal tejido se puede llamar también "cadena de superiores". En un c. que, por su fin o misión, pretende ser disperso y extenso -y lo fue, de hecho, con bastante prontitud-, la autoridad y competencias de la cabeza necesitan "somatizarse", llegar a todas las regiones y miembros de ese cuerpo. Es la función de la "cadena de superiores" o "tejido comunitario" de la obediencia. Las *Constituciones*, al tratar de cómo se conservará y aumentará todo este cuerpo en su buen ser, expresan bien esta *organización*: "Como el bien o mal ser de la cabeza redonda a todo el cuerpo, sumamente importa que la elección del prepósito general sea cual se dijo en la nona parte, y tras esta elección resta la de los inferiores prepósitos en las provincias y colegios y casas de la Compañía. Porque cuales fueren éstos, tales serán a una mano los inferiores. Y ultra de la elección, importa grandemente el tener mucha autoridad los prepósi-

tos particulares sobre los subditos, y el general sobre los particulares, y por otra parte, la CJ cerca del general, como está declarado en la nona parte. En manera que todos para el bien tengan toda potestad y, si hiciesen mal, tengan toda sujeción. Asimismo importa que los superiores tengan ministros convenientes, como se dijo en la misma parte, para la orden y ejecución de las cosas que tocan a su oficio" [Co 820]. Se recoge así también la preocupación ya registrada en las *Deliberaciones*: las "cosas prácticas" que podrían ser descuidadas; "nuestras cosas particulares y contingentes" que no pueden ser resueltas por la instancia más alta; de manera que una tercera finalidad de la obediencia buscada consistía en "proveer oportunamente a los asuntos particulares temporales y espirituales" (MCo I, 7-8).

La "cadena de superiores", a través de provinciales y superiores locales, desciende orgánicamente hasta ministros y síndicos que cuiden de las necesidades exteriores y de las espirituales [Co 87-88.271.304.386.431-432.434.504-506.806]. "Cadena de superiores", pues, por dos aspectos complementarios. Sólo hay un flujo de la autoridad, porque por los superiores por debajo del General, "tanto participa de la autoridad cada uno, cuanto de la cabeza les es comunicado" [Co 203]. Esa autoridad participada debe ser efectiva, y debe comunicarse ampliamente a los prepósitos provinciales, y proporcionalmente a los prepósitos locales o rectores. Ante todo, como se afirma a propósito de la competencia para admitir, es a los provinciales a quienes la autoridad del general "más ordinaria y absolutamente se comunicará" [Co 513]. "Y asimismo en cada provincia tenga el general personas de tanta confianza por pro-

vinciales, como quien entiende que en gran parte consiste en ellos y en los locales el buen gobierno de la Compañía. Y siendo tales, y partiendo con ellos el trabajo en las cosas que pude, haciéndose avisar de todo lo que más importa, quedarle más tiempo para entender en las cosas universales, que él sólo puede hacer, y más luz para ver en ellas lo que conviene, no perdiendo parte de la que tiene el entendimiento con mucho ocuparse en cosas particulares y menudas, donde venga a oprimirse y ser más débil para las universales" [Co 797].

El "tejido de la obediencia" inerva efectiva e inmediatamente todo el cuerpo, sin que por ello su cabeza haya de perder la visión de las exigencias, posibilidades y dificultades de la misión universal. Se conseguirá si todos conspiran a ello [Co 206]. Este flujo de la autoridad hasta los oficios más humildes y, aparentemente, más materiales del c. resalta en la forma en que las Constituciones hablan de los oficios del enfermero o del cocinero. En el perplejo tiempo de la enfermedad, el jesuita debe observar la misma obediencia "a los médicos corporales y enfermeros para que gobiernen su cuerpo" como "a los superiores espirituales para que gobiernen su ánima" [Co 89]. La motivación de fondo se formula tajante al tratar del cocinero: "no se mire a quién se hace, mas por quién se hace" [Co 84.85]. La formulación de este flujo llegará a una expresión que no tendría que ser sorpresiva cuando las últimas CC GG subrayen la colaboración con los laicos en la misión, relación ciertamente nueva, que requerirá una sistemática formación por ambas partes: "un laico puede ser director de una obra de la Compañía. En este caso, los jesuitas reciben del

provincial la misión para trabajar en la institución y cumplen su misión bajo la dirección del director laico" (CG 34, d13,13).

Alfonso ÁLVAREZ BOLADO, SJ

/ Compañía de Jesús, Constituciones, Discreta caritas, Fórmula del Instituto, Gobierno, Obediencia, Preposito General, Primeros Compañeros, Superiores, Unión de ánimos.*

Bibl.: BERTRAND, D., *La política de Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; ID., *Un corps pour l'Esprit: essai sur l'expérience communautaire d'après les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, DDB, París 1974; COSTA, M., "'Misión' y 'Comunidad apostólica' en la Compañía de Jesús", *Man* 49 (1977) 195-213; DUMEIGE, G., "La Compañía, comunidad apostólica. Aspectos históricos e instituciones", *Man* 50 (1978) 51-60; FUTURELL, John Carrol, *Making an apostolic community of love*, IJS, St. Louis 1970; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Origen de la comunidad en la Compañía de Jesús: una experiencia humana y religiosa en un grupo de universitarios del s. XVI", *Man* 63 (1991) 393-410; HORTAL, A., "El cuerpo apostólico: una nueva? concepción", *Man* 77 (2005) 69-73; IGLESIAS, L., "Cuerpo-comunidad, una única pertenencia", *Man* 76 (2004) 231-241; MEURES, R., "Identidad corporativa: Promover la unión y la cohesión en la Compañía de Jesús", *Man* 76 (2004) 243-258; OSUNA, J., *Amigos en el Señor*, M-ST, Bilbao-Santander 1998; ROYÓN, E., "Un gobierno espiritual y apostólico", *Man* 66 (1994) 283-296; SALVAT, L., *Servir en misión universal*, M-ST, Bilbao-Santander 2002.

CULPA

I. El término culpa en los escritos ignacianos. Se trata de un término que aparece sólo siete veces en el corpus ignaciano, cuatro en los *Ejercicios* y tres en las *Constituciones*: "Cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho" [Ej 54]; "Dado que no hay culpa en tomar los bienes de Dios" [Ej 343]; "hay duda de culpa y exceso" [Ej 343]; "Ubi culpam cognosce-

re, ubi culpa nulla est" [Ej 348]; "donde no hay culpa ni mérito por cosas que digan" [Co 597]; "cuanto fuesen más graves y culpables" [Co 210]; "no se diesen por falta alguna culpable" [Co 269]; "algunos, tomando la vía de la religión, por no haber perseverado en ella [...] se han ido al infierno y apóstatas han muerto por su culpa" (D4, 21).

A pesar de estas apariciones ocasionales, para Ignacio se trata de un elemento importante en el inicio del camino espiritual. Donde hay pecado, bueno es sentir c. y duelo, sentimiento doloroso que induzca a la reparación. Este sentimiento de arrepentimiento es propio del buen espíritu: "El buen espíritu usa contrario modo, punzándoles y remordiéndoles las conciencias" [Ej 314]. En cambio, "las personas que van de pecado en pecado mortal [...] el enemigo [...] propone placeres aparentes [...] para más los conservar en [...] sus vicios y pecados" [Ej 314]. En tal situación, tales personas no quieren o no pueden llegar a sentir culpa.

2. *Psicología de la culpa.* Desde el punto de vista psicológico, la c. es un estado de ánimo aflictivo angustioso, consciente o inconsciente, que resulta de atribuirse la responsabilidad de un mal causado. Este mal causado puede ser un hecho real atribuible al sujeto, en cuyo caso el sentimiento de c. es saludable, o puede sentirse una c. que sólo existe en la mente del sujeto; en este caso, la c. es patológica. Aunque la c. patológica no sea consciente, se puede manifestar con impulsos agresivos o de talante sadomasoquista. El sentimiento de c. en cuanto que estado afectivo, angustioso, depresivo, puede formar parte del síndrome depresivo tanto en la depresión saludable como en la depresión patológica.

2.1 *Culpa saludable.* Tal c. tiende a la reparación del mal cometido. Se puede dar cuando en las relaciones personales se reacciona ante las pérdidas y/o el mal que se ha causado (falta, pecado) iniciando un proceso de duelo, y de reparación del mal causado. La c. que se genera en este caso es un sentimiento aflictivo que concuerda con la falta o pecado. Da lugar al llamado "dolor de contrición", dolor amoroso de reparación. Estos sentimientos dolorosos pero saludables se dan también en la tristeza saludable. También puede haber desolaciones ante las cuales se reaccione con movimientos de espíritu saludables restauradores del amor perdido.

2.2 *Culpas patológicas.* Pueden darse en las desolaciones y ofrecer dificultades para el discernimiento de espíritus.

2.2.1 *Culpa obsesiva* (neurótica). Es una tendencia autoexigitiva, angustiosa, con miedo a ser sometido internamente por inevitables obligaciones no cumplidas e imposibles de cumplir y quedar dominado por una instancia autoritaria externa o interna. La culpabilidad obsesiva es base de los sentimientos escrupulosos. Es un sentimiento que "turba y desbarata" y procura "formar pecado adonde no es pecado" [£; 349].

2.2.2 *Culpabilidad o ansiedad persecutoria* (psicótica). Se gesta ante los temores primerizos infantiles por la supervivencia. Pueden manifestarse en el adulto con un talante de culpa o ansiedad persecutorias con temores destructivos (paranoides). La culpa persecutoria se relaciona con el "dolor de atrición" que pide expiación del pecado.

2.2.3 *Ausencia de sentimiento de culpa* (narcisista). No hay sentimiento de c. aunque objetivamente

se haya ocasionado mal o pecado. No hay malestar ante las faltas, no se admite la c. como propia porque sería una herida insoportable a la omnipotencia narcisista. La c. ha de ponerla en los otros. Sería demasiado destructivo sentirse culpable.

Jordi FONT, SJ

P Confusión, Contrición, Desolación, Escrúpulos, Lágrimas, Pecado, Primera Semana, Reconciliación, Vergüenza.

BibL: DOMÍNGUEZ, C. "Culpa y pecado en la Primera Semana" en ID., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003, 103-116; HINSHELWOOD, R. D., "Culpa. Culpa inconsciente", en *Diccionario del pensamiento Kleiniano*, Amorrortu, Buenos Aires 1992; FONT I RODON, J., "Notas sobre el Tercer Ejercicio", *Man* 55 (1983) 87-89; ID., "Discernimiento de espíritus", *Man* 59 (1987) 127-147; MASÍA, J., "Contrición y gratitud en la Primera Semana de los Ejercicios en contexto japonés", *Man* 46 (1974) 291-300; TORNOS, A., "Identidad, culpabilidad, autoestima" en *Psicología* I, 35-43.

CULTURA

2. *El término y su complejidad.* Cultura es un concepto de difícil definición, puesto que, en su acepción más genérica, abarca todo lo humano que no sea propiamente natural. Y es que el individuo humano, que también tiene en sí mismo un fuerte soporte natural muy considerable, al ser introducido en el mundo, en la naturaleza exterior, no puede dejar de actuar sobre ella y de transformarla de alguna manera, dejándole su huella de ser inteligente y libre. Pues bien, c. sería el resultado acumulado y particularizado de todo lo que el ser humano, como tal, y las diversas comunidades humanas han realizado al vivir en este mundo. Además, según haya sido la relevancia y el grado de incidencia de

estas acciones humanas sobre la naturaleza, se irán manifestando históricamente muy diversos niveles de c, desde los más elementales y genéricos hasta los más elaborados y aun refinados y sutiles. Hasta hace relativamente poco tiempo, cuando se hablaba de c, se aludía casi siempre a las manifestaciones que se situaban en los altos niveles de la evolución espiritual ("alta cultura"); pero, como resultado de los estudios innovadores realizados por los antropólogos sociales desde finales del siglo XIX, se ha comprendido mejor la especial importancia que tiene todo tipo de c, por más primitiva y simple que sea, como medio expresivo de la identidad propia de los individuos y de los pueblos. Por ello la c, o mejor las c, son estimadas y analizadas hoy con especial interés, como mediación imprescindible que son para el conocimiento del ser humano en concreto, es decir, en las circunstancias particulares de una época y una región, y para el conocimiento también de las sociedades particulares a las que las personas pertenecen y que constituyen su contexto integral de vida.

Ahora bien, este nuevo enfoque antropológico, junto con el creciente acercamiento y el más fácil encuentro de los pueblos y de las c. más distantes y extrañas, que se está verificando hoy, ha despertado una nueva atención, reforzada por los nuevos métodos interpretativos, por todo lo que tiene que ver con la acción y la interacción comunicativa, tanto en lo referente a la política y al mercado como también a la educación y a la civilización de los pueblos. Y es precisamente en este contexto, donde hay que situar ahora la nueva preocupación por la evangelización de las culturas. En consecuencia, aunque el interés y los estudios

"misioneros" sobre la evangelización de los pueblos ya se habían iniciado en los primeros siglos del cristianismo, no será hasta mediados del siglo XX que se introducirán estos nuevos métodos antropológicos, para actualizar y hacer más eficaz la permanente misión de la Iglesia de presentar el Evangelio a todas las c. del planeta. Y es a ese nuevo esfuerzo de acercamiento y adaptación al que se alude ahora con el nombre técnico de inculturación.

2. *La cultura y la Ewmgelización.* Ya en el *ConcVat II* (cf. *GS 57-59*), al tratar de la relación fe-cultura, el magisterio universal de la Iglesia comienza a hablar no ya de "la cultura" (concepto abstracto y genérico) sino de "las culturas", en las que Dios se revela conforme a sus características propias. Pero será sobre todo el Pontífice Pablo VI, en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN) de 1975, quien entrará de lleno en este asunto, asumiendo ya de manera decidida las teorías antropológicas sobre las c. y proponiéndolas como la clave para el conocimiento de las sociedades donde la fe deba inculturarse. Previendo la posible objeción sobre el posible relativismo que tal actitud provocaría, se afirma en este documento que "el Evangelio no es una cultura", sino un mensaje inspirado destinado a formularse según las diferentes formas y estructuras sociales de cada pueblo (EN 20); habiéndose afirmado previamente que "el Evangelio es Jesús mismo" (EN 7) Y, respondiendo a la secular prevención de que el cristianismo, que fraguó en formas culturales de Occidente, no puede descomponerse para entrar en otras c., afirma Pablo VI que toda inculturación exige el sacrificio de algo propio, ya que "Ja construcción del reino (que anuncia el Evangelio) no puede por menos de tomar los elementos de la cultura

y de las culturas humanas [...] para impregnarlas a todas sin someterse a ninguna" (EN 20).

3. *La Cultura en la misión de la Compañía de Jesús.* La CJ, por su parte, que desde su fundación estuvo siempre orientada prioritariamente al estudio de las c. para ver de encarnar en ellas el mensaje cristiano, no podía dejar de abrirse con especial interés y también por esas fechas a este nuevo giro antropológico en la concepción de la c. y de la inculturación. Su rica tradición en este empeño y el recuerdo de no pocos ilustres misioneros y heroicos pioneros en la inculturación, no han dejado nunca de ser grandes motivaciones para ello. En su normativa reciente la CJ ofrece dos definiciones de "cultura" y de "inculturación", ya muy actualizadas. Efectivamente, según la CG 34 (1995), c. "significa la manera en la que un grupo de personas vive, piensa, siente, se organiza, celebra y comparte la vida. En toda cultura, subyace un sistema de valores, de significados y de visiones del mundo que se expresan al exterior en el lenguaje, los gestos, los símbolos, los ritos y estilos de vida" (CG 34, d4,1). Y unos cuantos años antes, en 1978, el Padre General Pedro Arrupe, en su "Carta sobre la inculturación", ya ofrecía la siguiente definición de este concepto: "...es la encarnación de la vida y mensaje cristianos en un área cultural concreta, de tal manera que esta experiencia, no solamente llegue a expresarse con los elementos propios de la cultura en cuestión (lo que no sería más que una superficial adaptación), sino que se convierta en el principio inspirador, normativo e inspirador que transforme y re-cree esa cultura, originando así una nueva creación" (Arrupe 1981,96).

Con esta carta el P. Arrupe cumplía el encargo que había recibido de la CG 32 (1974-1975) de

promover el tema de la inculturación en la CJ (CG 32, d5, "Sobre la promoción de la obra de la inculturación de la fe y la vida cristianas"). Pues bien, fue en esta misma CG donde empezó a expresarse de manera explícita el interés de la CJ universal por esa forma nueva de entender la "misión evangélica en la cultura". Véase más en concreto su decreto 4 ("Nuestra misión hoy") y especialmente los números 53-57 ("Evangelización e inculturación"), donde se recuerda que el Evangelio de Cristo debe ser "anunciado y recibido de maneras diferentes según la diversidad de los países" (CG 32, d4, 54), para lo cual se necesita un diálogo "más intenso con los herederos de las grandes tradiciones religiosas no cristianas", que obligará a revisar con nuevas formas el lenguaje de la teología y aun de la oración (CG 32, d4, 54). Habrá que abrirse, además, a los valores nuevos y universales, que resulten de una comunicación más profunda y continua entre las naciones (CG 32, d4, 56). Se subraya también lo mucho que ayudará a los jesuitas la práctica asidua de los Ejercicios para adquirir esa profunda actitud apostólica hondamente inculturadora (CG 32, d4, 57).

Curiosamente, en la siguiente CG 33 (1983) apenas si se trató de este asunto de la evangelización de la c; pero fue en la CG 34 (1995) donde la CJ se entregó muy seriamente a reflexionar de nuevo sobre ello, según se había solicitado con insistencia desde muchas provincias y regiones. Esta seria preocupación general se centraba más concretamente en los casos de la misión apostólica de los jesuitas en las c. indígenas, o en las grandes regiones de Asia o dentro de la moderna c. occidental, tan secularizada y agnóstica. Ahora bien, lo más substancial

de las reflexiones de la CG sobre el tema se recogió en el Decreto 4 "Nuestra misión y la cultura", que resumimos aquí muy sucintamente. A partir de la convicción compartida de que la ruptura del Evangelio y la c. es sin duda "el drama de nuestro tiempo" (Pablo VI), se vuelve a insistir sobre la necesidad que se siente hoy en toda la Iglesia de inculturar más y mejor el mensaje evangélico, empezando por conocer y respetar más profundamente lo ajeno y extraño de las otras c. (CG 34, d4, 10); para lo cual "en ese diálogo debemos apropiarnos sus valores culturales y espirituales y ofrecer nuestro propio tesoro cultural y espiritual" (Ibid., 8), desde la convicción de que el Evangelio puede sintonizar con todo lo que hay de bueno en cada c. (Ibid., 11). Se recuerda, además, muy oportunamente, que cualquier tipo de diálogo del creyente cristiano con las c. ha sido precedido por el que Dios mantiene con todos los hombres y mujeres "de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible" (Ibid., 15; GS 22), lo cual también se verifica en las personas inmersas en c. ateas o secularizadas del todo (Ibid., 21). Y se vuelve a recordar que S. Ignacio nos prepara en los Ejercicios para el discernimiento apostólico, cuando en las Dos Banderas advierte que el llamamiento de Cristo no será recibido por quienes se cierran a toda trascendencia espiritual o contribuyan sin escrúpulo a la injusticia estructural en el mundo (Ibid., 24).

Hemos citado más arriba la carta del P. Arrupe sobre la inculturación; conviene con todo volver sobre ella, para confirmar este último punto citado de la CG 34, pues insiste mucho Arrupe en que "...la espiritualidad ignaciana, con su visión unitaria de la historia de la salvación

y su ideal de servicio a todo el género humano [Ej 106], fue un intento genial [...] de incorporar la sensibilidad y las características del siglo XVI a la corriente de la espiritualidad cristiana [...] en su constante proceso de adaptación necesaria a todos los países y a todos los tiempos" (Arrupe 1981, 97). Y añade a continuación las siguientes referencias a los *Ejercicios* donde se puede confirmar y ampliar esta sugerencia [Ej 22.23.51.71.104.234.235.257], a las que habría que añadir otros muchos textos ignacianos de las *Constituciones*. El P. Arrupe propone luego las actitudes requeridas en el jesuita para poder realizar con competencia una misión inculturada del Evangelio, a saber: la docilidad al Espíritu, la indiferencia espiritual, el discernimiento, una prolongada paciencia, el *sensus Ecclesiae* ignaciano y un amor realmente universal. Y termina con dos advertencias muy sabias: primera, que no bastan los estudios ni la oración descarnada, es preciso realizar además experiencias personales muy concretas, adentrándose en otras culturas extrañas a la nuestra y al cristianismo; y segunda, que debe tenerse mucho cuidado en que la necesaria encarnación en c. muy particulares y locales, no haga perder nunca el no menos necesario sentido de lo universal.

Antoni BLANCH, SJ

Z¹ *Circunstancias, Diálogo interreligioso, Evangelizar, Fe-Justicia, Increencia, Ministerios, Misión, Mundo.*

Bibl.: ARRUPE, R, "Carta sobre la inculturación (14.5.78)" en *La identidad*, 95-102 (AR XVIII [1973] 102-109); CARRIER, H, *Lexique de la Culture. Pour l'analyse de la culture et de l'inculturation*, E)DB, Tournai 1992; CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Diálogo y Anuncio*, Roma 1991; CUBILLO, R. / DÍAZ MARCOS, C, "LOS Ejercicios Espirituales y su capacidad de generar cultura", *Man* 70 (1998) 165-178; DIVARKAR, P., "On promoting inculturation", *The Way Sup* 29 (1977) 146-148; DUMOULIN, H., "Inkulturation in der Jesuitenmission Japans" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M. / SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 254-271; JUAN PABLO II, *Redemptoris Missio* (1990); O'MALLEY, J. W., "Cultura religiosa y teológica" en *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 299-347; PABLO VI, *La evangelización del mundo contemporáneo* (1975); QUINZÁ X., "El desafío de la inculturación en la práctica de los Ejercicios de San Ignacio", *Man* 70 (1998) 149-164; RAGUIN, Y., "Das Problem der Inkulturation und der chinesische Ritenstreit" en *Ignatianisch cit.*, 272-292; ROEST CROLLIUS, A. A., "Inkulturation als Herausforderung" en *Ignatianisch cit.*, 613-623; SIEVERNICH, M., "Vision und Mission der Neuen Welt Amerika bei José de Acosta" en *Ignatianisch, cit.*, 293-313; TORNOS, A., "Voces mudas de la cultura entre los ejercitantes de hoy", *Man* 70 (1998) 129-148; ID., *Inculturación. Teología y Método*. DDB-UPComillas, Bilbao-Madrid 2001.

C.V.X.: / *Comunidad de Vida Cristiana*

D



DECRETO

En el *Código de Derecho Canónico* vigente, los d. pueden ser *generales*, que son propiamente leyes y se regulan por las normas para las leyes, y *singulares* que son actos administrativos producidos por la autoridad ejecutiva por el que, directa y legítimamente, se impone a una persona, o personas determinadas, la obligación de hacer u omitir algo. Los cánones 29-34 y 48-58 regulan esta fuente de derechos y deberes.

En el *Derecho propio de la Compañía* no existe ninguna disposición donde se explique el significado de este término y su uso no es constante. Tampoco es fácil precisar, con rigurosa exactitud, su valor jurídico. Con todo, puede afirmarse que su aplicación más común y tradicional está en relación con las leyes emanadas de las CC GG. Pero en este uso aparecen variantes no siempre fáciles de explicar. Así desde las CC GG 1 a 4, los d. se dividen en "*ante electionem*" y "*post electionem*" y, según el d. 115 de la CG 1, no tenían fuerza de ley los emanados antes de

la elección del P. General y no confirmados después de ella (NC 12 §2). A partir de la CG 5, hasta la 24, esa distinción desaparece y se titulan simplemente "decretos". Más adelante (v. gr. CC GG 27 a 30), los d. se dividen en "*histórica et dispositiva*". En las CC GG 31 a 34 la extraña denominación de d. históricos, desaparece y se transforma en Premio histórico. En cuanto al uso del término, en las *determinaciones de los Padres Generales* tampoco hay una regla fija y clara. Puede decirse que, con algunas extrañas excepciones, se denominan d. las fórmulas dispositivas mediante las cuales se erigen, suprimen o se modifican Provincias, Viceprovincias, Regiones y Misiones. Puede asimismo establecerse una suficiente distinción entre determinaciones de los Padres Generales que son Instrucciones, Ordenaciones y Comunicaciones y las que constituyen propiamente un d. dispositivo.

Es claro que los *Decretos generales legislativos*, es decir, las verdaderas leyes, sólo los pueden dar las CC GG, ya que "sólo la CG tiene plena potestad legislativa" (NC 333

§1). Pero no siempre resulta fácil determinar en ellos, sobre todo en algunos d. de las últimas CC GG, lo doctrinal de lo verdaderamente dispositivo, a tenor de NC 12 §1

Los Padres Generales y otros Superiores Mayores, en determinados casos, sólo pueden dar d. ejecutivos singulares, en virtud de la potestad ejecutiva que les compete.

José M^o DÍAZ MORENO, SJ

P Congregaciones Generales, Gobierno, Normas Complementarias, Padre General.

Bibl.: *CIC; Institutum Societatis Iesu*, Tomus II, Florentiae 1893, *ARSI*-12.

DELECTACIÓN

1. *El término.* El *DCECH* sv. "delicia" ofrece "[f. s. XV, Hernando del Pulgar] es la única forma que ha sobrevivido del radical de la forma mas culta *delectar* empleada por Juan de Mena (*DiccAut*) y otros". Herrero documenta "*deleitación*: I^a mitad del XV, Santillana, y otros autores", pero curiosamente está ausente en otros como Nebrija. Covarrubias tampoco lo incluye en su *TLC*. *DiccAut*: "*Delectación*: lo mismo que *deleitación*, 'suavidad, dulzura, delicia, gusto especial que se percibe o siente de lo que se ejecuta o se oye, o en qué se piensa". Sobre la d. trata Pedro Lombardo (Lib. II, XXXVIII). Ésta es el fin de la voluntad, hacia el que el ánima es movida y puede ser buena o mala; no obstante, el término suele aparecer más frecuentemente en relación al pecado y "mal fin" que vinculado a la experiencia del buen espíritu. Al fin bueno le llama "*beatitudo, vita aeterna, Deus ipse*" mientras que si el fin es malo se refiere a él como "*mala delectatio*". La d. aparece directa-

mente vinculada al pecado ("*cogitationis delectatione*") cuando establece la diferencia entre pecado venial y pecado mortal. Sto. Tomás también es preciso en el concepto: en *Suma de Teología* I-II, qq. 31-33 afirma: "el gozo es una especie de delectación" y más adelante "el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón. Por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino sólo el nombre de delectación [...]". Sto. Tomás mantiene que las d. corporales se dicen solamente "*delectaciones*" (q. 31, a 3).

2. *El uso ignaciano.* Este breve preámbulo, nos sirve de referencia para la comprensión del término en nuestro autor. Para Ignacio se trata de una moción que consiste en una agradable sensación que se da en zonas periféricas de la persona vinculadas siempre al ámbito de la sensualidad, tanto en lo que a los sentidos exteriores se refiere, como es el caso del gusto al exponer la regla sexta para Ordenarse en el Comercio: "tomará menos delectación y sentimiento en el manjar corporal" [*Ej* 215], como cuando "el hombre le da oído haciendo alguna mórula" al pensamiento de pecar mortalmente recibiendo alguna "delectación sensual" [*Ej* 35]. La d. puede proceder también del mal espíritu que trabaja en las personas que van "de pecado mortal en pecado mortal" y a las que hace "imaginar delectaciones y placeres sensuales, por más los conservar y aumentar en sus vicios y pecados" [*Ej* 314].

El autor de la *Autobiografía* se sirve desde el comienzo de este término para explicar el tipo de sentimiento o moción que pasa por el interior de Ignacio cuando piensa en las cosas del mundo; así, desde antes de caer herido en Pamplona, "se deleitaba en el ejercicio de armas" [*Au* 1] y cuando ya convaliente

"pensaba en aquello del mundo se deleitaba mucho" [Au 8]. El relato es coherente con el uso del término, pues lo conserva hasta Manresa "él se deleitaba mucho y consolaba en ver esta cosa [tenía forma de serpiente, y tenía muchas cosas que resplandecían como ojos]" [Au 19], sobre la que más tarde tuvo "un muy claro conocimiento, con grande asenso de la voluntad, que aquél era el demonio" [Au 31]. El manuscrito del *Diario espiritual* muestra una vez el verbo: "padecerme que demasiado me delectaba en el tono de la loqüela cuanto al sonido, sin tanto advertir la significación de las palabras y de la loqüela" [De 234], de donde también podemos concluir, aunque tal vez en menor medida, el significado presente en *Autobiografía* y en *Ejercicios*. Con este cierto sentido de placer sensible aparece en la preciosa carta de Ignacio a Francisco de Borja (20 de setiembre de 1548): "no quiero decir que 'solamente' por la complacencia o delectación de los [santísimos dones] los hayamos de buscar".

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/* *Mal Espíritu, Placer, Sentir.*

DELIBERACIONES 1539

1. *Definición y antecedentes.* La liberación de los primeros compañeros, que tuvo decisiva influencia en la historia y vida de la Iglesia, es todavía hoy de gran importancia como modelo de discernimiento comunitario para conocer la voluntad de Dios. La expresión "deliberación de los primeros compañeros" se refiere a un hecho y a un documento en latín, que narra sucintamente ese hecho (*MCo* I, 1-

7). El documento se titula *Deliberatio primorum patrum* (L1), y es el documento más antiguo entre los que se consideran como antecedentes de las *Constituciones* de la CJ, y fundamento de todos ellos. El hecho que describe es el proceso de discernimiento a través del cual Ignacio de Loyola y sus compañeros peregrinos decidieron fundar la CJ. Concretaron así de forma más precisa la naturaleza de la llamada de Dios a ponerse a disposición del Papa, y marchar donde él les enviase. Transformó un grupo de compañeros de estructura muy elemental, que reconocía solamente a Jesús como su cabeza, en una organización de estructura bien trabada, con el nombre CJ, que reconocía como su cabeza, bajo Jesús, a uno de los compañeros.

Todos los diez compañeros tomaron parte en el hecho y en la redacción del documento, aunque es posible que haya sido escrito por Juan Coduri. Dalmases sigue la opinión de Schurhammer (Schurhammer 1992, 590), quien "tras una cuidadosa investigación del manuscrito", mantiene que lo escribió Antonio Estrada, que vivía con los compañeros por esas fechas.

Un acontecimiento casual, pero inesperado, fue motivo de la deliberación. En 1534 los compañeros habían hecho voto en Montmartre (París) de ir a Tierra Santa para trabajar por las almas, al servicio de Cristo, una vez terminados los estdios, pero si pasaba un año de espera sin lograr su objetivo, se ofrecerían al servicio del Papa. Llegados a Venecia en 1537, y después de haber esperado durante más de un año, se ofrecieron al Papa, como atestigua Fabro en una carta de 23 de noviembre de 1538 [*Epp* I, 132]. El siguiente 19 de marzo, cuando estaban todos inmersos en su trabajo en Roma, predicando

do y oyendo confesiones, el Papa Pablo III, envió a Pascasio Broét, y a otro compañero de su elección, en misión a Siena, dejando las fechas abiertas a sus posibilidades, para reformar allí un monasterio (MBr 201-203). Esta separación repentina para cumplir el encargo papal, hizo que se preguntasen a sí mismos si, a pesar de la dispersión, no deberían de algún modo permanecer unidos, y de qué forma. Se cuestionaba su existencia como grupo dedicado al trabajo apostólico, no el objetivo de trabajar apostólicamente. ¿Afectaría la dispersión o disolución del grupo a ese objetivo?

2. *Proceso y método.* El proceso comenzó hacia el final de la cuaresma (L1, 1); aquel año la Pascua se celebró el 9 de abril y terminó el 24 de junio de 1539, fiesta de S. Juan Bautista (L1, 9), y segundo aniversario de ordenación sacerdotal de la mayoría de los miembros del grupo. Aunque Ignacio escribió el manuscrito: "1539. En tres meses. El modo de ordenarse la Compañía", Polanco, Laínez y Bobadilla fechan la deliberación en 1538, y esto sugiere que comenzó antes del 25 de marzo, fiesta de la Anunciación, que era el primer día de 1539, según el antiguo calendario juliano, adoptado como cristiano por Dionisio el Exiguo (c. 500-550). Unos años antes, el 24 de marzo, se vistió Ignacio de peregrino, colgó su espada y guardó una vigilia como caballero ante el altar de la Virgen de Montserrat, terminando así su vida de noble, y el 25 de marzo comenzó el nuevo año y una nueva vida. De allí fue a Manresa, donde ponderó la llamada de Dios para ser peregrino. También la dispersión de los compañeros significó un final y un comienzo: terminaron el año 1538, y comenzaron el 1539 considerando la llamada de Dios para servir al Papa.

El sucinto documento, por ello, comienza con un sentimiento de expectativa. Está escrito siguiendo los principios y temas de los *Ejercicios*, y manifiesta sus preocupaciones, su respuesta desde la fe y su perseverancia en la oración, algunas de las preguntas que se hicieron, las respuestas que les dieron, cómo encontraron esas respuestas, y qué decisiones tomaron.

Solamente en un punto estaban todos de acuerdo: unanimidad de mente y de corazón en buscar la clara voluntad de Dios en su llamamiento (cf. [Ej 21.23.91.169.184]). Pero las opiniones respecto a los medios para ello eran muy diversas. Los hombres del grupo eran apasionados en sus deseos y perspectivas, con individualidades radicalmente diferentes: Ignacio y Javier eran vascos, Laínez, Salmerón y Bobadilla castellanos, Rodríguez portugués, Fabro y Jayo saboyanos del sur de Francia, Broét de Picardía en el norte de Francia, y Coduri de la Provenza, al sur de Francia. Persuadidos de que podían encontrar al Espíritu Santo en la oración y que el Espíritu Santo les ayudaría a encontrar la voluntad de Dios, decidieron entregarse a la oración, a la mortificación y a la reflexión, y a poner toda su esperanza en Dios (L1,1). Comenzaron a plantearse preguntas, reflexionando sobre una durante el día, y reuniéndose al fin del día para manifestar sus opiniones y motivos, y poder llegar a una respuesta común (L1, 2).

2.1. *¿Separados o vinculados?* La primera pregunta: ¿permanecerían unidos aunque estuviesen geográficamente separados?, obtuvo una respuesta de todos sin encontrar grandes dificultades. Dios les había dado gratuitamente el don de la amistad y los había guiado hacia una misión común. No separarían

lo que Dios había unido. Eran amigos con una misión. Aunque eran hombres flacos y procedían de una dificultosa variedad de países y culturas, deseaban confirmar y estabilizar lo que Dios había obrado en ellos. Juntos formarían un cuerpo, cuidarían unos de otros, y mantendrían la comunicación entre ellos para que su trabajo apostólico fuera más eficaz. La misión pedía unión y compañerismo: la soga formada de muchos ramales es más fuerte que de un solp ramal (L1, 3). Para ser fieles al llamamiento de servir al Papa necesitaban ser fieles entre ellos.

Sobre este punto, y a través de los tres meses del proceso su deseo era evitar toda consideración personal y buscar solo lo que Dios quería y la Santa Sede aprobaba (L1, 3). No debatían los pros y contras, sino que daban testimonio de la bondad de Dios, que los había unido por la amistad, y los había juntado en un grupo con un objetivo común. A la manera del primer Tiempo para hacer sana y buena elección [*Ej* 175], su inclinación era preservar la unión y el objetivo que Dios les había ya señalado. El fin era claro, pero ¿qué forma debía adoptar la unión?

2.2 Vinculados pero ¿cómo? Esta segunda pregunta era igualmente importante y decisiva, pero mucho más difícil de contestar. Ya habían hecho los votos de pobreza y castidad. ¿Deberían también añadir el de obediencia a uno del propio grupo, para cumplir así la voluntad de Dios, de forma más perfecta, y también la voluntad del Papa, a cuya disposición se habían puesto ya de forma absoluta (L1, 4)?

Tras muchos días de consideración y oración, no llegaban a un consenso. Poniendo la esperanza en Dios, buscaron nuevos modos de

llegar a una solución. ¿Deberían apartarse durante 30 ó 40 días, para orar y hacer penitencia? ¿Deberían hacerlo sólo tres o cuatro del grupo, en nombre de todos? ¿Podrían permanecer en la ciudad, y dedicar la mitad del día a la oración y consideración de los temas del grupo, mientras que el resto del día lo dedicaban a predicar y oír confesiones (L1, 5)? Finalmente decidieron quedarse en la ciudad por dos razones: En primer lugar, para no escandalizar a los fieles, que podrían pensar que habían huido, o que estaban comenzando algo nuevo, o que no eran constantes en terminar lo que habían comenzado; y en segundo lugar, para que no se perdiese el fruto del buen trabajo que habían comenzado (L1, 5). De nuevo prevalecía el fin apostólico.

También concretaron las disposiciones interiores que necesitaban para orar y deliberar: 1) Cada uno debería prepararse interiormente, y orar y hacer penitencia, de tal forma que tuviese confianza que encontraría paz y gozo en el Espíritu Santo [*Ej* 5.180], intentando en cuanto esté de su mano inclinarse más a obedecer que a mandar, siendo igual gloria de Dios (cf. [*Ej* 16.157.179.189]). 2) Que ninguno tratase la cosa con otro, para evitar ser convencido por argumentos humanos, buscando únicamente la respuesta a través de la oración [*Ej* 15]. 3) Cada uno debería considerarse ajeno y no afectado por el resultado, para poder así dar su opinión libremente sobre lo que sería de más servicio de Dios y más eficaz para conservar la unión entre los compañeros ([*Ej* 185]; L1, 6).

El método que siguieron no es el de los debates parlamentarios, sino el aprendido en los *Ejercicios Espirituales* [*Ej* 178-183]. Estaba a su vez basado en el sistema escolástico, tal como lo usa Sto. Tomás de Aquino

en su *Summa Theologiae*: proponer una cuestión, presentar objeciones contra ella, argumentar en su favor, y finalmente presentar las conclusiones y las razones que las sustentan.

Decidieron, por tanto, siguiendo ese método, reunirse el siguiente día y cada uno por turno presentar los argumentos que tuviese en "contra" del voto de obediencia. Uno de ellos opinó, por ejemplo, que la obediencia no era muy estimada en este tiempo porque los religiosos cometían muchos pecados, otro que el grupo podría adoptar una de las reglas ya existentes, abandonando así los buenos deseos, aprobados claramente por Dios, de trabajar por el pueblo. Al día siguiente se presentaron los argumentos "a favor" de hacer el voto, por ejemplo que sin obediencia el grupo se desintegraría, que eso sería contra la decisión, ya tomada, de permanecer unidos, porque la obediencia mantiene unido al grupo, que sería muy necesaria si el grupo ocupado en diversos trabajos llegara a la separación real, que la obediencia sería ocasión frecuente de acciones heroicas, que nada es tan eficaz contra la soberbia como la obediencia, que no se podía suponer que el Papa en persona se iba a ocupar en particular de sus vidas (Ll, 7).

Después de examinar con detalle las razones más importantes en pro y en contra, llegaron finalmente con la ayuda de Dios a una conclusión unánime: que era mejor y más necesario prestar obediencia a uno del grupo para: 1) lograr mejor y con más exactitud el deseo primario de cumplir la divina voluntad en todas las cosas; 2) para preservar la Compañía con más seguridad; y 3) para cuidar debidamente de los asuntos espirituales y temporales, que pudieran surgir (Ll, 8). Para servir al Papa era necesario prestar obediencia a uno del grupo.

El tema de la unión había surgido de la decisión sobre la misión, y el tema de la obediencia fue consecuencia de la decisión sobre la misión y la unión. Comprendieron que lo que Dios quería no era un número de individuos comprometidos a cumplir cualquier misión que el Papa les encomendara, sino un grupo, juntos en unión, que se ayudasen unos a otros en cualquier misión a la que el Papa pudiera enviarlos. Este grupo podía crecer y perdurar de forma estable por mucho tiempo, cuando ya los compañeros primeros hubieran desaparecido.

3. *Documentos complementarios.* Dos documentos, que siguieron al Ll, complementaban y completaban la narración del proceso de discernimiento (MCo I, 8; 9-14; 1-17). El primero, *De obedientiae voto faciendo*, del 15 de abril de 1539, que es una fórmula en la cual cada uno de los compañeros expresa su convicción de que debería haber un voto de obediencia en la CJ, y se compromete a ser miembro de la CJ si el Papa confirma la decisión común (MCo I, 8). Bobadilla anota que Fabro celebró la Eucaristía y cada uno hizo voto de cumplir su compromiso (MBob 617).

Antes de que un segundo documento, conocido como *Conclusiones septem sociorum*, se terminase de redactar, algunos de los compañeros tuvieron que dejar Roma en misiones papales (MCo I, 9-14). Trata de las *Decisiones Societatis*, algunas conclusiones importantes a las que habían llegado: clarificación del voto de obediencia al Papa en relación con las misiones, la decisión de elegir un superior vitalicio, normas sobre la enseñanza de los rudimentos de la fe a los niños y otras personas, detalles respecto a la pobreza, detalles sobre los novicios, incluida la

norma de dedicar un total de tres meses para hacer los Ejercicios Espirituales, ir de peregrinación y servir en un hospital.

La deliberación es un modelo de discernimiento en común, y un sumario vivo de la espiritualidad ignaciano-jesuitica, que se funda en los *Ejercicios Espirituales*. Dios trabaja en el mundo [Ej 236] y la disposición debida en todo tiempo es la aceptación total y generosa de la voluntad de Dios (cf. [Ej 5.21.23.91.168.184]).

Joseph CONWELL, SJ

Z' Amigos en el Señor, Constituciones, Cuerpo Apostólico, Discernimiento comunitario, Elección, Fundación de la Compañía, Moción, Obediencia, Papa, Primeros Compañeros, Roma.

Bibl. Fuentes: "Deliberado Primorum Patrum", en *MCo* I, 1-7; BOBADILLA, N., "Autobiografía", en *MBob*, 616-617; LAÍNEZ, D., "Epístola a J. A. de Polanco (Bologna, 16 junio 1547)", en *FN* I, 70-145,128; ID., "Adhortaciones", en *FN* II, 132-134; NADAL, J., "Apología contra censuram", en *FN* II, 92-93; ID., "Secunda Exhortarlo", en *FN* II, 144; ID., "Adhortaciones Complutenses", en *FN* II, 168-169; POLANCO, J. A., "Sum-Hisp", en *FN* I, 153-256, 204-206; ID., *Chron* I, 79; RODRÍGUEZ, S., "De origine et progressu Societatis Iesu", en *MBr* 508-510. **Secundaria:** AA.VV., *Dossier 'DeliberatioC: Essays on Discernment*, CIS, Roma 1981; CONWELL, J., *Impelling Spirit: revisiting a Founding Experience 1539*, Loyola Press, Chicago 1997, 11-17; DUMEIGE, G., "La genése de l'obéissance ignatienne", *Christus* 2 (1955) 314-31; FUTRELL, J.C., "Ignatian Discernment", *SSJ* 2 (April 1970) 47-88; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L., "La deliberación de los primeros compañeros", *Man* 61 (1989) 231-248; MARUCA, D., "The Deliberation of our First Fathers", *WL* 95 (1966) 325-333; OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-Santander 1998, 142-159; RAVIER, A., *Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*, Espasa Calpe, Madrid 1991, 93-112; SALVAT, L., *Servir en Misión universal*, M-ST, Bilbao - Santander 2002, 77-84; SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, I, Mensajero, Bilbao 1992, 589-606; TONER, J. J., "The Deliberation that started the Je-

suits", *SSJ* 6 (1974) 179-212; ID., "A Method for Communal Discernment of God's Will", *SSJ* 3 (1971) 121-152; WILKENS, G., "Compagnons de Jésus: La genése de l'ordre des Jésuites", CIS, Roma 1978, 304-327.

DESCANSO

La necesaria referencia al trabajo. San Ignacio ciertamente no presenta la vida del jesuita como un camino asendereado, sino más bien como un decurso incómodo, difícil y trabajoso. No deja lugar a dudas sobre ello tanto en las *Constituciones* como en la *Fórmula del Instituto*. Ya la *Fórmula*, como icono-resumen de la vocación del jesuita, presenta desde los primeros compases la descripción de una vida sin descanso: "...deben estar preparados, día y noche, ceñida la cintura..." (*El*, 2). En las *Constituciones*, Ignacio presenta la vida en la CJ como de "grandes trabajos" [*Co* 308], y al jesuita como un "sufridor de trabajo" [*Co* 423]. De tal suerte que al que llama a la puerta de la CJ, se le avisa con toda honestidad de lo que a este respecto le espera, y se le invita repetidas veces a echar cuentas para ponderar si realmente podrá sobrellevarlo (cf. [*Co* 107.151.159.216]). Ésta es precisamente la razón por la cual, poco después de fundada la CJ, ésta se nutrirá básicamente de los mancebos que ella misma prepara, con su peculiar exigencia forman va, para empleo tan intenso; dejando de lado los varones de edad, por beneméritos que fueren, "que más quieren reposar de sus trabajos pasados" [*Co* 308].

A mayor abundamiento el término "trabajo" en el lenguaje ignaciano del Siglo de Oro no designa solo la pura operosidad de quien produce algo, sino más bien subra-

ya el anejo de pena y fatiga que ello conlleva. Así Covarrubias: "qualquiera cosa que trae consigo dificultad o necesidad y aflicción de cuerpo o alma" (*TLC*, 971).

2, *Descanso en los escritos y en la mente de San Ignacio*. El d. no es un tema especialmente significativo en Ignacio sino más bien su antónimo: el *trabajo*. De hecho en los escritos ignacianos, las alusiones al d. son muy escasas: sumando el verbo al sustantivo son sólo tres, todas en el *Diario espiritual* [*De* 19.115.155] más una forma adverbial, *descansadamente*, en los *Ejercicios* [*Ej* 18]. Más aún, en las *Constituciones circa misiones*, un documento de la mano de Ignacio, de 1544-1545, una especie de borrador del corazón apostólico de las *Constituciones* (cf. Parte VII), nos encontramos una frase un poco espeluznante: "Siendo alguno de la Compañía enviado por mandamiento de su santidad o por el superior de ella para algunos lugares particulares, como la intención y devoción de la Compañía sea discurrir de una ciudad en otra, no parando en una parte ni en otra para algún descanso temporal en esta vida" (*MCo* 1,161). El rigor de esta sentencia no pasó a la redacción definitiva de las *Constituciones*, pero revela la *forma mentis* ignaciana, que no concebía otra forma de vacar que la de entregarse con denuedo a la misión.

Sin embargo en el epistolario sí encontramos referencias relativamente frecuentes al d. (en total cincuenta, incluyendo las formas verbales y sustantivadas), que vienen a desarrollar los aspectos del discernimiento en torno a la dialéctica trabajo-d. apuntada brevemente en los *Ejercicios*, y algo más tratado como tema, no como categoría, en las *Constituciones*. Bastantes de ellas se refieren a la dimensión "mística" del d. contenida en el *Diario espiritual*.

En primer lugar, para Ignacio el d. en su sentido último y pleno es una realidad fundamentalmente escatológica. Es la bienaventurada *quiete* en la que Dios introduce a los salvados después de la muerte (cf. [*Epp* III, 17-19.600.713; VII, 410-411; X, 446]). En estos pasajes, la expresión "descanso último", o simplemente "descanso" es sinónimo de muerte cristiana, es decir, el comienzo no ya de una "tregua" sino de un estado permanente de solaz de la criatura en su Señor.

Durante la milicia terrena el d. que se ha de tomar es objeto de discernimiento, no como un bien ambicionable por sí, sino mirando al fin de la misión apostólica. San Ignacio, tan buen conocedor de la naturaleza humana, no podía despreciar esta dimensión antropológica tan básica. De hecho él mismo experimentó en Manresa el grado de postración y aún de enajenación al que le llevaron las extremosidades de sus prácticas de penitencia y oración [*Au* 22-25]. La guía de la *caridad discreta* será para él la lumbrería interior que le guiará más tarde a tomar las cosas en su debida medida. La cuenta misma de conciencia es una salvaguarda para el mismo sujeto, a fin de que no se le encomienden tareas superiores a sus fuerzas [*Co* 92].

La prudencia del Ignacio líder y gobernante le lleva a exhortar al d. cuando conviene; así son muy iluminadores los consejos que da a Teresa Rejadell desde Venecia, en carta del 11 de septiembre de 1536. Estos consejos incluyen una valoración de la "recreación" [*Epp* 1,108]: esto es la práctica medida de actividades sanas de esparcimiento y entretenimiento, consideradas como una "refección natural"; a preservarlo con extrema delicadeza en los que llegan agotados a su vera (por ejemplo con Fabro, modelo de en-

trega apostólica, que morirá extenuado en la flor de la edad [*Epp* I, 401]), y a convencer cuando es menester acerca del principio de subsidiariedad y del trabajo en equipo: "porque más haréis conservándoos y enderezando a otros, que si quiésedes mucho trabajar por vuestra persona, que no puede sufrir mucho trabajo" [*Epp* VI, 95].

3. *Trabajo y descanso como experiencia espiritual.* Si el referente del d. es el trabajo, más concretamente el punto focal del discernimiento es un modo de trabajar que paradójicamente llamará San Ignacio "descansado" y "amoroso". Lo encontramos en dos expresiones paralelas. En las anotaciones recomendará no proponer los *Ejercicios* a persona falta de robustez física y psicológica "para cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas" [*Ej* 18]. En el Examen recomienda una transparencia total del subdito, de tal suerte que siendo bien conocido se soslaye el peligro de ponerlo fuera de su medida en mayores peligros o trabajos de los que en el Señor Ntro. podrían amorosamente sufrir [*Co* 92].

Quizá la mejor imagen para comprender estos adverbios es la del deportista. El deportista dosifica sus fuerzas de tal suerte que conserva un capital de energía para requerimientos posteriores. Sus capacidades y autodominio le hacen llevadero el esfuerzo, aun cuando se trate de empeños notables. De igual manera el apóstol se emplea a fondo, pero no va sobrado, o crispado, con un agotamiento que compromete la calidad de su misión y se vuelve contra sí, extenuándolo, y por ende, inhabilitándolo para toda obra buena. Los calificativos ignacianos hacen pensar en una tarea que no destruye, sino que a sus tiempos es fuente de gozo. Y se lle-

va a cabo como un acto de libertad que por amor sirve serenamente para el bien de los demás.

Pero aún hay más, el significado del d., incluso como experiencia ultramundana, tiene para Ignacio una dimensión más mística, que va más allá del simple recurso para recuperarse de las fatigas presentes. Se trata de la "consolación". Es decir es la experiencia fruitiva de la inmediatez de Dios en el núcleo de la propia afectividad embargada por el deseo de hacer su voluntad. San Ignacio la describe como la experiencia fruitiva del amor a Dios: "con la cual viene la ánima a inflamarse en amor de su Criador y Señor" [*Ej* 316]. Ignacio añadirá después como parte esencial de esta experiencia, una nota que podríamos llamar de "descanso radical" que no queda mellada por ninguna vicisitud presente. En la consolación "todos trabajos son placer, y todas fatigas descanso" [*Epp* I, 104].

Este significado tiene su correlato analógico en la experiencia fruitiva del amor humano. El corazón humano se remansa finalmente en quien le ama, y a quien confiadamente acoge. El puerto del amor es el último cobijo de los sinsabores. Sólo que la experiencia del amor divino es más unificante y reparadora, porque sólo en el inquebrantable abismo de su ternura puede el hombre reclinarsse y descansar definitivamente ahora y para siempre.

Por ello esta experiencia de d. radical y profundamente unificante no sólo no es incompatible con una vida trabajosa, sino que cursa con ella (cf. [*Epp* I, 557]), cuando se toma con discreta caridad por el servicio divino y el mayor bien de los hermanos. Descansa porque reposa en el amor divino que nos ha alean-

zado y por cuyo amor y el de nuestros hermanos nos disponemos en la moneda del tiempo a hacer oblación de todo nuestro ser hasta la consunción completa de todas nuestras fuerzas. Por ello la obediencia y sus trabajosas exigencias es la fuente del d., por ser el instrumento donde se actúa históricamente la oblación amorosa de nuestro ser al proyecto divino [Epp I, 557; XII, 334s]. Por eso mismo la verdadera oración del apóstol es amorosamente simple y descansada [De 115; Epp 1,108] y se prolonga en un secreto diálogo inacabado que nos hace reposar en el Corazón de Cristo en medio de las mayores pruebas.

A veces no se encuentra un d. de más calidad por un error de diagnóstico: porque más que cansancio hay "desolación", y eso no se cura con el vacío de actividad y con productos del mercado de la diversión, sino con instar más en lo que recupera de andar distraídos en tantas futilidades que son las que verdaderamente cansan y enajenan.

Germán ARANA, SJ

/* Anotaciones, Consolación, Obra, Trabajo.

Bibl.: CUENCA CABEZA, M., "El ocio como recreación humana", *RyF* 237 (1998) 165-179; Ruíz PÉREZ, R J., "Sugerencias para descansar en medio del ocio", *Sal Terrae* 92 (2004) 485-494; RAHNER, K., "Tertulia sobre el sueño, la oración y otras cosas", en: *ETIII*, 233-251; ID., "Advertencias teológicas en torno al problema del tiempo", en: *ET IV*, 423-449.

DESCENSO

1. *En los Ejercicios Espirituales. El descenso de Dios.* En la contemplación de la encarnación y el nacimiento de Jesús, el ejercitante es conducido por Ignacio a la experiencia

espiritual de revivir cómo el *Eogos* se hizo hombre y asumió la naturaleza humana en el seno de María, nuestra Señora. Se propone la contemplación del hecho infalible de que Jesús, el Hijo Dios, es verdadero hombre. Se presenta el hecho teológico de que la encarnación y el nacimiento son la respuesta de Dios a la situación histórica del mundo que se debate en medio de la muerte y el sinsentido de la vida. Por medio de la encarnación es posible contemplar cómo Dios inicia un camino de d. hacia el hombre, hacia su naturaleza histórica limitada por el tiempo y el espacio. Dios se encarna en la naturaleza humana que es ambigua y está llena de guerra y de paz, de amor y de odio, aceptando los mecanismos, las contradicciones y las ambigüedades de esa historia. La encarnación muestra cómo Dios sale de sí mismo y se inserta de lleno en la realidad humana y su negatividad, de la que el hombre no puede salir por sí mismo.

En el preámbulo de este ejercicio se ha de "traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano; y así, venida la plenitud de los tiempos, enviando al ángel san Gabriel a nuestra Señora" [Ej 102]. Se invita a entrar en la contemplación del misterio de la Trinidad que se vuelve hacia un mundo dividido y confrontado hasta situaciones de muerte. Dios Trino mira y se determina enviar al Hijo a la casa de nuestra Señora en Nazaret. Toma la iniciativa y desciende, sale de sí y asume la impotencia, la fragilidad y la pobreza de la humanidad. Para Arzubialde "la visión de Ignacio so-

bre el descenso encarnatorio de Dios coincide así, en parte, con la visión patrística del doble descenso o katábasis del Verbo de Dios: es '*descensus de coelis et descensus ad inferos*'. Es ascensión de la historia humana en su totalidad y un decidido caminar hacia la kénosis radical que se consuma en la muerte de cruz" (Arzubialde 1991,244-245).

Ignacio presenta el mundo con toda su diversidad, sus diferencias raciales: "unos blancos y otros negros"; culturales: "trajes y gestos"; situaciones de violencia: "unos en paz y otros en guerra"; profundamente humanas: "unos llorando y otros riendo"; de salud: "unos sanos, otros enfermos"; diversas etapas de la vida: "unos naciendo y otros muriendo", etc. En medio de esta situación negativa se admira un misterio: "ver y considerar las tres personas divinas, como en el solio real o trono de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes, en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno..." [Ej 106]. Dios mismo desciende a la historia del hombre y asume su propio proyecto histórico. Jesús es Salvador desde el comienzo mismo de su d. al mundo, tiene sentido que digamos que en Jesús "Dios salva", "Dios actúa", porque Jesús fue encarnando toda su vida en la vida del hombre mediante la entrega continua al Padre y a su proyecto. Dios ve cómo las personas "en ceguedad", "juran y blasfeman", "mueren y descienden al infierno" y "se duele" con el dolor del hombre, con el pecado que destruye su propia vida, que es manchada con la sangre del hermano y por eso, "en la su eternidad" decide hacerse hombre y mantendrá su compromiso hasta quedar El mismo salpicado por el dolor y la muerte y una

muerte de cruz. La encarnación es un d. de Dios en la carne; Él se humilla a sí mismo, se hace kénosis en la debilidad y flaqueza de la humanidad. Con el abajamiento de Dios en Jesús se hace vida la promesa de la salvación. La encarnación, el Nacimiento y la aplicación de sentidos terminan con el mismo coloquio [Ej 109.117.126]: la invitación a que el ejercitante se haga consciente de que, aun cuando el acontecimiento descendente de Dios en la encarnación es un acontecimiento único y afecta la historia de la humanidad, se debe actualizar hoy y aquí en la contemplación que el ejercitante hace de Jesús que, "nuevamente encarnado", pide ser servido en los hombres que sufren hoy.

La certeza de que "todos los bienes y dones "descienden" de arriba, así como la mi medida potencia de la suma y infinita de arriba, y así justicia, bondad, piedad, misericordia, etc., así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc." [Ej 237], es la constatación de que Dios mismo desciende de arriba para hacerme partícipe de sus atributos divinos. Es la donación de sí mismo, que se abaja, y hace descender sus dones al hombre. La convicción de que Dios es la fuente de donde dimana todo bien quedó grabada de tal modo en el alma de S. Ignacio que para él es indispensable asegurar que las mociones del ejercitante procedan sólo y efectivamente de su Criador y Señor. A este efecto establecerá en la primera regla del Segundo Modo para hacer sana y buena elección" que "aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba, del amor de Dios; de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Criador y Señor" [Ej 184].

En cambio, para conocer las trampas del mal espíritu expresa que "cuando el enemigo de natura humana fuere sentido y conocido de su cola serpentina y mal fin a que induce, aprovecha a la persona que fue de él tentada, mirar luego en el discurso de los buenos pensamientos que le trajo, y el principio de ellos, y cómo poco a poco procuró hacerla descender de la suavidad y gozo espiritual en que estaba, hasta traerla a su intención depravada; para que con la tal experiencia conocida y notada se guarde para adelante de sus acostumbrados engaños" [Ej 334]. Según Ignacio, Dios quiere que el hombre discierna, aprenda de sus equivocaciones, aprenda a desenmascarar al enemigo y no caer nuevamente. En este camino se buscará hacer el bien sabiendo que el amor del ejercitante ha sido transformado por la caridad divina, cuyo hacer no está condicionado por ninguna otra cosa que no provenga de Dios, que es auténtico, e intenta "que aquel amor que me mueve y me hace dar la limosna, descienda de arriba, del amor de Dios nuestro Señor; de forma que sienta primero en mí que el amor más o menos, que tengo a las tales personas, es por Dios, y que en la causa porque más las amo reulza Dios" [Ej 338].

Por otra parte, en la Tercera Semana de los *Ejercicios*, Ignacio vuelve a usar términos semejantes a d. pero mencionando ahora solamente algunos movimientos o traslados de Jesús en el contexto de su Pasión. Primero, al contemplar cómo "nuestro Señor descendió con sus once discípulos desde el monte Sión" [Ej 201]. Y en otro momento, cuando propone contemplar "desde la cruz descendiéndole hasta el monumento" [Ej 208].

San Ignacio comienza la Cuarta Semana con la resurrección del Señor como modo de perfeccionar los efectos de la Tercera Semana. No hay absolutamente ninguna separación entre la Pasión, la muerte y la resurrección de Jesús, más aún, la cruz es el preámbulo de la resurrección. La contemplación de la resurrección será un medio para que el ejercitante asuma y viva que el dolor y la muerte, cuando vienen por obediencia al proyecto de Dios, siempre llega a la resurrección, y que cuanto más conformes reamos con Cristo en sus sufrimientos más intensamente viviremos el gozo de la resurrección. Se trata de que el ejercitante vea de un modo unitivo que el Crucificado es el Resucitado y que éste es precisamente aquél que sufrió el aparente abandono de Dios en la cruz. Jesús, que en su muerte experimentó un rechazo del Padre, asume que Dios nunca lo abandonó, sino que con su resurrección aprobó y confirmó su existencia y su misión.

De este modo, la acción descendente de Dios que comenzó con la encarnación va a tener para S. Ignacio una nueva manifestación con el d. al infierno. Ignacio insiste en considerar "cómo después que Cristo espiró en la cruz, y el cuerpo quedó separado del ánima y con él siempre unida la divinidad, la ánima beata descendió al infierno, asimismo unida con la divinidad; de donde sacando a las ánimas justas, y viniendo al sepulcro, y resucitado, apareció a su bendita Madre en cuerpo y en ánima" [Ej 219]. Jesús asume en todo la condición humana y por eso baja al lugar de los muertos para sacar de allí al hombre por medio de los mismos efectos de su propia resurrección. La resurrección de Jesús es la llegada irrevocable del Reino de Dios que

Él había anunciado; el "sí" del Padre a su pretensión y a su práctica. Así, el Padre lo convirtió en el Hombre Consumado, Perfecto, en el Adán definitivo. Es la última palabra de Dios sobre Jesús: la vida plena, no la muerte; vence en el fracaso, hace vivir en la muerte. Con el d. al infierno, Jesús lleva consigo a todos aquellos que, como El, han sido confirmados por el Padre. Reafirma la práctica, la misión de quienes aceptaron retomarla y prolongarla en su propia vida de discípulos. Y la primera de ellos es María, como figura de la Iglesia a la que el Resucitado se aparece. Del d. al infierno, Jesús pasa al lugar del encuentro pleno, en cuerpo y alma, con su bendita Madre quien lo había recibido en su seno en la encarnación. Ignacio quiere subrayar el hecho hermoso de la contemplación de un Misterio: Cristo se encuentra con la Iglesia donde el Espíritu habrá de permanecer para siempre.

2. *En las Constituciones. 2.1. La escuela del descenso.* Por lo que se refiere a las *Constituciones* y, en conformidad con el estilo ignaciano que describe una experiencia vivida e inspirada por el evangelio de S. Lucas, la *Fórmula del Instituto* de la CJ utiliza la metáfora de "la construcción de esta torre" (Le 14, 28-30) cuando exhorta a quienes quieran unirse al Instituto a ponderar "si el Espíritu que los impulsa les promete tanta gracia que pueden esperar, con su auxilio, el peso de la vocación" [FI2]. En este sentido, el Proemio de las *Constituciones* quiere subrayar el hecho de que "es la suma Sapiencia y Bondad de Dios nuestro Criador y Señor" quien ha comenzado la Compañía [Co 134] y que no es una obra instituida con medios humanos [Co 812].

Para los primeros compañeros no había duda de que el EspLitu Santo había guiado a Ignacio en la concepción de un instrumento que fuese útil a la Iglesia en los tiempos que corrían. Guiada de ese modo especial y con la ayuda de la gracia divina, "la que ha de conservar y regir y llevar adelante en su santo servicio esta mínima Compañía de Jesús", se abandonaba a las manos de Dios para su dirección. Los primeros compañeros asumen la redacción de las *Constituciones* no como una manifestación de falta de confianza en la ayuda divina, sino como una forma de colaboración para que la obra se condujese al fin para el que fue creada, conscientes de que "de nuestra parte, más que ninguna exterior constitución, la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar para ello" [Co 134]. Esta ley interior de la caridad es la que habrá de llevar adelante la obra comenzada confiando siempre en la acción del Espíritu Santo que impulsa al hombre a hacer el bien y evitar el mal por amor y por esta razón podrá ayudarse para cumplir lo que la ley externa le ordena.

Con estas ideas de fondo, en la Declaración sobre el Proemio se afirma que "suele ser conveniente modo de proceder de lo menos a lo más perfecto, en especial para la práctica, siendo lo primero en la ejecución lo que es último en la consideración, que del fin descendiendo a los medios; y así se procede en diez partes principales a las cuales se reducen todas las *Constituciones*" [Co 137]. Volviendo a hacer uso de la imagen del cuerpo ya evocada en la *FI*, se desarrollan dos ideas fundamentales: el número y contenido de las partes y el orden en que están dispuestas las *Constituciones*. Se

va de lo completo a lo incompleto, de las partes al todo. Primero se ha pensado en el fin que se pretende y después en los medios que hay que utilizar para conseguir ese fin. En la ejecución, por el contrario, se consideran primero los medios y luego el fin. De este modo, en las *Constituciones* se parte de los medios, de las partes que constituyen el cuerpo, de los elementos imperfectos para poder llegar a la construcción del cuerpo que será quien los ha de unir, gobernar y conservar y con ello, trabajar por los fines a que se dedicará el Instituto de la CJ. Hay un movimiento de lo imperfecto a lo perfecto, de los medios hacia el fin.

Como medios para lograr los fines que se pretenden, los miembros de la CJ optan por un determinado género de vida y se van encarnando en un cuerpo que les permitirá realizar una misión apostólica concreta. Las *Constituciones* armonizan el aspecto jurídico necesario para el cuerpo y el elemento carismático inherente a la misión apostólica inspirada por el Espíritu de Dios. Habría que tomar en cuenta la discusión sobre la dificultad que existe en determinar si la idea de "cuerpo" es auténticamente ignaciana o pertenece más bien a la aportación del experto jurista que era Juan Alfonso de Polanco, Secretario General de Ignacio quien, según parece, comenzó a usar esta expresión al ocupar el cargo en 1547, una vez que asumió la mente de los primeros compañeros en la Deliberación de 1539.

De este modo, la Declaración sobre el Proemio especifica el fin próximo de las *Constituciones* "para su conservación y aumento" y el fin remoto "a gloria divina y bien universal de la Iglesia" [Co 136]. Se pretende explicar por qué se escri-

bieron las *Constituciones* y el orden en que fueron escritas, además de que especifican sus cualidades formales. Queda puesto de manifiesto el deseo de Ignacio de insistir en que lo más importante es la obra "descendente" de Dios sobre esta obra hecha por medios imperfectos. Las *Constituciones* son necesarias, pero dejando claro que la única fuente de inspiración para la misión deberá ser el Espíritu del Señor. Será el pedagogo de Cristo para mantener ese espíritu divino por medio del discernimiento y mantenerse fieles en el servicio comenzado para mayor gloria de Dios.

Teniendo siempre presente que el cuerpo es lo más importante y que para su integración habrán de dirigirse todos los esfuerzos de los miembros desde su formación, la Parte Tercera de las *Constituciones* aborda el tema de la desapropiación de los novicios de sus bienes temporales. Se busca que el novicio se vaya formando fundamentalmente en lo interior y que vaya creciendo en una verdadera abnegación que le permita asumir las cosas exteriores desde su justo valor y como un medio para el fin principal. Dado que el novicio no es pobre, pues todavía conserva la propiedad de los posibles bienes que pudieran estar en su favor, se pide que crezca en libertad interior y en ir de lo más importante a lo que lo es en menor grado. De ahí que se mencione que "quien al entrar o después de entrado en obediencia tuviese devoción de disponer de sus bienes temporales o parte de ellos en beneficio de la Compañía, es (sin poner dubio alguno) de mayor perfección, alienación y abnegación de todo amor propio, no descender con una ternura de afición a lugares particulares, ni por ella aplicar sus bienes a

uno más que a otro, sino antes deseando el bien mayor y más universal de la CJ (siendo ella ordenada a mayor servicio divino y mayor bien universal y provecho espiritual de las ánimas), remitir este juicio al que tiene cargo de toda ella..." [Co 258]. Se busca que el novicio aprenda en la práctica el valor de la "santa pobreza" jesuítica, a no tener el uso de ninguna cosa propia "como propia" y a crecer en una verdadera vida espiritual en el desprendimiento de los bienes materiales.

El jesuita se va incorporando al cuerpo de la CJ de un modo dinámico y permanente e irá aprendiendo que para que su formación espiritual sea auténtica y acorde con su propia naturaleza, deberá ir haciendo algunas opciones que le permitan una mayor libertad y una mejor adaptación a sus circunstancias personales. De ahí que, en el capítulo del progreso en la vida espiritual se diga que "para algunos que aunque son aptos para los ejercicios espirituales, no tienen experiencia en ellos, es bien ayudarles algunas veces descendiendo con ellos a particulares consideraciones, incitativas a temor y amor de Dios, y de las virtudes y a la práctica de ellas, como la discreción mostrare convenir" [Co 279]. Para Ignacio era de suma importancia que la formación espiritual se acomodara a la capacidad de cada uno de modo que, en algunos casos, se llegase a dispensar de algunas reglas comunes asumiendo que, en última instancia, es el Señor quien actúa y hace su obra en todos sus hijos.

El tema de la adaptación de lo general a los casos particulares se aborda también en la Cuarta Parte de las *Constituciones* y, al referirse a la responsabilidad ante los estudiantes no jesuitas, se insiste en que

su formación debe ser idéntica a la de los propios escolares pero siempre con la consideración de que son distintos, por lo que debe tratarse su caso con flexibilidad. Las circunstancias de tiempos y personas diferentes fueron ya previstas por Ignacio cuando manifiesta que "y porque en los particulares ha de haber mucha variedad según las circunstancias de lugares y personas, no se descenderá aquí más a lo particular, con decir que haya reglas que descendan a todo lo necesario en cada colegio; solamente se encomendará aquí que no falte la corrección conveniente a los que la han menester de los de fuera, y no sea por mano de ninguno de la Compañía" [Co 395].

2.2. *Jerarquía en descenso.* Vemos nuevamente el tema del d. de la cabeza a sus miembros cuando, en la Octava Parte, las *Constituciones* tratan el tema de la unión entre los jesuitas. El cuerpo está enviado en misión a vivir su carácter apostólico y esto ocasiona una natural dispersión. La unión, a la vez que difícil en estos casos, resulta imprescindible para buscar la cohesión, la unidad, la amistad espiritual que se anheló desde los inicios entre los miembros dispersos. La CJ necesitaba desde entonces una única línea en la autoridad que le permitiera vivir el mismo espíritu de obediencia y para ello se busca que haya un estilo "descendente" que permita la unión en la dispersión, una misma comunidad espiritual en busca del mayor servicio apostólico a la Iglesia. Se decidió, por tanto, que "de parte del Prepósito General lo que ayudará para esta unión de los ánimos son las cualidades de su persona, de que se dirá en la nona parte principal, con las cuáles él hará su oficio, que es de ser cabeza para con todos los miembros de la Compañía, de quien a todos ellos

descienda el influjo que se requiere para el fin que ella pretende; y así que salga del general como de cabeza, toda la autoridad de los provinciales, y de los provinciales la de los locales, y de estos locales la de los particulares../' [Co 666]. Es el Padre General el que nombra a los superiores provinciales y locales y de él, como cabeza, desciende la autoridad que mantiene la unidad de los miembros de un cuerpo tan diverso y en dispersión por el mundo.

Esta línea descendente es la que mantiene vivo el mismo espíritu apostólico que cada jesuita debe realizar como parte del único cuerpo que es la CJ, sin olvidar que "el vínculo principal de entrambas partes para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza es el amor de Dios N. S.; porque estando el superior y los inferiores muy unidos con la su divina y suma bondad, se unirán muy fácilmente entre sí mismos por el mismo amor que de ella descenderá y se extenderá a todos próximos y en especial al cuerpo de la Compañía' [Co 671]. Ciertamente todo procede de Dios, Él inspirará la CG como la manifestación última del gobierno de la Orden pues "porque de la primera y suma sapiencia ha de descender la luz con que se vea lo que conviene determinar..." [Co 711]. Como Superior General *desciende* su autoridad sobre todos los demás jesuitas. Cristo es cabeza como carisma de la CJ, el Padre General es cabeza como manifestación jurídica y para esto se estipula que "de lo que toca a la cabeza y gobierno que de ella desciende. Que deba haber Prepósito General y uno ad vitam. Como en todas las comunidades o congregaciones bien ordenadas, ultra de los que atienden a fines particulares de ellas, es necesario haya alguno o algunos que atiendan al bien uni-

versal, como propio fin" [Co 719]. Se subraya que la cabeza ha de ser una, vitalicia, deberá tener cargo de todo el cuerpo de la CJ, con lo que se excluye toda forma de gobierno capitular y, aun cuando puede tener colaboradores, las determinaciones siempre deberán ser suyas.

J. Emilio GONZÁLEZ MAGAÑA, SJ

/ *Conformación con Cristo, Cruz, Elevación, Encarnación, Humildad, Seguimiento, Tres Maneras de Humildad.*

Bibl.: AICARDO, J. M., *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús* (6 vols.), Blass y Cia, Madrid 1919-1932; ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*; ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; GONZÁLEZ BUELTA, B., "Una mística de encarnación en el 'abajo' de la historia" en, *Psicología* I, 175-183; KOLVENVACH, P.-H., "Cristo... descendió al infierno [219]", en *Decir...al "Indecible"* (IGLESIAS, I. ed.) M-ST, Bilbao-Santander 1999, 101-114.

DESEDIFICACIÓN

La voz *desedificar* ya figura en *TLC* (1611) de S. de Covarrubias. Esta entrada nos proporciona dos líneas de aproximación para comentar el uso ignaciano de la misma. Covarrubias muestra que "desedificar" tenía poco uso en el sentido estricto de "destruir y arruinar una fábrica" a comienzos del siglo XVII. Más extendida era la acepción de tipo moral: "dar mal ejemplo". Las líneas que siguen complementarán lo afirmado en la voz "edificación" en este mismo *Diccionario*. Consideraremos "mala edificación" y "contra edificación" como sinónimos de la voz *desedificación*.

La d. aparece en los textos ignacianos, primero, con un sentido más próximo al de "destrucción, detri-

mentó o ruina" [Epp VII, 365]. En 1555, en carta a los jesuitas de Módena, se afirma que si la "edificación" es una prioridad no lo es menos el ejercicio físico, el cuidado corporal y la atención de la salud. La experiencia había mostrado que su descuido había provocado enfermedades y aún la muerte de algunos [Epp IX, 121]. Entre las causas de d., encontramos el exceso de pasión. Este defecto presente en algunas cartas restaba a la edificación pretendida [Epp II, 585]. Como es de sobra conocido, Ignacio lamentaba que el modo de escribir cartas, sin concierto, impidiera mostrarlas a los bienhechores y amigos, "dando más desedificación que edificación" [Epp I, 236.280]. Otro tipo de d. destructiva, entendida ahora en sentido espiritual, retorna en las cartas por las que se comunica la autoridad a los nuevos superiores, facultades para celebrar los sacramentos, predicar, etc. Significativamente, estas cartas recuerdan que el espíritu con que se otorgan es *ad aedificationem, et non ad destructionem* [Epp I, 398.642]. En este mismo sentido, *escándalo* es el sinónimo de d. más utilizado por las cartas e instrucciones [Epp II, 449; IX, 30-31]. Las *Constituciones* enseñan a evitarlo, por ejemplo, cuando convenía despedir a un miembro de la Compañía.

Hay un segundo caso de d. más sutil. En carta dirigida a J. Nadal y escrita *ex commissione*, se afirma que Francisco de Borja destruiría cuanto había edificado si aceptaba el cardenalato [Epp VI, 713; cf. Epp I, 452]. De hecho, Ignacio y los compañeros de Roma temían esta posibilidad. Temían que, de aceptarlo, su decisión primera de abandonar el siglo y el ejemplo posterior dado con su cambio de vida y estado en ella perderían significado. Otro ejemplo: Ignacio prefería que los colegios llevaran

el nombre elegido por los bienhechores; en todo caso, prefería que los colegios no recibiesen el nombre de "Jesús" [Epp IV, 104]. El texto de esta instrucción argumenta tal postura. A Ignacio no le parecía bien que el nombre de Jesús quedase asociado siquiera con los tribunales y, sin embargo, no descartaba que los colegios fuesen llevados ante los tribunales, quizá por su precaria estabilidad económica. Esta larga instrucción enviada a Nápoles (17 de enero de 1552) a los PP. Oviedo y Bobadilla, ilustra la importancia que Ignacio concedía a la d., mientras la Compañía no estuviera sólidamente asentada. Entre otras medidas, pedía que no se admitiesen candidatos en aquella ciudad y que, en cambio, se desviasen a Roma.

Por tanto, en una segunda acepción, d. significa la alienación o enfriamiento de una relación que es neutra o de proximidad. Por un lado, la primera acepción de d. se concentraba en el poder destructivo que un comportamiento malo en sí tiene. Requería la corrección del causante. El caso típico lo ilustran los candidatos que daban mala *edificación*. Con el tiempo, la probación denominada peregrinación y hasta aquella otra de servir en hospitales fueron aplicadas como remedio para candidatos que daban mala edificación [Epp IX, 30.49]. Además de la corrección de la persona desedificante, la primera acepción de d. prevé como único paliativo el sólido fundamento espiritual de la persona desedificada o la humillación y esfuerzo por reedificar [Epp I, 459]. Por otro lado, la segunda acepción de d. repara en los efectos alienantes que una acción, neutra en sí, puede tener. Sólo cabe prevenirla con la prudencia, pero al no haber culpable, no tiene corrección.

Por ejemplo, Ignacio era consciente de que la pobreza y, conse-

cuenta necesidad de pedir limosnas, podría entrañar la alienación (L2, "Incómodo" 2). Este miedo quedó ilustrado en el proceso de la erección en Burgos de un colegio, [Epp IV, 552]. Otro motivo de d. lo ejemplifica la hospitalidad de las casas. Nadal dio normas prohibiendo que las comunidades aceptasen huéspedes a comer ni dormir. Se hacía eco de la política en uso en Roma, pero restringía la práctica que encontró en su visita a España. Por motivos de caridad y discreción, sin embargo, no dudó en sugerir que se invitasen algunos amigos y bienhechores, procurando evitar la lógica d. que la política general supondría en ellos [Epp IX, 134s].

Para evitar la d., las *Constituciones* piden preverla antes de remover a un jesuita de su destino, [Co 626]. En general, las cartas aconsejan seguir la usanza del lugar [Epp II, 137]. Por esta razón, la admisión a la CJa de los descendientes de judíos o musulmanes conversos constituyó un asunto delicado en Sevilla o en Córdoba y se aconsejó desviarlos a otros lugares [Epp IX, 87.131].

Siempre dentro de esta segunda acepción, Ignacio utiliza una expresión infrecuente en castellano actual, pero muy reveladora: "dese-dificados de mí", "desedificados de nosotros". Repite esta expresión en la carta donde se refiere a los familiares de J. A. de Polanco [Epp I, 190]. Éstos estaban indispuestos contra Ignacio por la decisión que su hijo, Juan Alfonso había tomado de aproximarse a la CJ en 1542.

Desde una perspectiva contemporánea y fuera ya del contexto moral con que se utilizó inicialmente esta voz, esta segunda acepción revela la función cohesiva de la edificación. Hoy, un sinónimo para la

d. sería la desintegración de lazos tácitos o presupuestos que hemos heredado de la generación anterior. A la acción de edificar apostólicamente empieza por oponerse el desconocimiento irreflexivo de esos presupuestos y la pasividad; lo opuesto a un edificio es un solar vacío. En un contexto de increencia, la labor apostólica puede quedar incomprendida, perder significado y acabar en la irrelevancia social al faltar la cosmovisión común.

José Carlos COUPEAU, SJ

Z¹ *Discreta caritas, Edificación, Ejemplo, Modo de proceder, Pecado.*

Bibl.: ANTONCICH, R., "S. Ignacio y la 'ayuda a los prójimos'. Proyección para los tiempos actuales", *Man* 63 (1991) 341-356; KOLVENBACH, P.-H., *La formación del jesuita*, Curia General de la Compañía de Jesús, Roma 2003; OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-Santander 1998.

DESEO

1. *Aproximación al término.* Es la tendencia espontánea hacia un fin o un objeto, conocido o imaginado como bueno. Es un dinamismo de la psique humana previo y de algún modo preparatorio al acto de la voluntad libre. La capacidad de desear es una de las más importantes de las que está dotado el sujeto y la que de una manera más constante decide del comportamiento de la persona, tanto en su vida interior como en sus manifestaciones exteriores, hasta el punto que los d. pueden llegar a definir la personalidad: "dime lo que de verdad deseas y te diré quién eres". Además, esta capacidad del corazón humano puede albergar d. tan grandes que llegan a desbordar lo que la razón puede

concebir y aún lo que la misma voluntad determina en sus decisiones. Por ello, la gran fuerza anímica del d. genera con frecuencia insatisfacciones o inquietudes difícilmente explicables, siendo también estos dinamismos desbordantes, causa de muchas creencias y expectativas realmente trascendentes.

Los grandes d. (y los temores correspondientes) han sido y son factores esenciales de las religiones de todos los tiempos. De modo que el d. (o el temor) de lo divino ha podido considerarse como una tendencia connatural y básica del ser humano. Y si nos situamos ya en la tradición judeo-cristiana, que es la nuestra, hay que reconocer que, desde el comienzo, se halla en la Biblia una alta valoración de los d. de conocer a Dios, como fuente de felicidad (o salvación) de la criatura humana. De ahí que tanto en la Ley como en los Profetas, se insista continuamente en fomentar y, en su caso, recuperar el verdadero d. de Dios, desechando todo otro y amonestando severamente contra todo tipo de afecciones disidentes o idolatrías. Jesús mismo aparecerá en el NT como un hombre de d., un misterioso judío, arrebatado por el gran d. de Dios y de su Reino, capaz por ello de entregar su vida para que se verifique ya en este mundo (*Jn* 17, 14; *Le* 12, 49ss.) El cristiano, por consiguiente, liberado por Cristo de cualquier otro d. torcido, deberá dejarse educar y conducir por el Espíritu de Cristo, que le irá inspirando los más grandes d. del Reino (*Gal* 1, 6-24; *Fil* 1, 23; 4,1). Y, como se sabe, estas enseñanzas serán esenciales para la vida espiritual cristiana.

2. *El deseo en la espiritualidad ignaciana.* 2.1. *Primera aproximación.* Pues bien, partiendo de estas convicciones básicas, la espiritualidad

ignaciana se concentrará también, de manera prioritaria, en el ámbito de los d. y afecciones, pues así había sido también la experiencia personal que vivió Ignacio de Loyola desde su conversión hasta el final de sus días. Contra lo que todavía piensan algunos, Ignacio no fue un hombre frío en sus decisiones, sino que todo el firme vigor de su voluntad y de sus exigencias de perfección estribaba en el hecho de haber sabido ordenar el muy complejo mundo interior de los propios afectos y deseos. Dotado de una gran inteligencia práctica, no sólo supo descubrir, por introspección, la enorme fuerza condicionante de estas afecciones y tendencias interiores, sino que se aplicó a reconocerlas y distinguirlas en sí mismo y a encontrar el método de reorientarlas para poder dotar a los actos de la voluntad de una mayor eficacia y una mejor garantía de perseverancia. Por temperamento, también fue Ignacio un hombre de grandes afectos y deseos, y cuando, por la fuerza del Espíritu, se aunaron en él esas energías interiores, centrándose en el misterio de Cristo, su vida de unión con Él alcanzó cotas de santidad muy altas, desde donde, afortunadamente, y debido a su interés por el prójimo y a su carácter organizativo, al comunicarlas a los demás, de palabra y por escrito, redundaron en una nueva doctrina y en una escuela de vida espiritual que se ofrecía a una Iglesia necesitada de una profunda reforma.

Tanto en los *Ejercicios* como en su abundante correspondencia (y también en las *Constituciones*, aunque con mayor parsimonia), Ignacio no se cansa de proponer la necesidad de vivir y cultivar con mucho esmero el d. de Dios (o de Cristo) como uno de los medios más eficaces para asegurar la pureza de la fi-

delidad cristiana y de la consagración religiosa. Por ello exhortaba con mucha frecuencia a que se fomentaran en el alma "los buenos y grandes deseos". Y cuando se trataba de ordenar radicalmente una vida según lo que Dios podía estar esperando de ella, no dudaba Ignacio en afirmar que el acierto y la firmeza de esta conversión dependería decididamente de la previa concentración de todos los d. particulares en un único y fuerte d. por Dios y por Jesucristo. Esto fue precisamente lo que Ignacio había experimentado en sí mismo, a lo largo del proceso de su propia conversión, tal como supo él comunicarlo años más tarde, tan finamente, en su *Diario espiritual* y en su *Autobiografía*.

Resumir en un breve artículo todo el abundante contenido de la doctrina ignaciana sobre el d. en la vida espiritual no puede hacerse sin caer en un exceso de simplificaciones y acaso también de graves omisiones. La bibliografía sobre el particular es, además, muy abundante y no cesan de aparecer estudios sobre un tema que tiene, además, claras connotaciones psicológicas y aun psicoanalíticas, a las que apenas si podremos referirnos en esta síntesis. Los títulos sugeridos al final ofrecen sólo una primera y elemental iniciación al estudio de una cuestión tan rica y de tanta actualidad.

En este nuestro resumen, vamos a detenernos un poco más en lo que podríamos llamar la pedagogía del d., tal como se establece en los *Ejercicios ignacianos*. Pero no sin seleccionar antes, muy brevemente, algunos ejemplos entre los muchos que pueden hallarse en la copiosa correspondencia de Ignacio y en el texto de las *Constituciones*. Quizás el documento donde se recoge con mayor claridad la preocupación de S. Ignacio por inculcar en los demás

la necesidad de tener y mantener grandes d. espirituales sea la carta (redactada por Polanco) que mandó el 7 de mayo de 1547 a los jóvenes estudiantes del colegio de Coimbra [*Epp* I, 797-801]. Repetidas veces les pide que se esfuercen por avivar en sí mismos los d. de perfección (fidelidad a Dios en el amor) así como el auténtico d., consecuencia del anterior, de querer ayudar a la salvación del prójimo, entregándose para ello con gran diligencia a los estudios que están realizando. En otras cartas más particulares, de dirección espiritual, como las que dirige a Francisco de Borja, sugiere Ignacio repetidas veces la importancia que tiene para el progreso espiritual el avivar "los deseos de recibir los dones espirituales que vienen de Dios" [*Epp* II, 237]. A S. Juan de Ávila le dice en otra ocasión que se siente especialmente unido a él en "los deseos que Dios N. S. nos da de su divino servicio y alabanza" [*Epp* VIII, 329]. Y en la instrucción que envía al P. Pelletier sobre el modo de proceder de los de la CJ en sus ministerios con los prójimos, señala Ignacio, como primer recurso, que busquen siempre los intereses de Jesucristo y se esfuercen por "hacer grandes propósitos y cobrar iguales deseos de ser verdaderos y fieles siervos de Dios" [*Epp* III, 542].

2.2. *Las Constituciones, pedagogía del deseo*. Con respecto a las *Constituciones*, cabe destacar, entre otros muchos, aquel texto del *Examen* en el que Ignacio expresa su propio y ardiente d. de que los candidatos a la CJ, en contra los amores mundanos, "deseen con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo N. S. ha amado y abrazado, [...] por desear parecer e imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su misma vestidura..." [*Co* 101]. Pero advierte a con-

tinuación que, si el tal candidato no mostrare todavía una disposición tan fervorosa, se indague si por lo menos estaría en situación de dese- ar tales d. [Co 102]. En otros lugares de este gran texto legal, vuelve a in- sistir el santo fundador en la priorid- ad absoluta de los d. en relación a las acciones apostólicas que se ten- gan que emprender, d. de servir a Dios pero también de ayudar en la difícil tarea de la salvación del pró- jimo [Co 638]. Y se recomienda muy especialmente a los superiores que vivan movidos por tan grandes dese- os. Así, por ejemplo, el oficio prioritario del Rector, deberá ser el de "sostener todo el colegio con la oración y santos deseos" [Co 424], como también el del Prepósito Ge- neral, quien tendrá que cuidar de toda la Compañía "con una oración asidua y deseosa..." [Co 790].

2.3. *Los Ejercicios, laboratorio de deseos.* Se suele decir de los *Ejercicios* de S. Ignacio que son una "escuela de oración", lo cual en cierto senti- do es verdad, aunque sólo en la me- dida en que esta oración predispone para una radical reforma de vida. Ahora bien, esa reforma abarca a to- da la persona, en su condición de fiel servidora del Dios de Nuestro Señor Jesucristo y consagrada a Él, con pleno conocimiento y libertad. Y precisamente para comprobar la autenticidad de tal entrega se pro- ponen en este libro una serie de ejercicios orientados muy especial- mente al análisis de los actos de la voluntad, cuya pureza y eficacia de- pende, como decíamos antes, de la real vigencia de los más grandes y fundamentales d. espirituales. Cier- tamente toda la persona interviene en esa entrega existencial a Dios y a su Reino; pero no cabe duda de que, de entre todas las facultades huma- nas, es el amor, que se manifiesta por los d. y las más vivas inclinacio-

nes afectivas, el que decidirá últi- mamente *del* valor y la efectividad de las grandes determinaciones que se tomen. Así, si se tienen en cuenta esas tareas prioritarias, que son el conocimiento y la ordenación de los d. en la vida espiritual, bien pueden entenderse también los *Ejercicios Es- pirituales* como una verdadera "es- cuela del deseo".

Los *Ejercicios*, en efecto, nos in- troducen en primer lugar en la esti- ma y el conocimiento de los anhelos y d., y en el de su gran influencia pa- ra el comportamiento humano. Tam- bién nos hacen ver la gran variedad de esos movimientos interiores y có- mo su diversidad depende muy es- pecialmente de los objetos que se de- sean, y que habrá que descubrir con claridad. Se nos advierte también con sumo cuidado de las posibles ambigüedades y engaños que pro- vocan a veces los d., y de lo difícil que resulta por ello captar la rectitud de intención con que cada una de esas inclinaciones se orienta hacia su objeto. Naturalmente los d. que se estudian más específicamente, en este pequeño libro, son los espirituales; es decir aquéllos que se orientan di- rectamente hacia Dios y, entre ellos, los que más concretamente se refie- ren a Cristo y a su Reino, a los que se contraponen, sistemáticamente, los llamados d. mundanos y vanos [Ej 63] o aquéllos que mueven al vano honor del mundo, a la codicia y a la soberbia [Ej 142]. Se nos explica, ade- más, y con gran precisión, cómo, por pertenecer básicamente al ámbito de los afectos y apetencias, el d. está muy condicionado por todos estos tan sutiles y complejos sentimientos e inclinaciones, y que por ello, si se quiere entender la verdad de su fun- cionamiento, resulta imprescindible acertar a descubrir las intrincadas re- des afectivas en las que está inscrito. En consecuencia, para tener un buen

conocimiento de lo que S. Ignacio pensaba sobre el d., debería estudiarse al mismo tiempo su personal concepción del mundo afectivo. También conviene advertir aquí de la estrecha relación que la psicología reconoce entre el campo del desear y el del querer, y entender, en consecuencia, lo mucho que el d. puede ayudar a reforzar y engrandecer espiritualmente los actos de la voluntad. S. Ignacio así lo entendía y por ello, en la suprema oblación del "Rey Temporal", propone al ejercitante aquella admirable fórmula tan intensiva como sintética: "yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada..." [Ej 98].

Todavía, en lo que concierne al conocimiento del d. en sí mismo, deberían tenerse en cuenta otros dos aspectos. El primero, recordar el tipo de conocimiento que S. Ignacio pretende y ejercita, que no es teórico ni abstracto, sino experimental e introspectivo, fruto de un asiduo auto-examen. Éste es también el modo de conocer los d. que él aconseja al ejercitante como el más seguro: el "sentir las cosas internamente" [Ej 2]; entendiendo la palabra "sentir" en su acepción, no sólo sentimental, sino también y sobre todo cognoscitiva. El segundo aspecto que no conviene olvidar es que, para Ignacio, no todos los d. nacen del sujeto humano, sino que no pocas veces Dios los pone directamente en nuestra voluntad [E; 155], sobre todo cuando se trata de los grandes amores o de aquellos anhelos que deciden de las elecciones capitales sobre la propia existencia. Por ello, en el momento crucial de la elección, propone al ejercitante que pida al Señor que "quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que debo hacer" [Ej 180]. Si bien que, para ser del todo fieles a lo que pensaba Ignacio so-

bre el origen de los d. y de los sentimientos, no debería olvidarse que, según él, algunos d. también podían ser promovidos por el mal espíritu, según aquella declaración suya: "Presupongo ser tres pensamientos [sentimientos, deseos] en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo" [Ej 32]. Por todo lo dicho hasta aquí se comprenderá la importancia que tiene -y la dificultad que implica- para Ignacio el buen conocimiento de los propios d., como tarea imprescindible para poder orientarlos debidamente.

Y esta es precisamente la segunda gran tarea que debe proponerse el ejercitante, si realmente pretende ordenar y reformar su vida, según lo que Dios espera de él; partiendo, como él mismo reconoce, de una situación personal de desorden o de falta de un pleno consentimiento y entrega a la divina voluntad. Digámos, pues, también muy esquemáticamente, que se podrían reducir a dos las múltiples propuestas que Ignacio sugiere en los *Ejercicios* para reordenar los d. y poder lograr un único y vehemente deseo, rectamente dirigido al fin que se pretende (cf. [Ej 1.23.169.189]). En resumen, quizás estos dos tipos de propuestas o estrategias principales podrían formularse así: cambiar primero el objeto o finalidad de los d. actuales del ejercitante, para proponerle, en segundo lugar, a Jesucristo y a su causa como su nuevo, grande y principal objeto en el que convergen todos sus deseos.

Para conseguir lo primero, y una vez conocidas las actuales inclinaciones "desordenadas" del sujeto (aquéllas no motivadas por "el puro servicio divino"), se tratará de ir corrigiéndolas por actos eficaces

de la voluntad, incluyendo a veces las penitencias; pero atendiendo siempre, como se dijo antes, a los complejos condicionamientos afectivos que pueden inhibir tales inclinaciones o deseos. De este modo, actuando intensivamente "contra su propia sensualidad y contra su amor [o deseo] carnal y mundano" [Ej 97], irá produciéndose en el espíritu una progresiva y cada vez más eficaz liberación de las ataduras que le impiden entregarse del todo a Dios. Éste parece ser el objetivo o el fruto principal que pretende lograrse en la Primera Semana.

Pero, una vez conseguida esa purificación y liberación de los d. disidentes y torcidos, queda todavía reorientarlos de manera convergente hacia el nuevo y trascendental objetivo. Tarea ésta tal vez más sutil y por ello más prolongada que la anterior, aunque ya iniciada muy eficazmente en la primera fase, con repetidas oraciones que buscan llegar a entender y poder más libremente desear "lo que debo hacer por Cristo..." [Ej 53]. Y en lo que se refiere más específicamente al d., se trata ahora de proponerle ideales muy superiores para atraer al sujeto a sintonizar con ese otro gran d. divino que Jesucristo le descubre de salvar a todo el género humano [Ej 95.107]; gracias a lo cual y por la fuerza de esa inusitada invitación personalizada, se sentirá el ejercitante particularmente afectado y atraído a participar en ese extraordinario proyecto [Ej 97.94].

Parece como si S. Ignacio comprendiera intuitivamente la eficacia de las técnicas de seducción en lo que a la suscitación de d. se refiere. Quizás él mismo lo había vivido al sentirse especialmente atraído en su juventud por los ejemplos de algunos héroes y santos. Y por ello entenderá luego que el ideal y los mag-

níficos ejemplos de la vida de Jesús deben ser asiduamente contemplados hasta llegar a sentir un cierto enamoramiento hacia ÉL e ir alcanzando la conversión total del corazón. Y como esa radical transformación espiritual no es posible por las solas fuerzas humanas, Ignacio propone que se pida insistentemente recibir la gracia de ese nuevo e íntimo conocimiento amoroso de Cristo y su Reino para sentirse y cada vez más admirado y enamorado por ÉL. Y así seducido, pueda el sujeto desear imitar lo más posible a su Señor y servirle en todo lo que ÉL le proponga [Ej 104]. Este sería el núcleo operativo, pero también la sustancia de todos los Ejercicios, en su segunda parte sobre todo. Y en esto resaltaría también el secreto de esa particular escuela del afecto y de los d. que son los Ejercicios. Secreto desde el que se explican, además, no pocas de las prácticas que se va proponiendo, como la de las repeticiones, o aquellas que implican vivamente a la imaginación o la Aplicación de los sentidos y tantas otras, por las que se pretende hacer intervenir todas las potencias de la persona humana, incluidas la sensibilidad y la sensualidad, para ir asegurando la consistencia y la convergencia de los afectos, los d. y las voliciones, o dicho de manera sintética, para asegurar lo mejor posible la fuerza del amor. Es, por ejemplo, muy de notar entre los ejercicios que sirven para comprobar la calidad de ese amor íntimo y apasionado a Jesucristo, el que lleva al ejercitante a sublimar su sensibilidad ante el dolor o la humillación, "por imitar y parecer más actualmente a Cristo..." [Ej 167-168] y poder así asegurar mejor su d. de imitarle en todo.

Digamos por último que la culminación de todo este proceso de crecimiento del d. y de su concen-

tración en Cristo, se verificará recurriendo a aquel otro principio psicológico que afirma que no hay mayor motivación para generar un d. amoroso hacia alguien que la de saberse y sentirse deseado por él. Podría añadirse que este principio es también muy bíblico, ya que según las Sagradas Escrituras, Dios ha querido revelarse como amante (padre o esposo), para ser correspondido de igual manera por sus criaturas. S. Ignacio estaba totalmente convencido de ello y así lo explica en muchas de sus meditaciones y sobre todo, desde ángulos distintos, en su famosa CAA [Ej 230-237]. Y de este modo, al ir saboreando ese mismo convencimiento, se enardecerán todavía más los nuevos y grandes d. del ejercitante, el cual insistirá, de ahora en adelante, en que le sean confirmados y aumentados para poder siempre y "en todo amar y servir a su divina majestad" [Ej 233], no deseando ya otra cosa en este mundo: "dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta" [E/234].

Antoni BLANCH, SJ

Z¹ Afecto, Afección desordenada, Apetito, Binarios, Desorden, Determinación, Inclinación, Indiferencia, Memoria, Moción, Pensamiento, Sensualidad, Sentimiento, Voluntad.

Bibl.: ALEIXANDRE, D., "El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y la Espiritualidad ignaciana", *Man* 66 (1994) 121-129; CALVERAS, J., *¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios...?*, Librería Religiosa, Barcelona 1950; CERTEAU, M. DE, "L'espace du desir ou le 'fondement' des Exercices Spirituels", *Christus* 20 (1973) 118-128; CHÉRCOLES, A., *La afectividad y los deseos en los Ejercicios Espirituales*, EIDES, Barcelona 1994; CORELLA, J., "Dinámica del deseo y de las afecciones desordenadas en el proceso de los ejercicios", *Man* 66 (1994) 147-160; ID., "Los grandes deseos de los Ejercicios y sus traducciones para el momento presente", *Man* 66 (1994) 297-309; DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, M-ST, Bilbao-San-

tander 2003; FERNÁNDEZ, A., "Importancia e insuficiencia del deseo en la espiritualidad ignaciana", *Man* 66 (1994) 131-145; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, "La ordenación de los deseos en los Ejercicios Espirituales", *Communio* 22 (2000) 358-370; IVENS, M., "Desire and discernment" *The Way Sup* 95 (1999) 31-43; KINERK, E. E., "Eliciting Great Desires: Their Place in the Spirituality of the Society of Jesús", *SSJ16/5* (1984), 1-29; LAMBERT, W., *Das siebenfache Ja: Exerziten, ein Weg zum Leben*, Echter, Würzburg 2004; MCGRATH, T., "The place of Desire in the Ignatian Exercises", *The Way Sup* 76 (1993) 25-31.

DESOLACIÓN

A. FUNDAMENTO ANTROPOLÓGICO

1. Análisis psicológico. La unitaria e inseparable realidad de la mente y el cuerpo en toda relación personal se da, también, en la experiencia relacional espiritual. En la d., las ansiedades y depresiones, son síntomas que pueden tener como origen dificultades espirituales no resueltas que se expresan mediante síntomas depresivo-ansiosos. Los estados afectivo-cognitivos manifiestos en la d. son conocidos en psicopatología como síntomas de depresión y/o ansiedad. Las depresiones y ansiedades manifiestan síntomas que corresponden a los llamados trastornos del estado de ánimo.

Básicamente, la depresión y la ansiedad son signos o señales de alarma que avisan la presencia de enfermedad mental grave o menos grave, depresión psicótica o no psicótica, o de dificultades personales, depresiones no patológicas. Cuando han podido ser superadas las enfermedades o las dificultades, el resultado es positivo, desaparecen los síntomas. Pero cuando persisten los trastornos, aunque leves, en la estructura psicológica de la persona que sufre la depresión o ansiedad,

la resolución de los síntomas puede ser penosa o incluso puede que no se consiga la resolución de la dificultad ni la desaparición de los síntomas.

Las d. tienen en común con las depresiones y ansiedades que expresan un sufrimiento mental y corporal depresivo o ansioso ante los conflictos o dificultades de la persona. Toda d. se manifiesta como una depresión no saludable, aunque algún componente de la depresión, como la tristeza, pueda ser deseable en otras situaciones. Las d. se consideran siempre rechazables. Las depresiones no lo son siempre; puede haber depresiones reactivas que son saludables.

1.1 Descripción de las depresiones, ansiedades y desolaciones. 1.1.1 Las depresiones son estados del ánimo formado por un conjunto sintomático (síndrome depresivo) con manifestaciones psicológicas, conductuales, y corporales. Los síntomas de las depresiones no tienen todos el mismo significado, como también son distintas las causas o desencadenantes que producen las depresiones. Los síntomas pueden ser de distinta intensidad según que el episodio depresivo sea grave, moderado o leve.

Los síntomas de la depresión según la clasificación internacional de las enfermedades mentales de la Organización Mundial de la Salud (O.M.S.) y de la American Psychiatric Association (A.P.A.) son: pérdida de interés o satisfacción en parte de la vida o en toda ella; tristeza, vacío; disminución de atención y concentración y dificultad para tomar decisiones; pérdida de confianza en sí mismo, sentimiento de inferioridad e inseguridad; sentimientos de desesperanza; sentimientos inadecuados de cul-

pa o de inutilidad; pérdida de deseos, de actividades de trabajo o de ocio; falta de motivaciones; disminución o pérdida de satisfacción en todas o casi todas las actividades del día, "perezosa"; pensamientos de muerte, ideación suicida sin planes o con intentos de suicidio; dificultad de pasar a la acción, bloqueo, inhibición de iniciativas, que abarcan hasta los actos más simples de la vida ordinaria; presente doloroso, sin futuro, imposibilidad de anticipación del tiempo; estado de conciencia penoso; agitación o ralentización psicomotoras; insomnio en mitad de la noche o en la madrugada o hipersomnia; llanto, tristeza del rostro y del gesto; manifestaciones corporalizadas: pérdida de apetito y de peso, astenia, disminución de la libido; equivalentes depresivos son síntomas somáticos, migrañas, vértigos, etc., sin componente subjetivo de depresión.

1.1.2 Las ansiedades son estados de ánimo que expresan miedo, malestar o preocupación excesiva ante las dificultades conscientes o no conscientes. Hay una ansiedad generalizada y otras que son específicas, todas ellas pueden presentar manifestaciones somáticas, psicológicas o conductuales. Se pueden distinguir dos tipos de síntomas: las ansiedades psíquicas y las ansiedades somáticas. Entre las primeras están la inquietud o impaciencia, la irritabilidad, la fatigabilidad fácil y el miedo a perder el control o a morir. Entre las segundas se hallan la tensión muscular, la alteración del sueño y la inestabilidad.

1.1.3 Las d. descritas en los escritos ignacianos aparecen siempre como una experiencia psicológica de malestar, ya sea afectivo: tristeza, oscuridad, tibieza, "separada de su creador y Señor" [Ej 317; De 157];

cognitivo: razones aparentes, sutilezas, falacias [Ej 320]; o de la conducta: pereza, turbación, moción a las cosas bajas y terrenas [Ej 317]. Si bien hay depresiones que no son patológicas, sino saludables, cuyos síntomas pueden en parte presentarse en la d., como ocurre con el síntoma de la tristeza, hay depresiones patológicas. Consideramos que la d. forma parte de una depresión patológica.

1.2 Reconocimiento y diferenciación de las desolaciones y depresiones.

1.2.1. Las depresiones no patológicas, reactivas ante dificultades y conflictos personales externos o internos, se relacionan con las mociones del buen espíritu y con el proceso de la experiencia religiosa mística o de crecimiento espiritual. En esta depresión no hay d., pero puede darse un proceso de culpa sana, con tristeza, dolor, pena, y reparación de la culpa, sin idea suicida ni destructiva. La pulsión de vida es más fuerte que la pulsión de muerte. Pero se puede dar el deseo de morir (sentimientos de la "noche oscura" en la experiencia mística) movido por los afectos del amor de Dios que desea unirse a un objeto de amor total.

Si el sentimiento depresivo se da por una culpa sana (moción del buen espíritu), no se manifiesta desolación. La culpabilidad sana puede ser debida a una falta cometida por el propio sujeto o bien por una identificación amorosa con el objeto amado y ofendido: tristeza y dolor con Cristo doloroso. Si el sentimiento de culpa es de "falsa culpa" ("razones aparentes, sutilezas y asiduas falacias" [Ej 329]), puede entrar a formar parte de la d. ("formar pecado adonde no es pecado" [Ej 349]).

La tristeza saludable es un componente de la depresión saludable. En la depresión saludable hay pérdida de intereses vitales y dificultad

en las relaciones personales, pero cuando la tristeza es saludable no se abandonan las relaciones personales aunque se mantienen con esfuerzo doloroso. En la tristeza saludable coexisten algunos de los síntomas depresivos de la d., pero se acepta el sufrimiento que producen porque se busca una relación amorosa reparadora de la dificultad que ha originado la depresión.

El origen de la depresión saludable es una reacción ante carencias y pérdidas de personas u objetos queridos, internos o externos. Cuando aparecen conflictos psíquicos internos sean reales o sólo en la fantasía, conscientes o no conscientes, se produce una reacción psicológica. La resolución del conflicto dependerá, en parte, de la resistencia psicológica que se presente al intentar superar los afectos propios que atan y dificultan el elegir libremente: "tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto saliere de su propio amor, querer y interés" [Ej 189]. En la depresión saludable, la d. expresa el malestar depresivo del que no encuentra todavía el consuelo que busca en Dios y se ve abocado a seguir buscando: "[nos hallamos desolados] por probarnos para cuánto somos, y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias" [Ej 322].

L2.2. Depresión patológica con patología no psicótica. La depresión patológica de carácter leve guarda relación con diversas maneras de d. o mociones del mal espíritu. En esta depresión patológica no psicótica, la d. no llega a la autodestrucción psíquica o física, aunque puede haber ideas obsesivo-fóbicas de tendencia suicida, las cuales son temidas y rechazadas. En el origen de la d. que cursa con depresión patoló-

gica "no psicótica" se pueden encontrar diversas causas o desencadenantes psicológicos. La d. puede indicar una respuesta escasa o nula con respecto al compromiso con Dios que se manifiesta por síntomas de pereza, negligencia: "ser tibios y perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales y así por nuestras faltas se aleja la consolación espiritual" [Ej 322]. La d. puede, por otra parte, manifestar un malestar depresivo-ansioso, con afecto egocéntrico, que se da cuando no se quiere depender del don de Dios sino depender sólo de sí mismo. De entre varias posibilidades elegimos dos de ellas: la depresión y d. con manifestaciones obsesivas y las narcisistas.

a) *La depresión y d. con manifestaciones obsesivas* se suele dar en personas que van buscando perfección religiosa centrada en el autocontrol y en el control del otro, para asegurar controlar la relación interpersonal o espiritual. Fácilmente se cae en el sentimiento de culpa que se genera cuando se ha escapado al control del otro superior. La obsesión se caracteriza por una obligatoriedad que se impone interiormente. Se siente turbación, confusión, insatisfacción, inseguridad, dudas e indecisión, síntomas todos ellos obsesivo-escrupulosos. Tal fue la experiencia de Ignacio en Manresa: "Vino a tener muchos trabajos de escrúpulos [...] Le parecía que algunas cosas no había confesado y esto le daba mucha aflicción [...] No quedaba satisfecho [...], de modo que él se hallaba muy atribulado; conocía que aquellos escrúpulos le hacían mucho daño, más no los podía acabar consigo" [Au 22].

Las dificultades de esta d. se manifiestan de diversas maneras: "Propio es del mal espíritu mor-

der, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante" [Ej 315]; dudas, indecisiones, reiteración de tentaciones, deseos de algo prohibido en su conciencia... Una instancia autoritaria interior controla y exige una fidelidad y sumisión que turba e inquieta. Sólo sometiéndose y/o agrediendo de manera infantil se intenta conseguir la tranquilidad sin alcanzarla. "Propio es [del enemigo] militar contra la alegría y consolación espiritual, trayendo razones aparentes, sutilezas y asiduas falacias" [Ej 329]. Así se puede llegar a perder el gusto por la vida espiritual, al focalizar la relación con Dios únicamente en la preocupación escrupulosa por pecados que no lo son: "Me viene un pensamiento de fuera que he pecado; y por otra parte me parece que no he pecado, también siento en esto turbación; es a saber, en cuanto dudo y en cuanto no dudo; este tal es propio escrúpulo y tentación que el enemigo pone" [Ej 347]; "Si una ánima es [...] delgada, procura [el enemigo] de más la adelgazar en extremo para más la turbar y desbaratar [...], procura de hacerla formar pecado adonde no es pecado" [Ej 349].

b) *Depresiones y desolaciones narcisistas*. Están relacionadas con el estilo de personalidad conocida como histero-narcisista. Suelen ocurrir esta clase de d. cuando en la relación personal y espiritual no se quiere depender del don de Dios sino de uno mismo, cuando no se tolera con facilidad las contradicciones y frustraciones así como al no encontrar enseguida lo que se busca; también cuando se necesita que los demás se enteren del padecimiento para que devuelvan el aprecio que se siente que se ha perdido. Esto mismo es lo que dice S. Igna-

ció al mencionar las causas porque nos hallamos desolados: "por darnos vera noticia y conocimiento para que internamente sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor y porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación" [E/322].

Otra característica de la d. narcisista es que no hay claridad en la exposición de las experiencias interiores. Se encubre la realidad de lo que está ocurriendo en el espíritu, no sólo al "confesor" sino también a uno mismo: "Cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionas a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto" [Ej 326], Es una d. opaca que impide ver qué hay en el fondo. Desorienta no solo al desolado, sino al que le acompaña.

Si la organización narcisista que está subyacente es muy intensa, hay dificultad para librarse a causa de la resistencia protectora que evita el dolor de enfrentarse a la realidad. No hay sentimientos de culpa, son negados inconscientemente al ser demasiado doloroso el soportarlos. La culpa se proyecta y queda en los otros. Si hay reconocimiento de culpa es sólo intelectualmente. Ser culpable sería estar desprovisto de todo afecto. Lo contrario ocurre en la culpa amorosa propia de la depresión saludable en la que se hace reparación amorosa de la culpa. En la d. narcisista no hay reparación por la estima del otro, sino por quedar bien para no perder aprecio. Se busca el propio bienestar y si se

busca el bienestar del otro es por identificación proyectiva en el otro: "el otro soy yo".

Las d. narcisistas se dan no sólo en principiantes sino en personas adultas que, paradójicamente, aparecen como muy sensatas mientras no sufran ciertas contradicciones: "turbación del ánima, moviendo a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, [...] sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste..." [Ej317].

2.2.3. *Depresión patológica con patología psicótica o melancólica (endógena y bipolar)*. Por último, tenemos las d. y mociones del mal espíritu que ocasionan dificultades graves que impiden o sesgan las capacidades del subiecto (sujeto) para tener una experiencia espiritual, al menos de forma en algunas circunstancias. Puede que no aparezca una sintomatología externa llamativa, pero hay un estilo de conducta de personalidad depresiva psicótica.

El origen o desencadenante de la d. y depresión psicótica está muy vinculado al trastorno somático junto a la estructura de la personalidad psicótica. Puede haber síntomas de ideación suicida con o sin planes de suicidio, pensamientos de muerte, a pesar de que la persona esté unida espiritualmente con Dios. Es moción del mal espíritu grave. La pulsión de muerte tiende a la muerte mental. Queda sesgada o impedida la experiencia espiritual: "sin esperanza, sin amor [...] como separada de su Criador y Señor" [Ej 317]. La dolorosísima experiencia melancólica aboca a un sentimiento de estar perdido irremisiblemente. La culpa amenaza implacablemente. Sólo se podría expiar con la propia aniquilación. Hay oscuridad, sin futuro, enferma mente y cuerpo, se pierde el apetito y las

fuerzas, hay ideas o intentos de suicidio. Es difícil poder sentir una culpa sana, reparadora. La meditación del infierno [Ej 65-71] se sentirá como expresión de la propia realidad interna, o incluso lleva a confundirse con la propia realidad externa en una vivencia que tienda a delirante.

Esta profunda d. no se confunde con la d. espiritual de la "noche oscura" mística, ni en su fenomenología ni en su desencadenante, ni en el proceso psicológico concomitante. En la experiencia mística hay una d. profunda como resultado del despojarse de todas las tendencias egocéntricas que le impiden la búsqueda intensa y absoluta de Dios. La experiencia desolada de "la noche oscura" no sólo no es "mal espíritu", sino que es la expresión de un proceso deseable de purificación sana y sublime. Evoluciona pasando del abandono de los propios afectos a la entrega unitiva en el Amor. Hay una creatividad sana compatible con el sufrimiento que comporta el crecimiento.

2. *Conclusiones: Esquema diferencial de las desolaciones.* 2.1 Se dan d. no saludables en sí mismas causadas por negligencias, faltas o pecados [Ej 63]. Pero pueden dar lugar a una reacción saludable cuando se superan las dificultades personales espirituales. Indican un proceso de maduración en la medida que son superadas con provecho [£; 322]. 2.2 Hay d. con dificultades psicológicas no graves que ofrecen resistencia a ser superadas ("desorden de operaciones" [Ej 63]). Se diversifican según sea el tipo de dificultad psicológica: obsesiva, histeroide, narcisista. 2.3 Existen d. con dificultades psicológicas graves por su agudeza o por su persistencia. Pueden presentar síntomas de una depresión de tipo psicótico. O bien pueden no presentar síntomas lla-

mativos, pero manifestar un bloqueo afectivo psicótico que deja al sujeto no apto para una experiencia espiritual profunda,

Jordi FONT, SJ

Bibl.: ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (APA), *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales, DSM-IV*, Masson, Barcelona 1995; CORELLA, J., "La desolación espiritual en nuestro mundo de hoy", *Man* 75 (2003) 325-344; FONT RODON, J., *Religión, Psicopatología y Salud Mental*, Paíds, Barcelona 1999; ID., "Aspectos psicológicos del "Tercer ejercicio... haciendo tres coloquios", *Man* 55 (1983) 87-89; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., "Desolación, depresión y tristezas ambivalentes", *Man* 75 (2003) 359-375; MUNITIZ, J. A., "St. Ignatius of Loyola and Severe Depression", *The Way* 44 (2005) 57-69; ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS), *Clasificación internacional de las enfermedades, trastornos mentales y del comportamiento (Cim-10), Décima Revisión de los Trastornos Mentales y del Comportamiento*, Meditor, Madrid 1992; RUBIA, F. J., *El Cerebro nos engaña*, Temas de hoy, Madrid 2000.

B. APROXIMACIÓN IGNACIANA

1. *Desolación en los escritos ignacianos.* En los escritos ignacianos, el término *desolación* aparece treinta y tres veces, de las cuales veintitrés se encuentran en los *Ejercicios Espirituales*, seis en el *Directorio Autógrafo*, dos en el *Directorio* dictado al Padre Victoria y sólo una vez en la *Autobiografía* y en el *Diario espiritual*. La d. es un elemento clave en el proceso de los Ejercicios, de tal modo que resultaría casi imposible entender o hacer bien éstos sin saber distinguirla y reconocerla. También es imprescindible saber manejarse bien con ella, e incluso aprovecharla, para obtener el fin que se pretende en los Ejercicios.

2. *Contexto.* El contexto, como el de todas estas reglas a partir de la

tercera, es el de la persona de discernimiento, es decir, aquella persona que siente sus desconsideraciones con Dios y está deseosa de amarle más y más, tal como queda presentada en la segunda regla: "las personas que van intensamente purgando sus pecados, y en el servicio de Dios nuestro Señor de bien en mejor subiendo" [Ej 315]. En la situación descrita en la primera regla [Ej 314], que es la de una persona ajena a todo deseo de discernimiento, no hay lugar alguno para la d.; en esas personas puede haber depresión psíquica, y también desazón, disgusto o remordimiento espiritual, pero no desolación. Por definición, ésta es un impulso o "moción espiritual" que sólo puede darse en las personas más pendientes de Dios, porque ya han experimentado y se han dejado llevar de la consolación. Todo ello muestra que se trata de un clima, atmósfera o movimiento que Ignacio denomina "moción espiritual". Desolación y consolación son mociones espirituales que no sólo aparecen al ejercitarse, sino que *tienen que* aparecer. Si no se dan, es signo de que se están haciendo mal los Ejercicios (cf. [Ej 6]). Estas mociones son alternas y pueden ser positivas o negativas. De aquí el necesario e indispensable discernimiento: "Reglas para [...] sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar" [Ej 313].

3. *Definición.* S. Ignacio define la d. al comienzo de las Reglas de discernimiento propias de la Primera Semana [Ej 317], donde establece el único contexto en el que puede darse y señala tres elementos característicos de ella. Los elementos característicos de la d. son estos tres, según S. Ignacio: 3.1 *Identidad refleja.* "Es todo lo contrario de la conso-

lación". La mera ausencia de consolación, por tanto, no es desolación. Porque es esencial a ésta la connotación de lucha y conflicto, de *ir en contra*, de oponerse frontalmente a otra experiencia consolatoria ya conocida. En las primeras notas que se conocen de S. Ignacio, "Para dar Ejercicios" (DI,12), explica de este modo la d. como opuesta a la consolación ya conocida: "es así como guerra contra la paz, tristeza contra gozo espiritual, esperanza en cosas bajas contra la esperanza en las altas; así como el amor bajo contra el alto, sequedad contra lágrimas, vagar la mente en cosas bajas contra la elevación de mente". Algo semejante dice en la descripción que hace de la d. en la cuarta regla [Ej 317], donde repite hasta tres veces su característica de ser en todo "contraria" a la consolación.

3.2 *Los sentimientos.* Su presentación se describe como si se tratase de una serie de estados de ánimo yuxtapuestos o amontonados, de los cuales nos sentimos incapaces de realizar una "lectura" precisa y nítida, mientras la estamos viviendo. Y a continuación la desglosa. La d. expresa un conjunto de sentimientos: "Oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas bajas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor" [Ej 317]. La definición que propone S. Ignacio va dejando al leerla una sensación pretendida de confusiónismo, desunificación interior y falta de aliento: "moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor" [Ej 317]. La acumulación de sensaciones negativas parece querer subrayar los aspectos objetivos de la situación,

por encima de la simple percepción subjetiva del que la vive. Lo corrobora también la corrección que hizo muy pronto S. Ignacio, sustituyendo la palabra "ceguera" (que aparecía en la primitiva redacción y podía sugerir algo de culpa o incapacidad subjetiva) por "oscuridad" (que denota claramente una realidad objetiva mala). Todas las expresiones utilizadas en esta cuarta regla quieren dar la imagen de un deterioro acumulativo en la persona que padece la d. En efecto, todo lo valioso parece devastado cuando la persona desolada se halla "toda perezosa, tibia, triste, sin amor". En el límite de los males, como confirmándose la d. a sí misma, la persona se ve a sí misma "como separada de su Criador y Señor".

3.3 Los pensamientos. La característica fundamental de la d., por la que puede ser inmediatamente reconocida, es que de ella salen pensamientos contrarios a los que salen de la consolación [Ej 317]. Para S. Ignacio, ello es muy explicable porque en la d. no están dominando ni los pensamientos propios, ni los que vienen del buen espíritu, sino los que nos está aconsejando el mal espíritu [Ej 32.318], cuyas intenciones son claramente maliciosas [Ej 331-334]. De ahí que éste sea el tiempo en que resultan más posibles los engaños y más fuertes las tentaciones, y también aquél en que directamente y con más fuerza va a quedar afectada la vida de oración, privándola de toda devoción y gusto [Ej 13]. En principio, en las personas que van de bien en mejor subiendo, la d. es moción del mal espíritu [Ej 315], mientras que para las que van "de pecado mortal en pecado mortal" puede ser signo del buen espíritu, "punzándoles y recordándoles las conciencia por el síndrome de la razón" [Ej 314]. Avanzando en el camino espiritual,

la d. se interpone de manera que "con cuyos consejos no podemos tomar camino para acertar" [Ej 318]. Pero a pesar de este factor turbador, gracias a las desolaciones se puede "hacer sana y buena elección" [Ej 175], ya que es un material de discernimiento que permite hacer elección por Segundo Tiempo, el cual es "por experiencia de consolaciones y desolaciones" [Ej 176].

Sobre todo, la persona desolada se ve a sí misma "como separada u olvidada de Dios". San Ignacio explica a Teresa Rejadell, en carta del 18 de junio de 1536, que en la d. "nuestro antiguo enemigo nos trae pensamientos, como si del todo fuésemos de Dios nuestro Señor olvidados; y venimos en parecer que en todo estamos apartados del Señor nuestro" [Epp I, 99-107]. Es obvio que sólo para el que ha sentido y gozado antes la experiencia contraria, resulta ahora esta experiencia un drama casi irresistible. Del mismo modo que el desamor les parece un infierno sólo a aquéllos que han conocido y gozado antes lo que es el amor.

4. Causas de la desolación. A la luz de la regla novena de la Primera Semana sobre las "causas de la desolación" descubrimos la forma de entender sus mecanismos y, por tanto, de aprovecharnos para invertir su sentido ("lo que el tentador pretende") a favor del seguimiento personal de Cristo. No basta con rechazar una y otra vez sus pretensiones, sino que es necesario también desenmascararla para siempre, porque de ahí puede derivarse lógicamente mucho provecho para la vida espiritual -"ahora resta hablar de cómo la hemos de entender, y entendido sabernos aprovechar", le dice S. Ignacio a Teresa Rejadell, al final de su carta-. A ello responde la básica regla novena [Ej 322], don-

de ofrece elementos para encontrar la "lectura" correcta de la d. y no interpretarla ya como un "abandono de Dios".

4.1 La libertad. Para recuperar el interés por cultivar el don recibido, cuando se había dejado por comodidad o por creerse autosuficientes. "Por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales y así, por nuestras faltas, se aleja la consolación espiritual de nosotros" [Ej 322]. El enflaquecimiento espiritual advierte de la necesidad de cultivar el don que se recibió, porque es claro que todo lo precioso y apreciado se cultiva. Así, el alejamiento de la paz y la alegría interior tiene todo el valor pedagógico de un aviso o recordatorio para empujarnos a deducir todas las consecuencias prácticas de nuestro agradecimiento.

4.2 El desprendimiento. Para que podamos comprobar que la consolación no es obra nuestra, sino que "viene de fuera" [Ej 32], y así conocernos mejor. "Por probarnos para cuánto somos y en cuánto nos alargamos en su servicio y alabanza, sin tanto estipendio de consolaciones y crecidas gracias" [Ej 322]. La experiencia de la d., al hacer sentir con tanta fuerza la inconsistencia propia, cumple un papel purificador muy necesario, de desmontar falsos puntos de apoyo en el propio crecimiento espiritual, de deshacer falsas esperanzas narcisistas y, en definitiva, de situar las cosas en su justo lugar, haciendo factible la propia humildad. Es muy humano que la noche, en todos los órdenes, haga elevar la mirada al cielo con más frecuencia aún que la claridad del día.

4.3 El don de Dios. Para reconocer y sentir la presencia regaladora de Dios. "Por ciarnos vera noticia y conocimiento para que internamen-

te sintamos que no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso, lágrimas ni otra alguna consolación espiritual, mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor" [Ej 322]. El momentáneo "escondimiento" de Dios permite hacer valorar mejor lo que anteriormente se había recibido, y "sentir y gustar" ahora qué gratuitamente se recibía antes la consolación. La d. puede ser mirada entonces con verdad como un "toque de atención" de Dios a la persona espiritual, un hacerse Él presente en su vida, a base de mostrarle el revelador contraste de esta situación con la consolación anterior. Mirado de este modo, el "silencio de Dios" se llena también de palabra.

5. Cómo comportarse ante la desolación. Como era de esperar, la mayor parte de las reglas o consejos que da S. Ignacio para "sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan" [Ej 313-327], están dirigidas a manejarse bien en la desolación. Se distinguen bien en estas reglas los consejos para "antes, durante y después" de pasar la experiencia:

5.1 En tiempos previos a la desolación. El consejo único para antes de vivir la d. es prevenirse contra ella tomando fuerzas para cuando llegue. Obviamente, ello sólo puede hacerse en el tiempo de la consolación anterior, y el camino para hacerlo consiste en guardar en el corazón esta experiencia consolatoria, para hacer memoria de ella después, aprendiendo a poner la confianza en Dios y no en las propias fuerzas [Ej 324], porque "todo es don y gracia de Dios nuestro Señor" [Ej 322]. La memoria agradecida de la consolación anterior es el mejor antídoto contra las tentaciones que conlleva la d. [Ej 323].

5.2 *Durante la desolación.* 5.2.1 *Firmeza y constancia.* "En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinación en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación" [Ej 318], cuando se veían las cosas claras. Porque con los consejos de la d. -subraya S. Ignacio- "no podemos tomar camino para acertar". Se anima al desolado a considerar cómo la d. es un estado transitorio en el que "el Señor le ha dejado en prueba, en sus potencias naturales, para que resista a las varias agitaciones y tentaciones del enemigo, pues puede con el auxilio divino" y, lo que es de gran importancia, "el cual siempre le queda, aunque claramente no lo sienta" [Ej 320], para resistir las pretensiones de la d., descalificar sus sugerencias e impedir así ser engañado, ni siquiera en la más mínima medida.

5.2.2 *Energía y perseverancia.* El segundo consejo, también necesario, consiste en oponerse y plantar cara a la d., evitando su asentamiento en el alma [Ej 319]. "Por hacer contra la desolación y vencer las tentaciones, debe siempre estar alguna cosa más de la hora [de oración] cumplida; porque no solo se avece a resistir al adversario, mas aun a derrocallo" [Ej 13]. Aunque no lo pareciere, el desolado tiene siempre fuerzas para no acomodarse ni acobardarse en la situación [Ej 320.324.325].

5.2.3 *Paciencia activa:* "Trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen, y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias [necesarias] contra la tal desolación" [Ej 321]. El ejercicio propio en tiempo de d. es trabajar contra la

tal desolación: "Mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como es en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia" [Ej 319]. Asimismo, la ayuda puede venir también de otras personas de quienes recibir luz para evitar los engaños [Ej 17.326], y ayudarle a desdramatizar la situación y recuperar los ánimos [Ej 7].

5.3 *Después de la desolación.* Como en toda experiencia espiritual [Ej 77.334], también en la d. considera fundamental S. Ignacio reflexionar sobre ella "después" de haberla vivido, y así entender mejor "lo que ha ocurrido". La d. queda mucho mejor entendida y resituada cuando se analiza desde la serena consolación posterior que "después vendrá" [Ej 321.323], porque sólo entonces se perciben con toda claridad sus engaños, se toma nota de ellos, y se guarda memoria para el futuro de qué medios han resultado efectivos, y cuáles no, para no dejarse arrastrar por la angustia o la tristeza de la d. [Ej 320]. Se descubre incluso cuánto ha tenido esta experiencia de prueba o lección positiva para el orante.

6. *Conclusiones.* Para tener claro el uso que S. Ignacio hace del término, puede ser útil concretar brevemente el sentido que le da a la d. en los *Ejercicios*: 6.1 Es una experiencia propia de las personas que viven la espiritualidad del discernimiento; que aparece siempre después de haber conocido la consolación; y que se presenta además específicamente como contraria a ella, cuestionándola. 6.2 Se vive como una experiencia esencialmente confusa, en la que tampoco prevalecen los pensamientos propios, sino otros "que vienen de fuera" y no se pueden controlar.

El pensamiento clave es el de sentirse "abandonado u olvidado de Dios". 6.3 Pese a su pretensión de ser irresistible, el desolado puede plantar cara a la d., desde sus requerimientos, vivirla con paciencia, pedir ayuda y evitar sus engaños. 4.4 Aunque es cierto que la apariencia de la d. es mala y destructiva, sin embargo, bien vivida y entendida puede aportar grandes provechos espirituales al que la padece.

Z¹ *Agitación, Consolación, Culpa, Discernimiento, Espíritu, Experiencia de Dios, Mal Espíritu, Moción, Tentación, Tristeza, Tibieza, Turbación.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 625-631; 637-644 y 653-665; AUFAURE, B. V., "Depression and spiritual Desolation", *The Way* 42 (2003) 47-56; CORELLA, J., "La desolación espiritual en nuestro mundo de hoy", *Man* 75 (2003) 325-344; FONT, J., "Los afectos en desolación y en consolación: lectura psicológica", en *Psicología I*, 141-153; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., "Desolación, depresión y tristezas ambivalentes", *Man* 75 (2003) 359-375; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Las reglas de discreción de primera semana", *Man* 61 (1989) 17-30; GREEN, T. H., "Beginners and Desolation", en *Weeds among the Wheat. Discernment: Where Prayer and Action Meet*, Ave María Press, Notre Dame 1998, 105-121; GUILLEN, A., "El valor pedagógico de la desolación", *Man* 75 (2003) 345-357; IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Iñigo Enterprises, Cromwell Press, Wiltshire - BA 1998, 218-223; MARTIN, H., "Desolation", *DSp* III, 631-645; MENDIBOURNE, J., "Le sens de la desolation spirituelle", *Christus* 153 (hors serie) (1992), 105-117; SAMPAIO, A., *Los Tiempos de Elección en los Directorios de Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2004, 121-132; TONER, J. J., *A Commentary on St. Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits*, IJS, St. Louis MO 1995, 122-204; TORNOS, A., "Dimensiones culturales de la desolación", *Man* 75 (2003) 377-388.

Antonio T. GUILLEN, SJ

DETERMINACIÓN

No es un término técnico, aunque sí frecuente en los escritos ignacianos y en el lenguaje de la época. En la *Concordancia Ignaciana* aparecen en total 136 veces "determinar, determinación" con sus variantes. Sebastián de Covarrubias en el *TLC* (1611, con adiciones de 1674) describe así el significado de la palabra "determinar": "Definir, tomar resolución de algún hecho. Determinar la causa, sentenciarla. Determinado [es el] dispuesto a hacer una cosa. Indeterminable, el que nunca se resuelve en lo que ha de hacer." Y el *DiccAut* registra el significado de la palabra d. como "acto de la voluntad que resuelve la indiferencia". Entre los sinónimos consigna "resolución", "decisión", "osadía", "audacia" y "valor".

En el vocabulario ignaciano se determinan por una parte las personas, especialmente cuando se usa el reflexivo "determinarse", pero también los asuntos o cuestiones. Objeto de d. puede ser tanto la encarnación de la segunda persona de la Santísima Trinidad [*Ej* 102] como quedarse en un hospital de Manresa por algunos días [*Au* 18], declarar qué es pecado mortal y qué es venial [*Au* 68] o mandar, como hace el tercer Concilio Cartaginense, "que la supeléctile del obispo sea vil y pobre" [*Ej* 344]. En las *Constituciones* hay asuntos que se remiten a la d. de los superiores (cf. [*Co* 343]).

Determinar significa fijar los términos, es decir, 1) decidir, pero también 2) emitir dictamen o dictar sentencia, resolver o dirimir una cuestión por quien tiene autoridad y competencia para hacerlo. Veamos una tras otra estas dos acepciones emparentadas entre sí.

1. *La d. como decisión y su papel en la trayectoria espiritual.* El equivalente actual más obvio de determinar es decidir, y el de d., decisión. Determinación es el proceso (y también el resultado final de ese proceso) por el que una persona pasa de un estado de indecisión o indeterminación al estado en el que la decisión está tomada, la persona ha tomado una d., ha fijado los términos en que en adelante se va a situar en relación con algún asunto o aspecto de su vida. Por eso puede decirse que la persona está determinada o decidida.

En el vocabulario ignaciano no se encuentra la palabra decisión. Se encuentra la palabra "elección", palabra que designa un proceso específico y característico de los Ejercicios y de la espiritualidad ignaciana. La d. tiene un significado cercano al de la elección, pero su uso es menos técnico y específico.

Ante diferentes cursos posibles de acción, la persona elige uno y descarta otros, toma una determinación. La elección consiste también en seleccionar uno de esos cursos de acción y dejar los otros. La palabra d. alude más directamente al estado en que queda quien la toma y el asunto decidido, e incluye un matiz de firmeza al poner de relieve que con ella quedan fijados los términos que pasan de ser vagos, "indeterminados", tal vez fluctuantes, a ser precisos, "determinados", categóricos.

La d. marca un contraste entre el estadio anterior a la decisión y la situación posterior a ésta. El proceso de determinarse viene normalmente preparado por una deliberación más o menos amplia y culmina en la decisión que pone fin ese proceso. Cada palabra designa matices diferentes del mis-

mo proceso. La deliberación prepara la decisión; la decisión pone fin a la deliberación. La deliberación ve el proceso como una búsqueda cognitiva del acierto y de saber lo que se quiere. Pero siempre hay zonas de oscuridad; el proceso no se puede alargar indefinidamente; en algún momento la voluntad pone fin, corta (*scisio*) la deliberación y pasa a la acción. Una decisión que no vaya preparada por la deliberación se aproxima a la arbitrariedad ciega; una deliberación que buscase llegar a la decisión como conclusión de una clarificación exhaustiva se prolongaría indefinidamente. Toda d. concreta combina en mayor o menor proporción ambos elementos.

La decisión poco dice sobre lo decidido. La d. recoge lo que aporta la deliberación, lo fija en sus términos; el que ha tomado la d. se ha determinado a su vez a sí mismo. Se explicita una mayor continuidad entre la d. y la deliberación que entre la deliberación y la decisión, por eso puede hablarse de "determinación deliberada" [*Ej* 98; *Co* 51].

El libre albedrío se llama también libertad de indiferencia, es decir, la facultad por la que los seres humanos una vez que se dan todos los requisitos para actuar, pueden actuar o no actuar, actuar de una manera o de otra. Ejercer la libertad es, pues, pasar de la indeterminación o indiferencia a la determinación. La indeterminación como paso previo a la d. o decisión es algo no sólo necesario, sino conveniente. Es precisamente lo que permite plantearse la elección. La indiferencia ignaciana es un caso especial de esa indeterminación, es la adhesión incondicional y absoluta al Creador y al último fin para el que fuimos creados que genera una libertad y disponibilidad interior para aceptar

cualquier alternativa que nos conduzca más a él. J. Gómez Caffarena ha definido la libertad cristiana como el amor al Bien Infinito que desvincula del bien meramente finito. La buena elección ha de empezar por la indiferencia (o lo que es lo mismo, la indeterminación frente a los bienes creados), y terminar con una d., una vez purificadas y neutralizadas las inclinaciones y afectos desordenados.

La d. o firmeza de voluntad es un rasgo del carácter de S. Ignacio, incluso antes de su conversión. La *Autobiografía* va señalando las sucesivas d. de diferente orientación y calado que se va planteando el peregrino Ignacio y que van configurando ("determinando") su vida y su trayectoria espiritual: someterse a una segunda operación para seguir al mundo o hacer grandes penitencias, el modo de vestir y de ayunar, ir a Jerusalén, a Barcelona, Alcalá, Salamanca y a París a estudiar (cf. [Au 4.17.18.24.27.29.50.63.71.74]). "El verbo determinar cruza [...] todo el *Reia to* [...]" del Peregrino -escribe F. J. Ruiz Pérez-.

También la "indeterminación" juega un papel muy importante, tanto positivo como negativo, en la vida de Ignacio y en su espiritualidad. Ni la indeterminación es siempre mala, ni toda d. es acertada. S. Ignacio en algunos momentos de su trayectoria espiritual es caviloso e indeciso, pero sabe salir de la indecisión. Es conocido el pasaje de la *Autobiografía* en el que tras el encuentro con un moro que no admite la virginidad de María en el parto, S. Ignacio se encontraba perplejo, sin poder determinarse por sí mismo ni por certezas en su proceso de deliberación. Cansado de examinar, determina que sea la muía la que determine si buscaría al moro para darle de puñala-

das o dejaría estar todo el asunto [Au 15.16].

A través de la duda, de la indeterminación, se abren paso en la vida de Ignacio los caminos de Dios. Primero con las experiencias vacilantes acerca de lo que haría con su vida tras restablecerse de su enfermedad [Au 7.8.9]. Más adelante se planteaba hacer grandes penitencias, ir a Jerusalén, meterse a cartujo [Au 14]. La etapa terrible de escrúpulos que vivió Ignacio en Manresa termina con una d. firme de "de no confesar más ninguna cosa de las pasadas; y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos, teniendo por cierto que nuestro Señor le había querido librar por su misericordia". La gracia de verse libre de escrúpulos en adelante es a la vez vista como obra de la misericordia divina y de la propia determinación [Au 25].

S. Ignacio señala en sentido positivo dos contextos en los que el hombre se halla indeterminado: uno es el de los que entran en la CJ indiferentes, sin haber determinado si entran para sacerdotes o para hermanos [Co 15]. El otro contexto es en las "Notas para sentir y entender escrúpulos" donde, sin que aparezca explícitamente el verbo "determinar" o el sustantivo d., se dice que durante un tiempo es bueno dudar de si algo es o no es pecado. Lo malo es quedarse en la duda paralizante y anclarse en la indecisión o indeterminación permanente. "La *duda* no puede ser un estado definitivo y sin plazo"; "el proceso de búsqueda ha de prolongarse en una *determinación*" (Ruiz Pérez 2000,178ss).

Por otra parte, no toda d. es acertada. Y como lo importante es acertar por eso se dedica tanto empeño a la elección, "para en todo

acertar...". Ya en el mismo título de los *Ejercicios* se nos dice que en ellos se trata de "vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [Ej 21]. En tiempo de desolación bajo el influjo del mal espíritu no es posible acertar, por eso es necesario no hacer mudanza, sino permanecer en la d. anterior, resistiendo a la desolación [Ej 318].

En el mismo proceso de deliberación y discernimiento espiritual, tal como se nos muestra en el *Diario espiritual*, el que lo hace ha de ir tomando decisiones, determinando si hay que seguir buscando o parándose, agradeciendo o pidiendo, ofreciendo una misa o dando el proceso por concluido... Sólo tras haberse determinado en uno u otro sentido es posible experimentar si la d. tomada es acompañada de consolación o de desolación y es posible averiguar si el buen espíritu confirma o no la decisión tomada. El *Diario espiritual* termina con dos alusiones a la d. de acabar el proceso sin una consolación final y al contenido de la d. tomada en el asunto sometido a deliberación. Ignacio determina no decir más misas y "crecía mucho en amor divino" [De 148]. Frente a la tentación de reabrir el proceso, y de las dudas inducidas por el tentador, Ignacio responde sin turbación alguna, y ve confirmado con lágrimas y toda seguridad lo que había determinado [De 151].

Sólo cuando vamos determinándonos con acierto se nos van abriendo nuevos horizontes para ir sabiendo por dónde nos lleva el Señor y vamos pudiendo ayudar a otros. Éste es -parece- el sentido cabal que tiene la frase de S. Ignacio en la carta a Sor Teresa Rejadell del 11 de septiembre de 1536: "Pues quien poco determina, poco entiende y menos ayuda" [Epp 1,108].

La indiferencia ignaciana no es mera indeterminación. El que está indiferente está enteramente determinado a amar y servir a Dios en todo y por eso le da lo mismo, no está determinado, a querer más salud que enfermedad o más vida larga que corta, etc. Toda buena elección empieza con una actitud de indiferencia y ha de terminar en una d., en una decisión. Pero las elecciones inmutables, y las que aun siendo mutables están bien hechas, no deben ser objeto de nueva elección; hay que mantenerse en la d. que no se puede o que no es bueno cambiar. La d. de la que más habla S. Ignacio en sus *Cartas* es, tal vez, la d. de entrar, vivir y morir en la CJ. En este sentido es importante que no sólo insistamos en la elección, más propia del momento de búsqueda de los Ejercicios, y desarrollemos igualmente la espiritualidad de la d. tras haber elegido debidamente.

2. *Determinación como dictamen o sentencia emitida por quien tiene autoridad y competencia para hacerlo.* Citábamos arriba el TLC de Sebastián de Covarrubias, que ponía como segundo significado de "determinar": "Determinar la causa, sentenciarla". Se trata de la decisión que dicta la autoridad competente y por la cual un asunto queda fijado en sus términos. Este es el sentido en el que las Reglas para sentir con la Iglesia hablan de "si la Iglesia jerárquica así lo determina" [Ej 365] y las *Constituciones* remiten a "las determinaciones de los doctores, santos y de la Iglesia" [Co 368].

Dos pasajes de las *Constituciones* hablando de la obediencia introducen dos cláusulas de salvedad que vienen a ser equivalentes: "donde no se pueda determinar (como es dicho) que haya alguna especie de pecado" [Co 547] equivale a "donde no se viese pecado" [Co 284; cf. Co 549].

En Salamanca cuatro jueces, tras haber visto los *Ejercicios*, "insistieron mucho en un solo punto, que estaba en ellos [los *Ejercicios*] al principio: de cuándo un pensamiento es pecado venial, y de cuándo es mortal. Y la cosa era, porque, sin [ser] él letrado, determinaba aquello. Él respondía: -Si esto es verdad o no, allá lo determinado; y si no es verdad condenadlo-; y al fin ellos, sin condenar nada, se partieron" [Au 68]. Como vemos, no sólo se trata de autoridad jerárquica, sino también de aquellas personas o instancias que por su competencia cognoscitiva están facultadas para emitir un juicio o dictamen. S. Ignacio reivindica aquí la autoridad de quien dice lo que son o dejan de ser las cosas, aun cuando quien lo diga no esté investido de dicha autoridad acreditada por unos estudios concluidos. Ello no le lleva ni a devaluar el criterio de los doctores ni a confiar demasiado en su propio criterio.

/Autobiografía, Deliberación, Deseo, Discernimiento, Distracción, Elección, Indiferencia, Libertad, Oblación, Voluntad.

Bibl.: COVARRUBIAS, S. DE, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Alta Fulla, Barcelona 1987; GÓMEZ CAFFARENA, J., "La noción metafísica de libertad en la tradición cristiana", *Pensamiento* 17 (1961) 523-531; HORTAL ALONSO, A., "Fenomenología de la decisión", en *Ética: I. Los autores y sus circunstancias*, UPComillas, Madrid 1994, 159-194; Ruíz PÉREZ, F. J., *Teología del camino. Una aproximación antropológico-teológica a Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 2000.

Augusto HORTAL ALONSO, SJ

DEVOCIÓN

1. *Importancia del término.* Alfonso de la Mora confiesa que "la devo-

ción apareció pronto ante mis ojos como el centro de la vida espiritual de S. Ignacio, al cual en alguna forma todo lo demás convergía..." (De la Mora 1982,11-12).

Ignacio mismo definió qué entendía por d.: "más aún, siempre creciendo en devoción, esto es, en facilidad de encontrar a Dios" [Au 99]. Si se tiene presente que el encontrar a Dios para hacer su voluntad es el objetivo primigenio de su espiritualidad, se comprenderá que estamos ante un concepto básico y nuclear.

Así lo entendió Ribadeneira, su precoz discípulo y biógrafo, al considerar que Ignacio puso la d. en el primer lugar cuando enumera las virtudes que debe tener el Prepósito General, objeto de la Novena Parte de las *Constituciones*. Además, le parece a Ribadeneira "que, sin pensar en sí, se dibujó allí al natural y se nos dejó como un retrato, perfectamente sacado" (FN IV, 735). Sin embargo, curiosamente, no se explícita la d. en dicha parte nona, ni en primer lugar ni en ninguno. Pone, en cambio, Ignacio en este primer lugar la familiaridad con Dios: "Quanto a las partes que en el Prepósito General se deben desear, la primera es que sea muy unido con Dios nuestro Señor y familiar en la oración y todas sus operaciones, para que tanto mejor de él, como de fuente de todo bien, impetree a todo el cuerpo de la Compañía mucha participación de sus dones y gracias y mucho valor y eficacia a todos los medios que se usaren para ayuda de las ánimas" [Co 723].

A pesar de todo, Ribadeneira, al recoger en el libro V de la *Vida de Ignacio* "algunas flores de singulares virtudes que en él vimos", inicia su primer capítulo titulado "Del don de oración y familiaridad que tuvo

nuestro bienaventurado padre Ignacio con Dios", señalando la d. en primer lugar y como si tal lugar lo sugiriese el propio Ignacio: "Comenzando, pues, de la virtud de la devoción, que nuestro B. P. Ignacio pone en el primer lugar...". Por lo tanto, para Ribadeneira, la familiaridad y unión con Dios se confunden con la devoción. Seguidamente añade entre paréntesis su propia definición de la virtud de la d.: "que es la que junta al hombre con Dios y la que, de aquella fuente caudalosa de la divinidad, saca el agua viva para derramarla sobre las almas de sus próximos" (FMIV, 737).

2. *Análisis del término.* Analizando el concepto de d. en Ignacio, distingue Francisco Suárez entre la d. "substancial", que es la entrega y prontitud en la búsqueda y servicio de Dios, y la "accidental" que es la vivencia cálida y gozosa de la primera. Para actuar la substancial, bastará el concurso ordinario de la gracia que Ignacio siempre da por supuesto, incluso en los momentos de mayor desolación, según indica la regla undécima: "Por el contrario piense el que está en desolación que puede mucho con la gracia suficiente para resistir a todos sus enemigos, tomando fuerzas en su Criador y Señor" [Ej 324]. De manera que en la d. substancial se da colaboración entre la gracia y el esfuerzo humano. La accidental, en cambio, es puro don y pertenece al ámbito de la consolación. Por ende, escapa a la voluntad propia "no es de nosotros traer o tener devoción crecida, amor intenso [...] mas que todo es don y gracia de Dios nuestro Señor; y porque en cosa ajena no pongamos nido" [Ej 322]. Además, conforme a las Reglas de discreción de espíritus la d. será: o bien moción inmediata divina o, con causa, moción del buen o del mal espíritu.

Sin embargo, Ignacio considera lícito buscarla y pedirla, porque conforme indica a Teresa Rajadell, "con esta divina consolación todos los trabajos son placer y todas fatigas descanso" [Epp I, 99-107]. Precisaré, con todo, que no se debe buscar tanto por la complacencia o el deleite, sino porque, en la medida que uno es movido por la consolación, discierne más certeramente y realiza un servicio más cálido y fiel, según explica a Francisco de Borja (cf. [Epp II 236-237]).

No extrañará, por lo tanto, la sorprendente insistencia con que Ignacio examina la d. durante sus misas y oraciones, según reflejan las páginas que se han conservado de su *Diario espiritual*. En los cuarenta días de su discernimiento de la pobreza de los profesos y de las casas de la CJ, no hay día que no la nombre, salvo en dos ocasiones, y en tres llega a registrarla hasta ocho veces en un solo día. Por el contexto se ve claramente que la d. siempre va orientada a la facilidad de encuentro con la Santísima Trinidad, o con alguna de las personas divinas, o con los Mediadores e incluso con los santos. Se comprende, por lo tanto, que la d. sea la realidad orante más examinada por Ignacio, si se exceptúan las lágrimas que la acompañan y la misa que es el lugar efectivo del encuentro cotidiano. Estos datos enriquecen el campo de examen de la oración sugerido por la adición quinta: "miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación..., si bien..., si mal..." [Ej 77].

Como resultado de tan repetidos y minuciosos exámenes, en el *Diario espiritual* nos ha quedado constancia de una gran riqueza de matices de la d.: los momentos de su aparición, su intensidad, su coloración, sus efectos y su duración, entre

otros. Esta rica escala de registros abarca desde un sentirse "no sin devoción" hasta con una "muy mucha devoción intensa". Mide Ignacio la *cantidad* de d.: "asaz", "mucha", "abundante", "crecida", "muchísima", "continua", "intensa" e "intensísima". También matiza su *cualidad*: "renovada", "clara", "lúcida" (cinco veces), "calorosa" (ocho veces), "espesa", "suave", "tranquila", "dulce", "como rúbea", "nueva" (once veces), "no sólita" y "especial".

Suele especificar también Ignacio otros fenómenos o estados espirituales que acompañan su devoción. He ahí un elenco casi exhaustivo: sentir fácil acceso, conformarse con la voluntad divina, firmeza, lágrimas, sollozos, suspiros, pérdida del habla, elevación, mociones, calor, claridad, gozo, dulzura, seguridad, hilaridad de mente, inteligencias, luz, visiones, fuerzas, confianza, confirmación, amor, paz, quietud, reposo, sosiego, satisfacción, tranquilidad, serenidad, reconciliación, regocijo, recuerdos, regalos, gracias, toques, locuela, reverencia, humildad y acatamiento.

3. *La devoción en los escritos ignacianos*. Los *Ejercicios Espirituales*, en su conjunto, pueden considerarse como una escuela de la devoción. En efecto, la cuarta adición de la oración propone que "en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga" [*Ej* 76]. En la versión latina se concreta que "lo que quiero" es la devoción (*MEx* I, 208-209). Así, quitados los impedimentos y decidido el ejercitante a comprometerse en el seguimiento de Jesús, es invitado a vivir en el amor de Dios, descubriéndole en todas las cosas.

Habida cuenta que la *Autobiografía* refleja los logros del Ignacio

ejercitante, el comentario de J. M^a Rambla al número [99], citado al comienzo, incide lúcidamente en este punto: "En la *Autobiografía* el 'hallar a Dios' se manifiesta de dos maneras: por una parte, en el gozo de la consolación y de las ilustraciones interiores; por otra, en el cumplimiento de la voluntad divina. Ahora bien, si unimos al final del relato estas dos maneras de 'hallar a Dios' aparece una palabra clave: la devoción" (Rambla 1991,105, n. 3).

En las *Constituciones* se recomienda reiteradamente la búsqueda de la devoción. En efecto, se indica a los novicios que se ejerciten "dando todos a las cosas espirituales su debido tiempo, y procurando d. cuanta la divina gracia les comunicare" [*Co* 277]. Se citan expresamente en este número los siguientes ejercicios espirituales: la confesión, la comunión, el oír misa, el ayudarla, la oración y la meditación, la lectura espiritual. Ya antes se había indicado el bendecir la mesa y la acción de gracias [*Co* 251]. Se concretan también para los estudiantes distintos momentos orantes, por ejemplo, las oraciones que pueden completar la hora de ejercicios espirituales diarios [*Co* 342.344], el rezo del rosario [*Co* 345], la oración al comienzo de clases [*Co* 487]. Al ser instruidos para decir misa se espera que aprendan a tener d. interna [*Co* 401]. También se recomienda que se renueven los votos para mayor d. en cumplirlos [*Co* 346.544.546], o que se tenga d. al asistir a oficios cantados, aunque no haya coro en las casas de la CJ [*Co* 586] o que por d. se continúen oraciones o misas por los difuntos [*Co* 598]._

La sed de encuentro con Dios no se reduce a los momentos de oración formal, sino que abarca, evidentemente, todos los instantes de la vida. "Cuando Ignacio logra-

ba liberar sus facultades de los impedimentos de otras actividades, dice De la Mora, éstas se volvían a Dios '*per modum memoriae*', con tal ímpetu y fuerza que su cuerpo y su salud sufrían ostensiblemente. En esto nos parece que está el secreto de Ignacio, que decía 'que siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios lo encontraba' [Au 99]" (De la Mora 1982,16).

Por lo tanto, asevera Ignacio que "muy especialmente ayudará hacer con toda d. posible los oficios, donde se ejercita más la humildad y caridad" [Co 282]. Polanco expresa el sentir de Ignacio al recién nombrado rector de Coimbra, P Urbano Fernández: "Veo que más aprueba procurar en todas cosas que hombre hace hallar a Dios, que dar mucho tiempo a ella [a la oración]. Y este espíritu desea ver en los de la Compañía: que no hallen (si es posible) menos devoción en cualquier obra de caridad y obediencia que en la oración o meditación" [Epp III, 502].

Ignacio otorga mucho crédito también a la d. para decidir en múltiples facetas de la vida ordinaria: el lugar de peregrinación en la probación [Co 75], dejación de los bienes a una determinada obra pía o a la CJ (cf. [Co 53.59.254.258]), la forma de vestir una vez admitidos los candidatos [Co 197], anticipar los votos [Co 283.544]. Pero recuerda que se tiene que estar en guardia con respecto a d. no discernidas "que hacen a algunos caer en ilusiones y errores de importancia" [Co 182], y que los novicios "han de ser instruidos de guardarse de las ilusiones del demonio en sus devociones" [Co 260], para lo cual ayudará que las manifiesten a su maestro o confesor [Co 263].

No puede faltar, en el tratamiento de la doctrina ignaciana so-

bre la d., la consideración de los estados anímicos de aridez y desolación. El recién nombrado rector de Módena, Felipe Leerno, escribe a Ignacio expresándole la desolación espiritual que sufría. Ignacio, además de indicarle el posible origen de su "ceguedad o aridez de espíritu" en la desconfianza en Dios o en la pusilanimidad, le señala cómo Dios busca en nosotros las virtudes sólidas, es decir, buena voluntad de servirle a El y a los prójimos, "que otras devociones tanto las concede su providencia, cuanto vea ser expediente; pero como no son substanciales, no hacen perfecto al hombre cuando abundan, ni tampoco imperfecto cuando faltan" [Epp VI, 109-110].

Es, en fin, un don que culmina una vida de servicio. Según confesión del mismo Ignacio, cuenta también Ribadeneira, "el Señor [...] le había comunicado la gracia de la devoción, porque siendo ya viejo, enfermo y cansado, no estaba para ninguna cosa, sino para entregarse del todo a Dios y darse al espíritu de la devoción" (FMIV, 749). O, como manifestará a Cámara, según se ha subrayado más arriba, "siempre creciendo en devoción, es decir, en facilidad de encontrar a Dios; y esto más que nunca en toda su vida" [Au 99].

Santiago THIÓ, SJ

/* *Autobiografía, Buscar, Consolación, Contemplativo en la Acción, Diario espiritual, Encontrar a Dios, Oración, Servicio.*

Bibl.: CURRAN, J. W., "Dévotion", en *DSP* III, 702-716; MORA, ALFONSO DE LA, *La devoción en el espíritu de san Ignacio*, CIS, Roma 1982; RAMBLA, J. M^a (ed.), *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de hoyóla*, M-ST, Bilbao-Santander 1990; RIBADENEIRA, PEDRO DE: *Vita Ignatii hoyóla*, en *FNIV*, Roma 1965.

DIALOGO INTERRELIGIOSO

Uno de los rasgos característicos de la sociedad contemporánea es el de la *pluriculturalidad*. No cabe duda de que el desarrollo de los medios audiovisuales, con la posibilidad del traslado de cantidades inabarcables de información por todo el planeta, ha jugado un papel fundamental. Este fenómeno de la pluriculturalidad, trasladado al terreno de las creencias se convierte en *plutirreligiosidad*. El mundo, gracias también al intercambio de información, conoce mucho más que antes la situación religiosa de otros países, al tiempo que el flujo de migraciones han favorecido la convivencia de diversas religiones en un mismo ámbito cultural.

Esta situación despierta curiosidad y necesidad de respuestas al cristiano y al católico, cuya fe acostumbraba a ver a Jesucristo como único mediador universal y a la Iglesia como el único ámbito visible donde esa salvación acontece. Reflexionar teológicamente sobre el tema ha sido una preocupación muy significativa en la Iglesia desde el ConcVat II. El tema no podía pasar desapercibido en la CJ, centrada desde la intención de su fundador en la evangelización. A este respecto, merece mención destacada el decreto de la última CG de la CJ (1995) "Nuestra misión y el Diálogo Interreligioso".

1. *El diálogo interreligioso en la CG 34 de la Compañía de Jesús*. Era la primera vez que se abordaba directamente este tema en una CG, hasta el punto de dedicarle uno de los veintiséis decretos que se elaboraron en dicha CG. Desde dos años antes de su celebración, uno de los temas que se envió a toda la CJ con el fin de reflexionar sobre él para ser

tratado en la congregación era el de "Diálogo ecuménico e interreligioso". Más tarde, al comprobar que se trataba de materias diferentes que requerían metodologías de aproximación distintas, se decidió hacer dos decretos diferentes: "ecumenismo" y "diálogo interreligioso".

El decreto consta de veinte párrafos y es uno de los más extensos de la CG. Comienza con una referencia a la visión del mundo por parte de la Trinidad [Ej 120], lo cual sirve para levantar acta de la pluralidad de religiones en el mundo. Después consta de cuatro secciones: la primera está dedicada a la exposición de una síntesis de las directrices del magisterio pontificio sobre el tema; la segunda, a realizar una aplicación de las mismas al apostolado de la CJ; la tercera tiene como fin establecer pautas prácticas para su realización en los centros culturales y en las comunidades cristianas; y, por último, la cuarta ofrece indicaciones para proceder en "situaciones especiales" (judaismo, budismo, hinduismo, islamismo, fundamentalismos). El decreto se cierra con unas recomendaciones al P. General para que desarrolle iniciativas referidas al d. y prepare a jesuitas para dicho apostolado. La conclusión ilumina la importancia del diálogo y la asunción por la CJ de esta actitud como una nueva manera de hacerse presente en el mundo: "Como compañeros de Jesús enviados al mundo de hoy, un mundo caracterizado por el pluralismo religioso, tenemos especial responsabilidad en la promoción del diálogo interreligioso. [...] Nuestra tradición de respuesta creativa a la llamada del Espíritu en las situaciones concretas de la vida es un incentivo para desarrollar una cultura de diálogo en nuestro acercamiento a los creyen-

tes de otras religiones. La cultura de diálogo debe llegar a ser una característica de nuestra Compañía, enviada al mundo entero para trabajar a mayor gloria de Dios en ayuda de las personas" (d. 15,17).

Inciendiendo en los principales aspectos de esta apretada síntesis glossamos lo siguiente:

1.1 *Enviados al mundo de hoy*. El d. queda asumido como misión, como prioridad apostólica (NC 245). No se trata de mera estrategia o cálculo. El d. se enmarca en el horizonte de sentido de toda misión de la CJ, que es "ayudar a las ánimas". Esto deja fuera toda posible lectura en clave proselitista (NC 265) y se define por "respetar la pluralidad de religiones como respuesta humana a la obra salvífica de Dios" (CG 34, d5, 5).

1.2 *"El incomprendible misterio de la presencia salvífica de Dios en este mundo"*. Este es el eje transversal de los *Ejercicios*, "salvar el género humano" ("hagamos redención" [Ej 107]). Esto lleva al que ha hecho *Ejercicios* a descubrir la salvación de Dios allí donde parece que la respuesta humana no coincide con los propios conceptos o estimaciones, pues "el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida..." (LG 22).

1.3 *"La contemplación de Dios 'laborando en todas las cosas' nos ayuda a discernir el espíritu divino en las religiones y las culturas"*. La alusión directa a la CAÁ [Ej 236] ayuda al ejercitante a descubrir a Dios en todas las cosas, incluso en aquellas donde no lo esperaría, en la pluralidad de culturas, más allá de los límites de las razas y tradiciones y en manifestaciones desacostumbradas para los propios hábitos y categorías.

1.4 *"Respuesta creativa de la llamada del Espíritu en las situaciones concretas de la vida"*. Así en las *Constituciones*: "Sola la unción del Espíritu Santo puede enseñar la manera de conversar con tanta diversidad de personas" [Co 414]. Esta unción será más necesaria en el terreno del d. pues las demandas que están en juego no siempre se dejan reducir a esquemas fixistas de acción y varían mucho en función de situaciones sociopolíticas y culturales. "Lo importante es abrirse más y más al Espíritu divino para poder caminar con los demás en una marcha fraterna" (CG 34, d5, 9). En esta afirmación lleva implícitos no pocos elementos ascéticos, como la apertura a la creatividad, el abandono, por tanto, de fórmulas acostumbradas, renuncia o limitación de criterios personales.

2. *Elementos de aplicación de una espiritualidad*. Si exceptuamos el decreto anteriormente comentado de la CG 34, los elementos de apoyo de la espiritualidad ignaciana al d. hay que descubrirlos implícitos en numerosos textos de las fuentes básicas de dicha espiritualidad. En lo meramente explícito y "literal" es de todos conocida la preocupación de Ignacio por la "conversión de los infieles" y sería extraño encontrar algún tipo de orientación que resultase contraria o incompatible con la teología de la época. Con todo, al tratar las NC (265-267) este tema del diálogo, ponen como fundamento de dicha actitud, necesaria en la CJ, las mismas experiencias que tuvo el peregrino de Loyola, y que siguen siendo válidas hoy en día después de cinco siglos de inspirar una manera cristiana de estar en el mundo. Pero, no todo está claro. El P. Kolvenbach se dirigía con estas palabras al XIII International Congress of Jesuits Ecu-

menists (Boston 1994): "Estamos en el camino, como Abraham, sin saber a dónde iba (cf. *Heb* 11, 18). Sin embargo, caminamos sabiendo que estamos llamados...". De la espiritualidad ignaciana se pueden extraer algunos principios metodológicos que pueden favorecer el desarrollo de esta actitud de diálogo interreligioso. La búsqueda de la voluntad de Dios como único absoluto, allá donde se manifieste, con el reconocimiento de la presencia de Dios en otras tradiciones religiosas; la disponibilidad y la adaptabilidad a las circunstancias de tiempo y lugar. En este momento, podemos traer las reflexiones y recomendaciones que Pedro Fabro hacía para favorecer el diálogo ecuménico: "La primera [...] es que ha de mirar tener mucha caridad con ellos y de amarlos *in veritate*. [...] La segunda que es menester engranearlos para que nos amen y nos tengan en buena posesión dentro de sus espíritus; esto se hace comunicando con ellos familiarmente en cosas que *nobis et ipsis sint communes...*" (*MFab* 399-400). De esta caridad y estima *in veritate* ya se hacía eco el P. Arrupe en 1972 ante los Superiores Mayores de la Asistencia de África: "Una de nuestras principales tareas de hoy es descubrir en otras religiones y en las tradiciones y formas de vida de los pueblos, que no conocen a Cristo, los signos que apuntan a Cristo. Para llevar esto a cabo debemos tener un gran amor hacia aquellos que 'no tienen la fe'...". De igual forma, veintidós años después, la CG 34, entrando en especial sintonía con el magisterio especialmente de las Iglesias orientales apunta hacia "el diálogo de vida, en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus

alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas" (CG 34, d5, 4). Supuesto este diálogo de la vida, permanece la puerta abierta para el diálogo de la acción, de la experiencia religiosa y del intercambio teológico.

3. *Tres notas de espiritualidad para el diálogo interreligioso*. Este diálogo ha de estar atravesado por tres notas de "abnegación" que han de ir orientando el proceso.

Primera forma de abnegación: la renuncia a ver los frutos. Frente a otro tipo de apostolados donde los resultados puedan ser más cuantificables, el d., en cualquiera de sus cuatro formas arriba mencionadas, será un proceso lento, muy lento. Hace falta situarse desde una profunda actitud de fe ante el "considerar cómo Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra" [*Ej* 236] y ante la fe que contempla "cómo todos los bienes y dones descienden de arriba" [*E/237*]).

Segunda forma de abnegación: introducción seria del diálogo en el ejercicio de la evangelización. El d. está llamado a cualificar la labor de evangelización de manera especial allá donde la comunidad cristiana es minoritaria. Anuncio y diálogo, cada uno en su lugar adecuado, "son considerados como elementos esenciales y formas auténticas de la única misión evangelizadora de la Iglesia" (CG 34, d5, 2). El apóstol está llamado a superar el posible desconcierto o desmoralización al entrar en una actitud que le pide estimar los valores religiosos de otras tradiciones, incluso a aprender de ellas para redimensionar el carácter de Cristo como único Mediador. Por ello, los esquemas evangelizadores clásicos hoy presentes en numerosas manifestaciones iconográ-

ficas están llamados a ser revisados debido a su marcado carácter verticalista y exclusivista.

Tercera forma de abnegación: el esfuerzo por situar el diálogo y sus realizaciones en conexión con la promoción de la justicia. Es fácilmente constatable la relación directa entre situaciones de marginación y de opresión social y factores étnicos o religiosos que las soportan o las causan: infravaloración del papel social de la mujer, la falta de libertades políticas, los grandes contingentes de migraciones forzadas, la desigualdad en el acceso a las posibilidades laborales que afectan tanto a culturas orientales como a nuestro tradicionalmente cristiano occidente. En 1986 un documento del Bishop's Institute for Interreligious Affairs de la Federación de Conferencias Episcopales Asiáticas afirmaba: "Es a través de la justicia como se concreta el amor; es el amor el que actúa como norma y factor crítico de la justicia". En el caso de la espiritualidad ignaciana, tres elementos clave en su intención de promover la justicia entran en juego a la hora de favorecer el d.: un movimiento interior de contemplación que permite abrirse a la llamada de Dios; un movimiento exterior hacia la realidad circundante y las necesidades históricas; y una acción comprometida a favor de la colaboración por las transformaciones necesarias, que dimana de las dos anteriores.

4. *Conclusión.* En el fondo, la actitud dialogal y la realización del diálogo suponen dar lugar a todo un proceso de ascesis que participa de la lógica de la conversión. Exige abrir una fisura en la autosuficiencia de individuos y comunidades respecto de sus propias convicciones, y no digamos de la superioridad y aun exclusividad de su relación con

Dios. Desde el conocimiento de otras religiones se fomenta el reconocimiento de la fragilidad de todos los intentos de hablar de y con Dios. Un descentramiento, quizá doloroso, resultará necesario. La preparación para la tarea reclama disciplina e interés; la superación de sus dificultades, prudencia, mesura y desprendimiento. A la renuncia a las viejas y queridas comodidades mentales y culturales se sumará la incertidumbre respecto de la solidez de las perspectivas a que el diálogo obliga a asomarse... "porque piense cada uno que tanto se aprovechará cuanto más saliere de su propio amor, querer e interés" [Ej 189].

José Joaquín ALEMANY, SJ

Z' Cultura, Ecumenismo, Evangelizarían, Fe-Justicia, Hinduismo y espiritualidad, Islam y espiritualidad ignaciana, Misión, Sadhana, Zen.

Bibl.: ALEMANY, J. J., "Evangelización y Diálogo Interreligioso. La voz de las Iglesias asiáticas y africanas", *Didaskalia* 29 (1999) 109-128; ID., "Diálogo interreligioso en la perspectiva de la espiritualidad ignaciana", *Man* 72 (2000) 109-122; AMALADOSS, M., *Mission today. Reflections from an Ignatian Perspective*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand 1989; ID., "Inculturation and Ignatian Spirituality", *The Way* 79 (1994) 39-47; ARRUIPE, P., "Jesuits and Missions", en *A Vianet to Heal. Reflections and Forecasts*, CIS, Roma 1975, 209-231; BIRNIN, J. M., "La Compagnie de Jésus et le dialogue interreligieux", *CSI* 110 (2004); CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, "Diálogo y anuncio", *Ecclesia* 2.547 (1991) 1.437-1.454; GISPERT-SAUCH, J., "La espiritualidad ignaciana ante las Religiones", *Man* 72 (2000) 143-157; KOLVENBACH, P. H., "De Societate Iesu et Islam", *AR* XXII (1996) 54-58; MARZAL, M. M., "Inculturation y diálogo interreligioso a la luz de la espiritualidad ignaciana", *Ignatian Spirituality in Jesuit Apostolate*, CIS, Roma 1992, 255-275; MELLONI, J., *Los Ejercicios y las Tradiciones de Oriente*, Eides 42, Barcelona 2004; NICOLÁS, A., "Diálogo interreligioso:

la experiencia de algunos pioneros jesuitas en Asia", *Man* 72 (2000) 123-142; OVEY, M., "Hinduism and Ignatian Spirituality", *The Way Sup* 68 (1990) 112-124; PIERIS, A., "Ignatian Exercises Against a Buddhist Background", *The Way Sup* 68 (1990) 98-111; QUINZÁ, X., "El desafío de la inculturación en la práctica de los *Ejercicios* de San Ignacio", *Man* 70 (1998) 149-164; WALDENFELS, H., "Unterwegs zur Theologie der Religionen" en *Ignatianisch. Eigenart una Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M. / SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 624-639.

DIARIO ESPIRITUAL

1. *El Diario de S. Ignacio. Breve historia del texto.* Esta voz no se incluiría en el presente diccionario si no se hubiera conservado un texto autógrafo muy singular que se ha denominado "Diario espiritual de S. Ignacio de Loyola". Se tiene una primera noticia de este texto gracias a que Ignacio remarcó a su biógrafo González de Cámara que podía contarle más al pormenor sus trabajos y visitaciones mientras escribía las *Constituciones*, "porque cada día escribía lo que pasaba por su alma, y lo encontraba ahora escrito. Y así me mostró un fajo muy grande de escritos, de los cuales me leyó una parte. [...] Yo deseaba ver todos aquellos papeles de las Constituciones y le rogué me los dejase un poco; pero él no quiso" [*Au* 100.101].

A la hora de morir, J. A. de Polanco y D. Laínez, en su condición de Secretario personal y de Vicario general, respectivamente, informan a Ribadeneira de que "no hemos hallado arca ni escritorio alguno cerrado, sino algunas arquillas en que los que le ayudaban tenían alguna ropa para su persona, y algunas Ave Marías benditas, y' Agnus Dei' de los que se iban dispensando" (*FN* I, 771). Con todo, Ribadeneira puntualiza en su *Vida de Ignacio* que

"hoy día tenemos un quaderno, escrito de su misma mano, que se halló después de su muerte en una arquilla, en el cual, así para ayudar su memoria como para mejor acertar en lo que determinaba, escribía día por día las cosas que pasaban por su alma mientras hizo las Constituciones así tocantes a las visitaciones y resplandores celestiales con que Dios le regalaba, como a la manera que tenía en pensar y deliberar lo que escribía" (*FN* IV, 611).

De todas formas, lo que se ha conservado está muy lejos de ser "un fajo bastante grande de escritos", al parecer de Cámara. Ha quedado un doble folio y dos cuadernillos de 6 páginas dobles, es decir, un total de 26 folios (del 2 al 27 en la numeración actual) de tamaño 27,5 x 22,7 cm. "Desconocemos qué y cuánto se ha perdido", comentan los editores de *MHSI* (*FN* 1,506, nota 17). De ahí la sorpresa de su conservación, indicada al comienzo, tanto más por no haber querido dejar el fajo a Cámara.

Por otra parte, consta el valor que, ya desde el comienzo, se atribuyó a estas páginas. Jerónimo Nadal se las hizo copiar y las llevaba consigo en sus desplazamientos. Así, cuando Francisco de Borja encarga a Ribadeneira la redacción de una vida "oficial" de S. Ignacio y escribe a los compañeros que le manden todo el material biográfico de que dispongan, le responde Nadal: "Lo de las devociones y sentimientos del Padre Maestro Ignacio en la oración, escrito de su mano, no lo he tenido yo: lo tenía N. P. Mro. Laynez, y pienso que lo dejó al P. Salmerón; yo sin embargo tengo copia y, en todo caso, si no lo encuentran allí, lo enviaré cuanto más rápido pueda" (*MNad* III, 377).

En 1658 el R Nathaniel Southwell (Sotuellus), secretario de cuatro prepósitos generales, religa los 26 folios ignacianos, anteponiendo un primer folio que lleva por título "Ihs - Autographum Ephemeridis - Sti. P. N. Ignatii - In quam referebat interna mentis sensa - dum Constitutiones conderet - Compactum simul cum versione Itálica - Anno 1658", y conservando el folio 28, quizás ya anterior, que sólo tiene esta anotación en el reverso: "consolationes y visitas espirituales de N. Sto. P. Ignacio". Adjunta, luego, una traducción al italiano debida al clérigo Giovanni Viseto, que ocupa las pp. 29-44. Por otra parte, el cardenal jesuita Alvaro de Cienfuegos retendrá consigo cinco meses el Diario en 1724 y lo devolverá ricamente encuadernado con cubiertas forradas de tela de hilo de seda y plata. De esta forma se conserva hasta el día de hoy en el archivo de la CJ en Roma. Se añaden tres folios más, dos en blanco, al principio y al final, y el penúltimo que deja constancia de esta iniciativa del cardenal. Véase al detalle la descripción del códice en *MCo I*, 239-242.

La biografía "oficial" de Ribadeneira relegó a un segundo plano la *Autobiografía* y el d., permaneciendo éste prácticamente oculto y desconocido durante más de trescientos años. El P. Juan José de la Torre, en 1892, publica en Madrid la parte correspondiente a los primeros cuarenta días, más algún otro texto de los días siguientes, como apéndice a su publicación de las *Constitutiones* de la CJ. Habrá que esperar a 1934 para tener la publicación completa del manuscrito, con el correspondiente aparato crítico, realizada por los editores de *MHSI*.

A partir de su publicación, han ido escalonándose diversas traducciones y estudios sobre el documen-

to, que han permitido sondear la intimidad de Ignacio, el peregrino interior, obligando a retocar seriamente su imagen.

El d. cubre el tiempo transcurrido entre el 2 de febrero de 1544 y el 27 de febrero de 1545 con un ritmo muy desigual. Ocupan casi el mismo espacio las anotaciones de los cuarenta primeros días que los trescientos cincuenta y dos restantes. La razón por la cual escribe era hacer memoria de las mociones interiores en relación al discernimiento de un punto de pobreza institucional de la CJ, recordar los dones de Dios, conforme a la invitación del Salmo: "Bendice alma mía al Señor y no olvides sus beneficios" (*Sal* 102). Así lo explicitaba su primer compañero, Pedro Fabro, al empezar a redactar su *Memorial*.

Confirma esta voluntad de recuerdo el hecho de que el mismo Ignacio transcribió los fragmentos más significativos del d. en, como mínimo, tres folios, de los cuales se conserva actualmente el segundo.

El punto de pobreza en elección consistía en la alternativa de disponer o no de rentas en las casas de jesuitas ya formados, profesos o coadjutores. En un momento inicial los primeros compañeros habían decidido no tener rentas en absoluto y vivir exclusivamente de limosna. Más adelante, tanto la multiplicación de necesidades del grupo en rápido crecimiento, como la opción de disponer de las rentas de la capilla de la Strada para su ornato y mantenimiento relajaron la primera decisión.

Ignacio quiso reconsiderarlo al cabo de tres años. Empieza su discernimiento por el Tercer Tiempo de elección, que tipifica como "tiempo tranquilo" espiritualmente. Se somete, luego, a la "experiencia de distintas mociones y de diversos espíri-

tus"/ propia del Segundo Tiempo, mientras prolonga la ansiosa búsqueda de confirmación y una acción de gracias satisfactoria. Por último, aspira denodadamente a poder elegir por un Primer Tiempo, "sin poder dudar", con una visitación trinitaria definitiva al final del proceso.

Terminada en cuarenta días la elección de no tener rentas en absoluto, se toma cuatro días de descanso y el quinto día escribe animoso: "Aquí comencé de prepararme y mirar primero cerca las misiones" [*De* 161], es decir, el tema que corresponde a la Parte Séptima de las *Constituciones*. Pero su trabajo va a resultar intermitente, igual que sus anotaciones. Sus apuntes plasman vigorosas pinceladas del camino ascético de Ignacio, muy acordes, por lo general, con sus enseñanzas de los *Ejercicios*. Ya advertía repetidamente González de Cámara "cómo el Padre en todo su modo de proceder observa todas las reglas de los Ejercicios exactamente, de modo que parece primero los haber plantado en su ánima, y de los actos que tenía en ella, sacadas aquellas reglas..." (*FNI*, 659). Por ejemplo, se constata el uso asiduo de las Adiciones en la preparación de la misa diaria y el recurso a la penitencia para conseguir una determinada gracia. También, como se ha indicado, echa mano de los diversos Tiempos y Modos de elección. Practica la Composición de lugar, particularmente la de la corte celestial, y frecuente el Triple Coloquio. Se mide con las Tres Maneras de Humildad y batalla con el "conmigo" de la contemplación del Rey Eternal, etc.

Este aspecto ascético ha sido estudiado largamente por M. A. Fiorito, en cuyo estudio pondera la semejanza de la lucha de Ignacio con la lucha de cualquier cristiano (Fiorito 1978). Por otra parte, I. Ca-

sanovas aprovecha el d. para elaborar en particular un amplio comentario sobre la elección en Segundo Tiempo (Casanovas 1934,172-198).

Sin embargo, paulatinamente, las gracias místicas desplazan las expectativas y las prácticas ascéticas de Ignacio. Recibe el don de la devoción, de las lágrimas, de la locuela, visiones... Llega a sentirse un niño en las manos de Dios que, a la vez que le inunda de su presencia, no se deja aprehender por él. En efecto, recibe muchas gracias trinitarias sobre el distinto obrar de las Personas divinas y su relación íntima, sobre el papel de Jesús en el seno de la Trinidad y sobre la unidad de esencia de las Personas divinas. Dios asume el protagonismo y se le manifiesta en diversas partes, como queriendo indicarle que investigue una nueva vía. Acabará descubriéndola: consistirá en un "acatamiento reverente" y una "humildad amorosa", no sólo con respecto a Dios y a las cosas del altar, sino incluso con respecto a todas las personas y criaturas. Así, aunque son innumerables las visitaciones e inteligencias trinitarias, siente ser confirmado definitivamente por Jesús en la medida en que éste le induce a conformarse con la voluntad de Dios. En suma, si el aspecto ascético aproxima y da pistas al lector del camino ignaciano, el aspecto místico le estimula a abandonarse por entero a la experiencia de Dios, en la medida que El quiera comunicarse.

Era difícil sospechar la calidad de su encuentro con la divinidad sin este testimonio tan directo y propio que da todo su calado a las informaciones transmitidas por sus primeros compañeros. Valga como ejemplo antiguo la siguiente exposición de Nadal: "Recibió de Dios singular gracia para dedicarse libremente a la contemplación del misterio de la Santísima Trinidad y descansar en él

[...] Además, en todas las cosas, en todas sus acciones y conversaciones, y en todos sus actos, tuvo también la gracia de sentir la presencia de Dios y el afecto a las cosas espirituales, simultáneamente Contemplativo en la Acción: (cosa que él solía explicar diciendo que en todo había que hallar a Dios)..." (*MNad IV*, 651).

2. *El ejercicio del diario espiritual.*

Es frecuente que los apuntes del examen de oración durante el Mes de Ejercicios, o la recomendación de un guía espiritual, o la realización grupal de un cuaderno de bitácora, o la necesidad de registrar las distintas mociones en un discernimiento en Segundo Tiempo pongan en marcha la confección de un diario espiritual personal. Una técnica psicológica moderna, el *Diario Intensivo* de Progoff, ofrece un camino terapéutico que satisface una necesidad vital: la de entrar en contacto con la propia historia, sus valores y experiencias, redescubriendo el sentido de la propia vida. El método del escribir cotidiano, ayuda a encontrarse más a gusto consigo mismo, concentrarse mejor, y aumenta la capacidad creativa.

En el campo del espíritu la asiduidad de anotar diariamente los movimientos del alma ayuda enormemente al crecimiento espiritual. Lo demuestran los diarios de personajes tan insignes como Sóren Kierkegaard, Charles de Foucauld, Dag Hammarskjöld o Juan XXIII. He ahí, en efecto, algunos frutos del uso de este "ejercicio espiritual". Hay quien confiesa que le ha sido soporte en su diálogo con el Señor, ya sea en el sentido activo, escribiéndole a Él directamente con total apertura de corazón, ya sea en el pasivo, anotando su hablar interno a través de las sugerencias de la Escritura, o de cualquier otra lectura espiritual, o también a través de la

consideración de los signos de los tiempos en lo cotidiano, o incluso de la inspiración interior. En una palabra, se puede orar por escrito. El Salmo 138 interpreta el vivirse en la presencia de Dios como la escritura de los propios días en el libro divino. O bien, S. Pablo comenta que sus feligreses son una carta escrita por él con la sangre de Cristo.

Al ser una relectura creyente de la realidad personal y circundante, el d. se convierte en una poderosa herramienta de discernimiento de la propia misión aquí y ahora. Aumenta la lucidez sobre uno mismo, precisa la experiencia interior y graba en la memoria el obrar divino. Lentamente se profundiza en la relectura de la propia vida a la luz de Cristo, se ajustan las palabras elegidas para expresar lo vivido y se adquieren áreas de libertad sobre uno mismo. Resulta, por ejemplo, de gran ayuda para andar entre las variaciones de la consolación y la desolación, conforme indican las Reglas de discernimiento (cf. [*Ej* 320-321.323-324]) y, de rechazo, facilita el acompañamiento espiritual. Bajo esta disciplina exigente y liberadora a la vez, el abandono por un tiempo del diario suele corresponder a un periodo en el que uno no desea ver qué le está ocurriendo. Se siente la amenaza de descubrir la invitación de Dios a renovar la alianza y se pospone una entrega más plena al Señor.

El d. ignaciano invita a esta fidelidad sin límites, porque demuestra el principio expresado en las *Constituciones* [*Co* 282] de que el Señor no se deja vencer en liberalidad. Esta sobreabundancia convierte el d. de Ignacio en un diario místico.

/* *Constituciones, Devoción, Ignacio de hoyóla, Lágrimas, Loquela, María, Mediadores, Mística ignaciana, Moción, Oración, Pobreza.*

BibL: BOTTEREAU, G., "La confirmation divine d'après le *Journal Spirituel* de S. Ignace", *RAM* 43 (1967) 35-51; CASANOVAS, L., *Biblioteca d'Exercicis VII*, Barcelona 1934, 172-198; DECLoux, S., *The Spiritual Diary of St. Ignatius de hoyóla (text and commentary)*, CIS, Roma 1990; FIORITO, M. A., "La Vida espiritual de San Ignacio según su *Diario Espiritual*", *Boletín de Espiritualidad* 57 (1978); ID., "La Lucha en el *Diario Espiritual*", *Boletín de Espiritualidad* 59 (1978); FURELL, J. C., "The Mystical Vocabulary of Saint Ignatius in the *Diario*", *Dossier "Constituciones"* A, CIS, Roma 1972, 143-183; GARCÍA DE CASTRO, J., "Semántica y Mística: el *Diario Espiritual* de Ignacio de Loyola", *MCom* 59 (2001) 211-254; GUIBERT, J. DE, "Mystique ignatienne. A propos du *Journal Spirituel* de S. Ignace de Loyola", *RAM* 19 (1938) 3-22 y 113-140; GIULIANI, M. (ed.), *Journal Spirituel de saint Ignace de hoyóla*, DDB-Christus, Paris 1958; HAAS, A., "The Mysticism of S. Ignatius according to his *Spiritual Diary*", *Ignatius of hoyóla IJS* St. Louis, 1977, 164-199; HAUSMAN, N., "Ignacio de Loyola y la misión del Espíritu Santo. Una lectura del *Diario Espiritual* (1544-1545)", *CIS* (1990) 37-57; KOLVENBACH, P.-H., "Lenguaje y antropología. El *Diario Espiritual de San Ignacio*", *CIS* (1991) 9-19; KRUPSKI, A., "We journey through Tears", *RR* 36 (1997) 169-177; KUNJHU KUNJHU, G. P., "The Problem of seeking confirmation in the *Spiritual Diary* of St. Ignatius of Loyola", UPComillas, Madrid 2004; MARTÍN, M. M., "Una lectura del *Diario Espiritual* a partir del don de lágrimas", *CIS* 67 (1991) 21-82; MUNITIZ, J., "Introduction to the *Spiritual Diary* of Ignatius de Loyola", *The Way Sup* 16 (1972) 101-116; THIÓ DE POL, S., "La experiencia de Dios en los *Ejercicios Espirituales* y en el *Diario Espiritual* de San Ignacio", *Man* 61 (1989) 343-354.

DIMISIÓN

S. Ignacio dedica a este necesario Scapítulo del Derecho de la Vida Consagrada la Segunda Parte de las *Constituciones*, que está dividida en cuatro capítulos: 1º Sujetos activos

y pasivos (quiénes pueden ser despedidos y por quiénes); 2º Causas para la dimisión; 3º Modo de despedir; 4º Relación con los despedidos [Co 204-242]. De esta forma, y con evidente diafanidad, queda perfectamente encuadrado el objeto y contenido de esta Parte de las *Constituciones*.

Creemos que, en su fundamental estructura, esta parte de las *Constituciones* es un modelo de ley religiosa, clara, precisa y completa. Sobre ella nos limitamos a hacer diez anotaciones:

1ª. La lectura, reposadamente analítica, de esta Segunda Parte de las *Constituciones*, constituye, en un primer momento, una auténtica y grata sorpresa. Se podría esperar que en esta parte, dedicada al siempre desagradable y espinoso tema de los abandonos y despidos de la CJ, lo fríamente jurídico dominase y prevaleciese sobre el sentido cálidamente teológico y espiritual que caracteriza las otras partes de las *Constituciones*. Podría esperarse un lenguaje más escuetamente jurídico, como expresión de unos derechos y deberes que se conjugan y equilibran, teniendo en cuenta las exigencias de la justicia y de la equidad. Esto ciertamente no falta en esta parte de las *Constituciones*, pero lo que llama la atención es su "sentido y expresión altamente espiritual". Puede decirse que, quizás mejor que en otras partes de las *Constituciones*, queda aquí reflejado el corazón de S. Ignacio. La inicial sorpresa se convierte en una profunda admiración por la línea lógica que sigue y que jamás se quebra, a lo largo de toda esta parte. La idea motriz del mejor servicio divino es aquí el principio rector de todas y cada una de las disposiciones que integran esta parte dedicada a las salidas y dimisiones. La concreta

expresión *servicio divino* se repite en estos cuatro capítulos unas veinte veces. En este sentido, estamos ante una aplicación práctica de ese principio fundamental que siempre guió a S. Ignacio. Pero aquí adquiere un entrañable sentido paternal.

2ª. Esta Segunda Parte de las *Constituciones*, en el ámbito preciso del derecho comparado, supone ciertamente una auténtica originalidad. En las constituciones de otras órdenes religiosas, anteriores a la CJ y que pudieron servir de base y guía al S. Ignacio legislador y a sus colaboradores, no encontramos una parte paralela a esta Segunda de las *Constituciones*. Generalmente el problema que lleva consigo la d. o/y expulsión de los religiosos forma parte de los "derechos penales" religiosos ya que se consideran, casi siempre, como sanciones específicas a determinadas faltas y conductas. Este derecho penal no existe en las *Constituciones* de la CJ.

3ª. Complementariamente, hay que afirmar que esta Segunda Parte está *plenamente justificada* dentro de la estructura general de las *Constituciones*. Tan importante es la admisión como puede ser la dimisión. Por ello, los criterios y las disposiciones expuestas en la Primera Parte sobre la admisión, tienen aquí su continuación lógica. Es el reverso de la medalla y un espléndido modo de señalar a los Superiores que "el buen ser de la Compañía" dependerá, en buena parte, de los criterios que se tengan para admitir y, complementariamente, de los que regulen las posibles dimisiones. Pero hay una peculiar nota ignaciana que es necesario resaltar debidamente, porque nos revela el corazón de S. Ignacio. En el cap. primero, al exponer el principio rector que debe dinamizar toda esta materia, se dice lo siguiente: "Aunque

como no debe haber facilidad en el admitir, menos deberá haberla en el despedir" [Co 24(3)]. En una lógica fría, cabría esperar una plena equiparación entre admisión y dimisión. Ni facilidad en admitir, ni facilidad en despedir, en un plano de igualdad y de importancia. Sin embargo, S. Ignacio exige más dificultad para despedir que para admitir. No creemos estar muy lejos del pensamiento ignaciano si interpretamos esta diferencia, tan expresamente marcada, como un signo del respeto y el amor de S. Ignacio por los miembros de la CJ, con quienes se sentía estrechamente hermanado. Desde el momento en que una persona forma parte de la CJ, ésta debe considerarla como algo suyo, no sólo con el respeto que se debe siempre a una persona, sino con el valor añadido de ser una "persona in Societate Jesu", y nadie puede ser despojado de esa personalidad peculiar "sin mucha consideración y peso en el Señor nuestro" [Co 204]. Hasta se podría afirmar, en línea con la diferencia señalada por S. Ignacio, que no es lo mismo no aumentar porque no se admiten nuevos jesuitas, que disminuir porque se despide o se van quienes lo eran. Esto segundo supone, como hemos indicado, una auténtica ruptura siempre dolorosa. Ésta creemos ser la razón última y justificante de la diferencia expresamente establecida por S. Ignacio, en lo que se refiere a la mayor dificultad en despedir que en admitir.

4ª. S. Ignacio no sólo exige graves causas para que alguien sea despedido de la CJ (cap. II), sino que nos trae una admirable lección de pastoral (cap. III y IV) sobre el modo de efectuar esa operación siempre dolorosa de la d. o expulsión de la CJ. El corazón de S. Ignacio queda perfectamente reflejado

cuando exige a los Superiores que se vean obligados a despedir a alguno: "[...] que procuren enviarlo cuanto en amor y caridad de la Casa y cuan consolado en el Señor nuestro pudiere" [Co 225].

5^a. Esta *lógica cordial* aparece también, y de manera muy relevante, en la gradación -de menos a más- que S. Ignacio establece en cuanto a la dificultad y exigencias de las causas para despedir a quienes se demuestre que no son aptos para la vida de la CJ. Esta gradación, que constituye el contenido de la Declaración A del cap. primero [Co 205], gira lógicamente en torno al mayor-menor grado de vinculación con la CJ. Pero en esta gradación no sólo influye, y se tienen en cuenta, los vínculos estrictamente jurídicos, sino también lo que podría denominarse "vinculación afectiva" con la CJ. De otra forma difícilmente se entiende el final de esa Declaración A donde la *gratitud*, realidad esencialmente rebelde a una valoración puramente jurídica, es precisamente el elemento primordial que, en último término, deberá regular la gradación establecida.

6^a. Hay que señalar también, como una característica general de esta parte de las *Constituciones*, lo que podríamos denominar *prudencia legislativa*. S. Ignacio es perfectamente consciente de dos cosas: en primer lugar, se trata de tomar determinaciones que no afectan a situaciones o cosas, sino que afectan y se refieren directamente a personas. Y estas personas son en sí mismas irrepetibles. Lo que se legisla para un caso, no vale automáticamente para otro. En segundo lugar y en consecuencia, la delicada materia a que se refiere esta parte de las *Constituciones*, exige que no se generalicen las determinaciones de modo taxativo, sino que se mantenen

gan en una cierta línea de generalidad criteriológica, de tal forma que puedan atenderse las peculiaridades que confluyen en cada una de las personas. Esta doble consideración lleva a S. Ignacio a dejar -salvo excepciones muy contadas- la última determinación, en relación con las d. a los Superiores más cercanos a las personas de cuya posible d. se trata. Ciertamente exige S. Ignacio que las decisiones que tomen esos Superiores más cercanos, generalmente los Superiores locales, sean comunicadas a los Superiores Mayores y al mismo General. Pero es constante la remisión a la "discreta caridad" del Superior inmediato.

7^a. Quedan así reflejados, y perfectamente conjugados, dos principios de indudable importancia en el gobierno religioso: la *subordinación* y la *delegación*. En S. Ignacio no hay el menor indicio ni de un centralismo absorbente y "apersonalista" que, aunque eficaz, entraña el peligro de una injusta uniformidad, ni tampoco de una anarquía que o diluya cobardemente la responsabilidad o caiga en un dañoso subjetivismo, que es otra forma de radical injusticia.

8^a. En lo que se refiere a las "causas de dimisión" (cap. II) lo primero que llama la atención es que no se trata, como podría esperarse y como lo hacen otras constituciones, de un mero elenco de delitos o faltas perfectamente tipificados y acompañados de su consiguiente sanción. Ya hemos dicho que en las *Constituciones* de S. Ignacio no hay un derecho penal (ni procesal) propiamente dicho. Más aún la Declaración A de este cap. II [Co 211], determina que sea la *tolerancia* el principio evaluador de las causas de d., a las que seguidamente va a referirse. Como confirmación de este profundo sentido evangélico, que trasciende to-

da esta Segunda Parte de las *Constituciones*, baste anotar que por cuatro veces emplea expresamente el término "caridad"⁷¹ al tratar de las causas específicas de d., como control necesario para evitar se caiga en legalismos puros y duros (cf. [Co 209. 213-214.217]).

9^a. Una nota interesante, que aparece también en esta Segunda Parte, es el respeto y valoración religiosa que S. Ignacio tiene en relación con los votos emitidos, aunque sean privados. La firme promesa hecha a Dios mismo, impone un profundo respeto que obliga a hacer todo lo posible por mantenerla en su plena vigencia. La dispensabilidad o no dispensabilidad jurídica de los votos no puede, de ninguna manera, oscurecer su profundo valor religioso y consecratorio. No se puede olvidar que en la dispensa de los votos, quienes están legítimamente facultados para ello proceden no con potestad propia, sino con potestad vicaria y en nombre de Dios mismo.

10^a. En relación con la posibilidad de readmisión de los despedidos, S. Ignacio, precisamente por el respeto que siente hacia las personas y por su conocimiento del corazón humano, no cierra, de modo absoluto, la puerta de ese posible retorno, sino que específica, en la medida de lo posible, los diversos supuestos que pueden presentarse. Pero -como ya hemos indicado- deja la última decisión a los Superiores que deberán discernir cada caso [Co 236].

En resumen, y como valoración general de esta Segunda Parte, entendemos perfectamente justificada y absolutamente objetiva la afirmación del P. Aicardo en su Comentario a esta parte: "[...] no habrá legislación alguna en ninguna Orden

religiosa que atienda más, junto con la seguridad de la Orden y de los que en ella sirven a Dios y de los ministerios a ella encomendados, a la comodidad y tranquilidad y bienestar espiritual del expulsado" (Aicardo 1930, 503).

La vigente normativa sobre la separación de la CJ se recoge en Normas Complementarias (NC 33-38) y un esquema útil y claro puede verse en *Practica Quaedam* (Roma 1997, 42-55).

José M^a DÍAZ MORENO, SJ

Z¹ Admisión, Compasión, Constituciones, Cuerpo apostólico, Discreta caritas, Gobierno, Incorporación, Profeso, Votos.

Bibl.: AICARDO, J. M^v *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús V*, Blass, Madrid 1930; ALDAMA, A. M^a, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma²1981; DÍAZ MORENO, J. M^a, "Introducción a la Segunda Parte de las Constituciones" en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA/ J. - GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 117-124; ECHARTE, I., "Dimisión", en *DHC/III*, 2665; O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 79-82; Ruiz JURADO, M., "Admisión and Dismissal: fruit of Spiritual Discernment", en AA.VV., *Constitutions of the Society of Jesús. Incorporation of a Spirit*, CIS-Gujarat Sahitya Prakash, Roma-Anand 1993, esp. "Dismissal", 118-129.

DINERO

I. *San Ignacio y el dinero*. En la *Autobiografía* aparece ocho veces la palabra *dinero*; moneda/monedilla, dos veces, y además varias monedas concretas: ducados (3), escudos (4), quatrines (6), julios (3), marquetés (1), blanca (1).

El mundo del d. y de las finanzas nunca fue extraño a Ignacio de

Loyola. Educado en casa de Velázquez de Cuellar, se movió en un ambiente cortesano. En la *Autobiografía* aparece en algunos momentos como atenazado por escrúpulos ante el manejo del dinero. En los tiempos de su estancia en Manresa, peregrinación a Jerusalén y retorno a España, hay un marcado carácter ascético, de desprendimiento real del d., poniendo toda su confianza en Dios. Quería viajar solo y "sin ninguna provisión" y convenció al "maestro de la nave que le llevase de balde, pues que no tenía dineros" [Au 35]. Obligado a comprar el sustento para la navegación, dejó en un banco junto a la playa las cinco o seis blancas que le habían sobrado de la obligada compra del bizcocho [Au 36]. Sin embargo, en su camino hacia Montserrat se acuerda de que en la casa del duque de Nájera le debían aún unos ducados y "le pareció que sería bueno cobrarlos [...] Y cobró los dineros, mandándolos repartir en ciertas personas a quienes se sentía obligado, y parte a una imagen de Nuestra Señora que estaba mal concertada" [Au 13]. En todo su recorrido por Italia, hacia Venecia, y en el viaje de retorno, vivió de limosna, que compartió con los pobres, no reservando nada para sí (cf. [Au 40.42.44.50]).

Tras el regreso de Tierra Santa comienza el largo y penoso camino de los estudios. Barcelona, Alcalá, un intento fugaz en Salamanca y, finalmente, París y Venecia serán los escenarios en los que va a transcurrir este período de larga duración. Ignacio quiso mantener su ideal de pobreza, de vivir de limosna pero, a la vez, tenía que agenciarse el sustento para estudiar con cierto sosiego. No lo logrará ni en Barcelona ni en Alcalá [Au 54.57], pero sí, algo más, en París (cf. [Au 73-77]).

2. *El dinero en los Ejercicios.* En los *Ejercicios*, el tema del d. juega un

papel importante. Los Ejercicios pretenden ordenar la vida para buscar y hallar la voluntad de Dios. Entre los elementos que amenazan con desordenar al hombre, el d. tiene un especial poder de seducción. El d., como criatura, goza de las características de medio, de las otras cosas criadas para el hombre y como ayuda para su fin. Ignacio no adopta una postura maniquea, pero es consciente de que la codicia del d. es un elemento muy desestabilizador. Por eso advierte ya en el PF que hay que hacerse indiferente a riqueza o pobreza [Ej 23]. Hay toda una serie de textos, de cara a la elección, que van a repetir, de manera diversa, esta misma necesidad expresada en el PF: los Dos Binarios [Ej 155], las Tres Maneras de Humildad [Ej 166], Preámbulo para hacer elección [Ej 169], y las elecciones mismas [Ej 170.179].

La Segunda Semana es el tiempo de la decisión y es aquí precisamente donde se encuentran los textos más clarificadores ante el tema de la riqueza y el dinero. Se inicia la semana con el llamamiento del Rey [Ej 91]. En la Oblación de mayor estima y mayor momento [Ej 97], la respuesta generosa rezará así: "quiero y deseo y es mi determinación deliberada [...] de imitaros en pasar [...] toda pobreza..." [Ej 98]. Toda la contemplación de la vida de Jesús está atravesada por el misterio de la pobreza. La meditación de Dos Banderas presenta el enorme poder seductor de la riqueza, arma de la que se sirve el enemigo para hacer caer en el engaño [Ej 139], frecuentemente muy sutil. Ignacio habla de codicia de riquezas. La codicia es un deseo insaciable. Es la vida afectiva la que entra en juego. En el triple Coloquio, se pide primero "pobreza espiritual", distancia crítica frente al d., pero el foco

está puesto en la "pobreza actual". La nota que sigue a este coloquio, en el ejercicio de los Dos Binarios, refleja la preferencia por el desprendimiento en pobreza [Ej 157]. La consideración de las Tres Maneras de Humildad avanza netamente desde la indiferencia [Ej 166] hasta la preferencia "quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza" [Ej 167].

En el llamado *Directorio Autógrafo*, S. Ignacio instruye al que da los Ejercicios sobre cómo debe actuar: "Le disponga [al ejercitante] y haga capaz, que son menester mayores señales de Dios para los preceptos que para los consejos, pues Cristo N. S. aconseja a los consejos y pone dificultad en el poseer haciendas, lo que se puede en los preceptos" [DI, 9]. Hace falta tener más luz de Dios para retener que para dejar. Este dato conviene vincularlo con la meditación de los Binarios: solamente cuando hay "mayores señales de Dios" debería uno quedarse con los diez mil ducados.

Para enmendar y reformar la propia vida y estado [Ej 189], se habrá de considerar "cuánta casa y familia debe tener [...] asimismo de sus facultades, cuánta debe tomar para su familia y casa, y cuánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías...". La *casa* y familia parecen referirse a las posesiones, la hacienda, los bienes raíces y la servidumbre. Las *facultades* equivalen al d. en metálico, susceptibles de una fácil distribución. En relación con la reforma de vida se debe ver el documento sobre la distribución de limosnas [Ej 337-344]. El documento se refiere en primer lugar a los clérigos que ejercían la caridad como función. Pero la referencia a Cristo pontífice [Ej 344] hace partícipe a todo cristiano del ministerio del Señor por medio del ejercicio de

la limosna e invitándole a fijarse en ello en favor de lo pobres. El limosnero ha de dar generosamente, por eso, "siempre es mejor y más seguro, en lo que a su persona y estado de casa toca, cuanto más se cercenare y disminuyere y cuanto más se acercare a nuestro sumo pontífice, dechado y regla nuestra, que es Cristo nuestro Señor" [Ej 344]. Hay aquí una resonancia de la Tercera Manera de Humildad. Atenerse al estilo de vida del Señor "es mejor y más seguro". En el mismo documento, pone el ejemplo de una familia modélica: los padres de nuestra Señora, S. Joaquín y Sta. Ana, "los cuales partieron su hacienda en tres partes, la primera dejan a pobres, la segunda al ministerio y servicio del templo, la tercera tomaban para la sustentación de ellos mismos y de su familia" [Ej 344]. Estamos en un paralelo con la reforma de vida, donde el hombre debe mirar "sus facultades, cuánta deba tomar para su familia y casa, y cuánta para dispensar en pobres y en otras cosas pías" [Ej 189].

En resumen: la actitud ante la riqueza, como criatura al servicio del hombre ha de ser propia del hombre libre. Pero hay que estar atento, porque la codicia de riquezas fácilmente se convierte en elemento desestabilizador. Por ello, Ignacio abre al horizonte del desprendimiento.

3. *El dinero en las Constituciones.* En el Examen de las *Constituciones*, se contempla la actitud del que desea entrar en la CJ y la exigencia que se le presenta con respecto al tema del d.: distribuir los bienes que se posean y renunciar a los que se esperaren, o, al menos, ha de estar dispuestos para ello, llegado el momento (cf. [Co 53-54.254-255.287]). Los escolares podrán mantener los bienes temporales, aunque hayan

hecho voto de pobreza, hasta el tiempo que al Superior pareciere [Co 348.571]. A la hora de renunciar habrá que cumplir con las obligaciones que se tengan. Si no las hubiere, habrá que dar a "cosas pías y santas", a los pobres, no a los parientes [Co 54-55].

No podrán "tener dineros en su poder, ni en mano de algún amigo de fuera" [Co 57]. Pero, además, si son eclesiásticos no podrán tener "beneficios algunos", que habrán de devolver al que se los confirió, o a obras pías, o a personas que "sean armas del divino servicio" [Co 59].

Entre las "experiencias" que se habrán de hacer, está la de peregrinar por un mes, "sin dineros", acostumbrándose a mal comer y mal dormir, para que "dejando toda su esperanza que podría tener en dineros o en otras cosas criadas, la ponga enteramente, con verdadera fe y amor intenso en su Criador y Señor" [Co 67].

Con respecto a los bienes de la CJ, Ignacio, tras un largo discernimiento, recogido en su *Diario espiritual*, determinó que las casas e iglesias de la CJ no pudieran tener rentas fijas y estables. Así quedó ya fijado en la *Fórmula* de Julio III: "...ni los profesos en particular, o en común, ni alguna casa o iglesia de ellos puedan adquirir derecho civil alguno a proventos, rentas, posesiones, ni para retener bienes algunos estables, fuera de los que sean oportunos para su uso propio y habitación..." (F50, 4).

4. *El dinero en el Epistolario*. Por último, en la correspondencia ignaciana el tema del d. es recurrente. Más de novecientas veces sale la palabra "dinero-dineros" (también "denari", "danari"). Pero además son muy frecuentes las denominaciones de monedas, particularmen-

te de dos: ducados (muchas veces bajo la representación gráfica del triángulo) y escudos. La denominación de otras monedas -julios, cruzados, cuatrines, libras, sueldos- es más escasa.

En este punto conviene distinguir entre cartas de carácter espiritual y ascético y cartas de administración, principalmente para la fundación y sustentación de Colegios. Destaca la gestión para el Colegio Romano y para el colegio Germánico. Ignacio mueve todos los hilos posibles para servirse del medio del d. y las finanzas, criaturas de Dios, en favor de las obras apostólicas y da muestras de un conocimiento y manejo no pequeño del mundo de las finanzas (cf. Bertrand). En las cartas de carácter espiritual y ascético, se mantiene la misma postura reflejada en los *Ejercicios*: rechazo de la codicia y sospecha ante la ambigüedad del dinero.

Manuel TEJERA, SJ

/ *Avaricia, Binarios, Estipendios, Inserción, Oblación, Opción preferencial por los pobres, Pobreza, Reglas para distribuir limosnas.*

BibL: ARZUBIALDE, S., "La limosna, reforma de la propia vida y estado [189] y [337-344]", *Man* 58 (1986) 3-40; BERTRAND, D., "L'argent des religieux", *Christus* 18 (1971) 252-267; ID., *La política de San Ignacio de hoyóla. El análisis social*, M-ST, Bilbao-Santander 2003, 261-302; IGLESIAS, I., "'Predicar en pobreza' o breve ensayo sobre la gratuidad en Ignacio de Loyola", en AA.VV., *Tradicón ignaciana y solidaridad con los pobres*, M-ST, Bilbao-Santander 1990, 92-120; KOLVENBACH, P.-H. "Ejercicios Espirituales y amor preferencial por los pobres", en *Decir... al "Indecible"* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999, 171-182; RAMBLA, J. M., "El peregrino con los pobres", en AA.VV. *Tradicón ignaciana y solidaridad con los pobres*, M-ST, Bilbao-Santander 1990, 17-35; TEJERA, M., "El dinero en los Ejercicios", *Man* 71 (1999) 249-268.

DIOS: / *CreadoTr Divina Majestad, Espíritu Santo, Jesucristo, Padre, Sabiduría, Trinidad.*

DIRECTORIOS

. *¿Qué es un Directorio?* Las primeras generaciones de jesuitas no sintieron la necesidad de comentar, exponer e ilustrar el libro de los *Ejercicios*. El contacto con los mejores directores e intérpretes de S. Ignacio y, sobre todo, la experiencia vital propia de todos, ellos les hacía superfluo ese trabajo. Ése es el motivo de que no se redacten estudios, comentarios o explicaciones de los *Ejercicios* si no es muy al final del siglo XVI. Es más, llevados por el enorme respeto que tenían por el texto del librito de los *Ejercicios*, cuantas veces se reclamaron, por *Ejercicios*, esquemas oficiales de las meditaciones para ayuda de la memoria de los ejercitantes, aunque nunca se prohibió, muy pocas veces se llevó a cabo esa práctica. En cambio, se preocuparon muy pronto de consignar por escrito las normas prácticas, los avisos y consejos referentes al modo concreto de dar los *Ejercicios*. Cada uno de esos conjuntos de normas teóricas sobre el arte de la dirección es lo que ha recibido el nombre de *Directorio*, palabra y concepto provenientes del mismo S. Ignacio, según el P. Cámara en el *Memorial*.

2. *Contenido de los Directorios.* Es preciso, pues, tener en cuenta el carácter práctico de los d. para no pedirles más de lo que pretenden dar. Si bien algunos de ellos fundamentan teológicamente algunas de sus afirmaciones, no es algo frecuente ni universal. No olvidan, con todo, en ningún caso la delimitación de las respectivas áreas de influencia de

Dios y el director humano en la obtención del fruto de los *Ejercicios*.

Los d. anotan con fuerza la necesidad de director y las cualidades y condiciones que debe tener para poder dar los *Ejercicios* con fruto, entre las que cabe señalar haberlos hecho primero él mismo y conocer a fondo el libro de los *Ejercicios*. Así mismo dan a entender que tienen presente al director jesuita, aunque no excluyan a los no-jesuitas siempre que cumplan las antedichas condiciones. Se enumeran también las cualidades de todo buen director, como es sobre todo la prudencia. Al describir las relaciones del director con Dios exponen el carácter "instrumental" del mismo, por lo cual ponen de relieve la necesidad de entrar en contacto con Dios mediante la oración y aun meditación de la misma materia que va a exponer, y no sólo no estorbar, la acción de Dios, sino secundarla.

En sus consejos tienen siempre presente el carácter esencialmente individual de los *Ejercicios* y, por consiguiente, desconocen en absoluto los problemas que presentan las tandas colectivas, por otra parte infrecuentes en la época a no ser para religiosos/as. Las principales preocupaciones de los autores de d. se originan de la dinámica relacional del director con el ejercitante a través de su oficio de maestro, ángel y guía.

Como maestro, debe instruir al ejercitante sobre el modo de realizar cada uno de los ejercicios explicando sobre todo la manera de hacer oración y sus diversos métodos. Adquiere un gran relieve la insistencia en que los puntos sean breves, con unción, con objetividad y ordenados. Se dan acertados criterios para acomodar los *Ejercicios* a la variedad de personas según su

estado, sus fuerzas físicas e intelectuales y según las cualidades psicológicas y espirituales de cada uno.

La labor de ángel la realiza el director disponiendo al ejercitante sobre todo para la elección, pero también se enumeran una serie de ayudas que debe ofrecerle como entregándole los puntos por escrito y ofreciéndole lecturas adecuadas. Se dan también acertados consejos y avisos a tener en cuenta durante la marcha de los Ejercicios y para preparar la perseverancia una vez terminados.

En la tarea de guía sobresale la labor previa del control que debe realizar sobre todos los actos del ejercitante, muy especialmente sobre las penitencias que hace. Para ello la fuente de información indispensable son las visitas. Se trata de las diversas clases de visitas, cuántas diarias y cuándo realizarlas, duración de las mismas y materia que hay que suministrar al ejercitante; igualmente para poder ser debidamente conducido, hay que preguntarle si tiene bien claro el objetivo de cada ejercicio, qué hace para alcanzarlo y qué ha experimentado durante su trabajo.

Por otra parte, según el conocimiento alcanzado de la situación del ejercitante, el director hará repetir, añadirá, cambiará, retrasará, omitirá los ejercicios que le parezcan convenientes. Pero el gran problema que centra la atención de los mejores d. es el de la elección de estado, con abundancia de oportunos consejos y sugerencias para ayudar y no impedir la labor del espíritu en materia tan delicada.

Podemos también deducir las diversas clases de Ejercicios que se daban, desde los "cerrados de treinta días" hasta los "leves" según la anotación dieciocho, con sus conte-

nidos y requisitos para hacerlos; las disposiciones necesarias entre las que destacan la soledad y silencio, y el fruto que se espera obtener en cada una de las semanas y al término de los Ejercicios. Aunque los d. tienen presente principalmente al director, no faltan observaciones sobre cómo debe ser la actividad del ejercitante en sus tres vertientes de memoria, entendimiento y voluntad, sin olvidar describir las notas o distintivos que deben caracterizarla: actividad personal, intensa y perseverante. Por último, se insiste en la posición de abertura y docilidad que debe ofrecer el ejercitante ante su director, abriendo con toda claridad su conciencia y siguiendo con exactitud las indicaciones que se le hagan.

Evidentemente no todos los d. tratan todos los temas. Algunos de ellos son puras notas muy breves, de valor muy desigual. Pero de la lectura del conjunto se puede determinar con gran precisión cual era la idea que S. Ignacio y sus primeros colaboradores se habían formado del director y su misión, así como de los requisitos para ser un buen ejercitante.

3. *Génesis de los Directorios.* El primer autor de d. es el mismo S. Ignacio. Se puede afirmar que el libro de los *Ejercicios* con sus anotaciones, adiciones, notas, reglas, etc. es un auténtico y perfecto directorio. Pero además nos han llegado algunos escritos con normas y consejos sobre el arte de dar Ejercicios que directa o indirectamente provienen de su mano. Aparte del llamado "Autógrafo", de indiscutible valor en su brevedad, merece especial consideración el dictado al P. Vitoria, puesto que recoge las notas y consejos que el mismo Ignacio le iba proponiendo al dar unos Ejercicios. Sólo toca la Primera Semana y es difícil deslindar qué consejos

proviene de Ignacio y qué ha de atribuirse a Vitoria. Este d. fue tenido siempre en gran aprecio. Muchos de sus párrafos pasaron intactos al Directorio oficial.

A continuación podemos colocar los escritos de algunos de los primeros jesuitas que, a título personal o por encargo, dejaron por escrito diversos consejos y recomendaciones para dar Ejercicios, así: Nadal, Canisio, Pereira, Ruiz, Doménech y un par de anónimos. Aunque el primer intento para confeccionar un Directorio oficial es del P. Mercuriano, ya en las dos primeras CC CG se manifestó la preocupación por el tema. La CG 1 (1558) eligió al P. Láñez como sucesor de S. Ignacio y mandó ya reunir los escritos que circulaban sobre la materia. Algo hizo el nuevo General, pero lo que tal vez pudo recoger se ha perdido. La CG 2 (1565) nombró a S. Francisco de Borja como sucesor y repitió el decreto de la Congregación anterior. Se creó una comisión al efecto, formada por Miró, Polanco y Ruiz, pero también lo que hizo se ha perdido, si es que algo logró.

La CG 3 (1573) eligió al P. Mercuriano. Bajo su mandato empieza a tomar cuerpo la construcción del *Directorio oficial*. Él mismo compuso un d., el primero con pretensiones de ser ordenado y completo, y unas notas. Pero sobre todo encargó a Miró y Polanco que, cada uno por su parte, confeccionaran sus Directorios. Miró, además de un esquema, compuso un d. que llegó a ser muy divulgado y hasta tenido como semioficial, pero exageradamente fiel en la interpretación de la mente de S. Ignacio y con una formulación seca y tajante de los principios, caracteres que agudizó en la segunda redacción que hizo bajo el generalato del P. Aquaviva. Miró,

como secretario de Mercuriano, pudo consultar el manuscrito de Polanco, a quien en muchas ocasiones sigue servilmente y aun copia.

El Directorio de Polanco es el mejor y más completo de todos los d. que prepararon el nacimiento del *Directorio oficial* y hasta le supera en bastantes puntos por su profundidad teológica y precisión. Ningún otro escrito contemporáneo le iguala en penetración psicológica, conocimiento práctico de la vida espiritual y disposición armónica de todos los elementos. Es modélica la cuidadosa exposición de la técnica de la elección. Supo además librarse de los prejuicios de su tiempo contra todo lo que tuviera una orientación mística o afectiva, lo cual da a su d. una nota de amplitud y modernidad que desgraciadamente no asimiló el Directorio oficial. Además de estos encargos "oficiales", pertenecen a esta época otros d. perfeccionados por particulares durante ese período: Valentino y Hoffeo.

La CG 4 (1581) eligió al R. Aquaviva, el cual tomó muy a pecho el encargo de confeccionar el *Directorio oficial*. Para ello en 1583 entregó todos los escritos del género que se encontraron en los archivos romanos (Pereira, Polanco, Miró, Mercuriano...) para su revisión: a Miró, el cual rehizo y confirmó su anterior d.; a González Dávila, que expuso su parecer sobre el material entregado y compuso el suyo; y a Doménech, del cual ignoramos el trabajo pero que, según parece, conoció Cordeses en la confección del suyo. A este período pertenecen algunos d. no encargados oficialmente, fruto de iniciativas particulares: Nicolai, Fabio de Fabi, Blondo, Ripalda y tres anónimos.

El año 1587 Aquaviva ya tenía todo el trabajo recogido, pero no

acabó de elaborarlo hasta tres años después. En 1590 se confecciona un Directorio de Diversos. Así se llamó puesto que es un mosaico de fragmentos "*quasi centonis more*", bastante bien unidos, si bien al margen se iba indicando la fuente respectiva. No fue enviado a las Provincias sino entregado a los Asistentes y otras personas para su examen, los cuales apenas introdujeron correcciones. En 1591 se puede hablar de un Directorio Provisional, el cual se imprimió y fue enviado a toda la CJ *ad experimentum*. Las observaciones llegaron en poca cantidad, debido a que ya no quedaban Padres antiguos conocedores de los orígenes, a que ya se había dicho todo lo que había que decir, y sobre todo, porque el cambio de orientación en los ministerios de la CJ hacia las grandes predicaciones, etc. dejaba de lado el ministerio particular de dar Ejercicios. El 18 de enero de 1594 acababa la 5ª CG. Todo estaba preparado para la elaboración del *Directorio oficial* Aquaviva nombró una comisión de diez, presidida por Gil González, la cual dio su parecer sobre las observaciones llegadas, pero incomprensiblemente la publicación del texto definitivo se retrasó seis años. Finalmente, el *Directorio oficial* apareció en 1599, con pocos retoques. Esta redacción definitiva señala prácticamente el fin de esta clase de escritos, aunque todavía circularon algunos que merecen especial atención por su profundidad teológica y matización psicológica, como los de Gagliardi y Ceccotti.

4. Juicio del *Directorio oficial*. El más completo y perfecto de todos los directorios. En general sigue fielmente el pensamiento ignaciano, pero hemos de lamentar algunas lagunas y hasta casi contradicciones debidas principalmente a no

haber depurado bien las fuentes originales de tendencias antagónicas y, sobre todo, a las prevenciones del tiempo hacia todo lo que pudiera sonar a "iluminismo". Por ejemplo:

4.1 *Meditación-Contemplación.*

Aunque S. Ignacio en su d. *Autógrafo* se sirva de la expresión "meditación de la vida de Cristo", el uso del término "meditación" por parte del *Directorio oficial* es abusivo. Constantemente lo utiliza en lugar de "contemplación" o "misterio". Hasta la CAÁ se designa como "Meditación del amor de Dios".

4.2 *La aplicación de sentidos.* Polanco, siguiendo a S. Buenaventura, expone las dos orientaciones que puede tener según se trate de los sentidos externos, que llama imaginarios, o de los internos, llamados mentales. Ya Gil González en su d., aun exponiendo las dos interpretaciones, ataca con dureza la segunda. El *Directorio oficial*, que en la primera redacción la había admitido, simplemente la omite en la redacción definitiva.

4.3 *Valoración del Segundo y Tercer tiempo de elección.* Se nota una super valorización del Tercer Tiempo respecto del Segundo. Según el *Directorio oficial*, el ejercicio de la razón, principal protagonista del Tercer Tiempo, da mayor "seguridad y certeza" de haber hallado la voluntad de Dios que el Segundo Tiempo, por medio de las mociones. El examen de éstas sólo añade "claridad".

Miguel LOP, SJ

/ *Acompañamiento, Adiciones, Anotaciones, Ejercicios, Ejercitador, Ejercitante, Modo y Orden.*

Bibl.: ALBURQUERQUE, A., "Los Directorios de Ejercicios. Síntesis histórica y de los

contenidos. Utilidad y posibilidad de actualización de los Directorios hoy", *Man* 62 (1990) 401-438; ID., "Directorio oficial de los Ejercicios Espirituales. Cuarto Centenario (1599-1999)", *Man* 71 (1999) 369-381; CICCOLINI, A., "Comment of the Directory on the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola", en MORAN, J., *Commentary on the Spiritual Exercises*, Jesuit Misión Board, Quezon City 1966; IPARRAGUIRRE, I., *Exercitia spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria. Directoria (1540-1599)*, Nova editio, II, Roma 1955; LOP, M., *Los Directorios de Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; SCHLICKER, J., "El director de Ejercicios según las Anotaciones y los Directorios", *Man* 6 (1930) 237-249.

DISCERNIMIENTO

1. *Introducción.* El d. de espíritus -al que Ignacio se refirió dos veces en los *Ejercicios Espirituales* como "discreción de [varios] espíritus"- responde a un profundo anhelo y responde a un problema real. La versión española de los *Ejercicios*, el texto conocido como *Autógrafo*, no las llama "Reglas para el discernimiento de espíritus". Este vocablo sólo se encuentra en los textos latinos de 1541 y 1547. El término mismo "discreción" aparece sólo dos veces en los *Ejercicios*: uno para encabezar las Reglas para mayor discreción de espíritus en la Segunda Semana [328] y otro en el Segundo Tiempo para hacer elección, en que se habla de "experiencia de discreción de varios espíritus" [Ej 176]. Curiosamente el término "discernimiento" no aparece en los escritos ignacianos, tal y como nos lo demuestra la *Concordancia* (1996,387-388).

Lo típico es que el ejercitante haga los Ejercicios "para buscar y hallar la voluntad divina" [Ej 1]. Para conseguirlo, el ejercitante ha de usar todo método para prepararse y disponerse a remover el desorden afectivo que imposibilite este descu-

brimiento. Consiguientemente, los *Ejercicios* atribuyen enorme importancia a la experiencia religiosa, entendiéndola como una interacción constante con Dios en la que intervienen la afectividad y el conocimiento interno, la meditación, la contemplación, el examen de conciencia y otras formas de oración, la consolación y la desolación, las consideraciones y la elección, todas las cuales son sintomáticamente importantes para buscar, encontrar y elegir la voluntad de Dios en su vida.

En la prosecución de esta empresa, un grave problema sale al paso del ejercitante: la experiencia espiritual es a menudo ambigua y aun equívoca. La desolación, por ejemplo, puede ser interpretada como un fracaso y Satanás puede disfrazarse como "ángel de luz" [Ej 332], donde Ignacio cita 2Cor 11,14. Esta cautelosa desconfianza ha existido en la Iglesia desde sus años más tempranos, y ha dictado la necesidad de "examinarlo todo" y el aviso de "no fiarse de cualquier espíritu sino de comprobar si los espíritus proceden de Dios" (*ITes* 5, 19; *Ijn* 4,1). ¿Cómo se distingue dentro de la experiencia lo que es de Dios y conduce a Dios y lo que es malo y destructivo en sus engaños? Con esta finalidad formuló Ignacio las "Reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan, las buenas para recibir y las malas para lanzar" [Ej 313], hoy conocidas como las "Reglas para el discernimiento de espíritus".

Las Reglas mismas están divididas en dos grupos según se refieren a dos clases diversas de personas, en distinto momento o etapa de su experiencia espiritual: las reglas para la Primera Semana se ocupan de los que son tentados abiertamente por el mal; mientras

que las reglas para la Segunda Semana están destinadas a los tentados engañosamente por el mal bajo apariencia de bien [Ej 10]. Es de gran importancia no confundirlas, porque las reglas para la Primera Semana califican la experiencia afectiva como *consolación* o *desolación* en función de los objetos a que tienden; en cambio, las reglas para la Segunda Semana juzgan los objetos hacia los que se tiende y que se escogen según la consolación o desolación que producen. Si se confunden pueden provocar consecuencias negativas en el proceso interno de la persona. Una persona con una afectividad y percepciones distorsionadas puede vivir con "gozo espiritual" o una gran intensidad religiosa algo que puede ser una crueldad o infidelidad. Eso no es ser conducido por Dios; es, simplemente, estar desordenado.

2. *Reglas para la Primera Semana.* Como ha sido corriente a lo largo de la historia de la espiritualidad, Ignacio sitúa tres fuentes que producen y afectan la experiencia religiosa del ejercitante: la propia libertad, y dos pensamientos "de fuera" uno que viene de Dios y otro del Demonio; se trata de personajes preternaturales como ángeles y demonios -y cualesquiera percepciones que se puedan catalogar bajo este epígrafe; pensamientos e imaginaciones, ideas e imágenes- que provocan en la persona los movimientos afectivos de consolación y desolación. Así, por ejemplo, la meditación de Dos Banderas [Ej 136-147] contrasta el envío de demonios del enemigo con el envío por el Señor de "tantas personas, apóstoles, discípulos, etc." [Ej 141. 145]. La primera regla de la Primera Semana coloca estas tres influencias dentro de una estructura que las une en una matriz causal: el enemigo causa el atractivo sensual hacia el

mal por medio de la imaginación; el buen espíritu produce remordimiento a través de la razón y la conciencia. Este es el método de tentación ordinario para aquellos cuya vida está dominada por los pecados capitales. Por su parte, en la persona cuya vida está marcada por los movimientos de purificación o santificación, la estructura es idéntica pero la manera de tentar es exactamente opuesta: el enemigo usa falsos razonamientos para evocar una punzante ansiedad, tristeza y desaliento; el buen espíritu aleja esta sensación de obstáculos para inspirar ánimo, consuelo, lágrimas, etc. Las tentaciones de estas dos clases de personas tienen esto en común: ambas giran en torno a un eje placer-sufrimiento, con la tentación viniéndole a la primera como placer y a la segunda como amenaza de sufrimiento. También es crucial percatarse de que el influjo y forma de la experiencia espiritual puede venir no sólo "de arriba", es decir, pueden aparecer espíritus o pensamientos que despiertan sentimientos o emociones nobles y elevadas, sino que pueden emerger también "desde abajo": el estado de la afectividad puede provocar y formar pensamientos correspondientes que sitúan a la persona bajo el influjo del mal espíritu [Ej 318.319]. Este esquema causal funciona en todas las Reglas.

Las Reglas unifican movimientos muy diferentes de la afectividad humana bajo dos conceptos de gran importancia: consolación y desolación. El significado de cada una de ellas viene determinado por su término, su objeto. "Consolación" es todo movimiento interior de la afectividad hacia Dios -la persona es atraída o empujada hacia Dios-. El primer ejemplo de esta experiencia es naturalmente el de un amor de Dios tan intenso e incluyente, que

sólo en él se pueden amar todas las otras cosas. Pero la consolación puede también incluir lágrimas de amor o de tristeza, todo aumento sensible de fe, esperanza y amor, pena con Cristo paciente y aun vergüenza y confusión ante Dios. Ignacio describe preciosamente la consolación en [Ej 316], pero también ofrece otras de sus características en otros sitios para completar su definición con "vergüenza y confusión" [Ej 48], "crecido e intenso dolor de mis pecados" [Ej 55], "dolor, sentimiento y confusión" [Ej 193] y "dolor, lágrimas y pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí" [Ej 203]. Ninguno de estos casos resta valor al hecho de que el ejemplo más alto de consolación y su primer análogo es el amor intenso y totalizante de Dios [Ej 316]. La "desolación" es exactamente su opuesto, esto es, todo movimiento de la afectividad que nos aleje de Dios, bien sea doloroso como una mente confusa y turbada, o placentera como la lujuria, o confortablemente cínica [E/317].

Por consiguiente, la consolación y la desolación no se identifican necesariamente con el placer y el dolor. El uso que hace Ignacio de estos términos, precedidos a veces de "espiritual", debe distinguirse de la satisfacción instintiva de Freud y del uso de "consolación" o "satisfacción" por tantos autores espirituales clásicos. La consolación espiritual y la desolación espiritual son estados de la afectividad, pero no se definen por su disfrute sensible y aun espiritual, sino por su dirección, es decir, si este sentimiento o estado de la afectividad tiende hacia Dios o se aparta de él.

Una vez establecida esta esquemización en las reglas iniciales, la estructura del conjunto de las reglas de la Primera Semana cobra una

unidad obvia, consiguiente a su finalidad. Son reglas, como ya vimos, "para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones [experiencias] que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar" [Ej 313]. Se dan consejos sobre cómo se debe combatir cada tipo de influjo espiritual cuando su movimiento es hacia el mal. Así, las reglas quinta y sexta [Ej 318.319] tratan sobre cómo actuar directamente contra la misma *desolación* las reglas séptima a undécima [Ej 320-324] sobre cómo actuar directamente contra los *pensamientos* que surgen de la desolación; las reglas duodécima a catordecima [Ej 325-327], sobre cómo actuar directamente contra el influjo del mal espíritu.

3. *Reglas para la Segunda Semana.* Para la Segunda Semana se repite, con cambios significativos, la matriz general elaborada para la Primera Semana. El nivel de intencionalidad racional, es decir, de conceptos e imaginación, no se menciona sin cambios porque habrá una clase de consolación que no implique un concepto o imagen correspondiente. Además se añadirá otra dimensión a esta matriz: la temporal. Ya no es suficiente saber cómo comportarse con los atractivos de lo obviamente malo o con el temor ante el costo del discipulado. Hace falta estar alerta mucho tiempo sobre la atracción que se siente a lo que aparece como bueno para ver si, en efecto, lo es realmente en la forma como debe resolverse. Así, un análisis del comienzo, medio y fin del proceso evolutivo del buen espíritu es imprescindible para distinguir la consolación verdadera de la falsa. Porque el d. más propio de la Segunda Semana es para las personas tentadas bajo la engañosa apariencia de bien. No es la implicación moral, sino el bien engañoso

lo que destruirá la promesa de la gracia en sus vidas. Lo que anda en juego aquí no es cómo reconocer y combatir la desolación, sino cómo distinguir entre verdadera y falsa consolación, entre los influjos que de veras llevan a Dios y los que de hecho, pero encubiertamente, alejan de Dios.

Tanto la dimensión temporal de esta estructura como el carácter específico del sujeto admiten una tercera y crucial distinción: la consolación con y sin causa, es decir, con o sin un objeto conmensurado y proporcionado. La consolación sin causa precedente [Ej 330] ocurre cuando la persona es traída "toda en amor de la su divina majestad" sin ningún previo pensamiento o concepto que pudiera evocar tan envolvente afectividad. Para Ignacio, esta experiencia se autentifica a sí misma: un movimiento de amor y sentimiento total hacia Dios, un "sí" que lo abarca todo, el único en su historia personal que no conoce el "no". Se trata de un movimiento sencillo y total que trasciende hacia el amor de Dios sin un concepto proporcional. Porque sus orígenes están en Dios, no hay posibilidad de error. Pero esto no es necesariamente cierto respecto de los pensamientos, imágenes y propósitos que siguen a esta experiencia. Éstos requieren un cuidadoso discernimiento [Ej 336].

En ninguna otra clase de consolación, de ser afectivamente atraído a Dios, tiene lugar esta auto-autentificación. Cuando la intencionalidad imaginativa o racional precede a la afectividad o es conmensurada con ella -como los pensamientos brotan de la consolación-, entonces la misma consolación es una experiencia equívoca y requiere calibrarla con el discernimiento. Porque el buen ángel y el malo pueden consolar al al-

ma, pero con fines muy contrarios [Ej 331-332]. La primera regla expone la matriz básica [Ej 329], la segunda regla trata de la consolación sin causa [Ej 330], las reglas tercera e séptima se ocupan de la consolación con causa [Ej 331-335], y la última combina las dos clases de consolación con una única directriz [Ej 336].

La consolación con causa, como cualquier otro movimiento afectivo, tiene comienzo, medio y fin, y cada uno de estos momentos es crítico. Conforme los ejercitantes se hacen más reflexivos, crecerán en su reconocimiento del engaño del que fueron víctimas. Al final del proceso se puede percibir el cambio en los pensamientos y en la afectividad: pueden llevar a "alguna cosa mala, o distractiva, o menos buena"; en cuanto a la afectividad, "la enflaquece o inquieta o conturba" [Ej 333]. Al ver a dónde lo han llevado, el ejercitante puede reconocer el engaño resultante [Ej 334]. Pero hay fases "intermedias" en las que es posible descubrir el engaño. Uno debería examinar todo el proceso: lo bien que comenzó y cómo *poco a poco* pensamientos y afectividad se depravaron. Así es como se aprende el d., "con tal experiencia, conocida y notada" [Ej 332.334].

Por último, conforme se va haciendo más discriminador, uno puede reconocer el mal en el mismo comienzo de la consolación. En los que van progresando en virtud, la consolación entrará en sus vidas "dulce, leve y suavemente" [Ej 335], casi de manera imperceptible, porque es tan conatural a la dirección de la persona -como gota de agua en una esponja-. En el caso de estas personas, la consolación falsa tendrá un carácter claramente distinto: "agudamente y con sonido y inquietud" porque es contraria a la dirección de la persona bajo el in-

flujo de la gracia -como la gota de agua sobre la piedra-. Exactamente lo contrario ocurre con aquellos cuya vida está dominada por el pecado. La consolación auténtica entrará en sus vidas proféticamente, con un áspero sentido de contradicción, mientras que la consolación falsa entrará casi imperceptiblemente [Ej 335].

Finalmente y también sobre todo, hay que afirmar que el d. de espíritus no es lección que se aprende como la física o la historia. La iniciativa es de Dios. Dios es el Uno que se comunica "a la su ánima devota abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante" [Ej 15]. A partir de esta experiencia y su contraria es como vienen gradualmente el reconocimiento y el discernimiento. Ignacio comenzó a aprender el d. de los diversos espíritus durante su convalecencia de Loyola y después en Manresa, donde "Dios le trataba como a un niño de escuela" [Au 27]. A lo largo de las *Constituciones* puso juntos la iniciativa divina anterior y el d. humano posterior, manteniendo de continuo en una u otra formulación que "esto sola la unción del *Spiritu Sancto* pueda enseñarlo, y la prudencia que Dios nuestro Señor comunica a los que en su divina Majestad confían, a lo menos puede abrir el camino con algunos avisos que ayuden y dispongan para el efecto que ha de hacer la gracia divina" [Co 414]; este mismo énfasis en la acción divina al enseñar el d., aparece también en otros pasajes de las *Constituciones* (cf. [134.161.219.624]).

Michael J. BUCKLEY, SJ

tio, Elección, Espíritus, Inclinación, Mal Espíritu, Moción, Sentir.

Bibl. Fuentes: IGNACIO DE LOYOLA, *Exercitia Spiritualia* (CALVERAS, J./ DALMASES, C. DE., eds.) IHSI, Romae 1969; ID., *Constitutiones Societatis Iesae, Textus Hispanus* (CODINA, A., ed.), Roma 1936. **Secundaria:** ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 587-752; BARRY, W. A., "Toward a Theology of Discernment", *The Way Sup* 64 (1989) 129-140; BUCKLEY, M. J., "The Structure of the Rules for Discernment of Spirits", *The Way Sup* 20 (1973) 19-37; ENDEAN, PH., "Discerning behind the Rules: Ignatius's first letter to Teresa Rejadell", *The Way Sup* 64 (1989) 37-50; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Las reglas de discreción de Primera Semana [313-327] (I)", *Man* 60 (1988) 331-341; ID., "Las reglas de discreción de Primera Semana [313-327] (II)", *Man* 61 (1989) 17-30; GIL, D., *Discernimiento según S. Ignacio*, CIS, Roma 1980; GUILLET/BARDY/VANDENBROUCKE/PEGÓN/MARTIN, "Discernement des Esprits", *DSp* III, 1222-1291; LIES, L., "La doctrina de la discreción de espíritus en Ignacio de Loyola y Orígenes de Alejandría", en *Las fuentes de los Ejercicios de San Ignacio, Simposio Internacional {Loyola, 15-19 septiembre 1997}*, (PLAZAOLA J. ed.), Mensajero, Bilbao 1998; PENNING DE VRIES, P., *Discernement des esprits: Ignace de Loyola*, Beauchesne, Paris 1979; RAHNER, H., *Ignatius the Theologian*, Herder and Herder, New York 1964; RAHNER, K., "La lógica del conocimiento existencial", *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, 93-181; Ruiz JURADO, M., *El discernimiento espiritual: teología, historia, práctica*, BAC, Madrid 1994; RUPNIK, M. L., "Un mondo bisognoso di guide spirituali per una maturità della fede", *Rivista di Vita Spirituale* 57 (2003) 255-270; TONER, J.J., *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits. A guide to the Principles and Practice*, IIS, St. Louis 1982; TORRIS, A., "Discernimiento y autocrítica", *Ciudad de los Hombres, Ciudad de Dios. Homnaje a A. Álvarez Bolado*, UPComillas, Madrid 1999, 375-395.

DISCERNIMIENTO COMUNITARIO

^Z Afectos, Afección desordenada, Buscar y hallar a Dios, Consolación, Desolación, Discre-

1. Una reflexión de práctica pastoral sobre el d. empieza por dis-

tinguir y relacionar lo que es la actitud o el espíritu de discernimiento, las instancias prácticas de discernimiento espiritual en el seno de una comunidad o equipo apostólico y la deliberación comunitaria propiamente tal.

1.1 El espíritu o actitud discerniente es la atención y la búsqueda constante a lo que va pidiendo el Señor, en la vida personal, en la vida de trabajo, en los proyectos y opciones. Esto en el ámbito personal, comunitario e institucional. Esta sensibilidad a la presencia dialogante y actuante del Señor en la vida diaria, en el espíritu del examen ignaciano, hace que el mundo no sea como un museo para apreciar "desde fuera" sino un taller donde colaborar, como instrumentos, con Dios Nuestro Señor.

No es posible realizar bien una práctica de d. y menos una deliberación comunitaria propiamente tal sin un espíritu de discernimiento en los sujetos que participan. Un d. no es el resultado automático de un método dado o de una mera discusión bien informada. Sin espíritu de discernimiento, sin una búsqueda vivida por los miembros por la voluntad de Dios y sin una disposición interior real a lo que Dios quiere e invita, no es posible un discernimiento en el Espíritu. La mirada y el sentir contemplativo acompañan y estarán presentes en todas las etapas del discernimiento en común.

2.2 Las instancias prácticas varias de discernimiento comunitario pueden incluir intercambio de vivencias, sesiones de revisión de vida personal en comunidad, momentos de lectura compartida de la Palabra de Dios, puestas en común a la luz de la fe sobre la marcha de los proyectos apostólicos e incluso tiempos donde profundizar, en ambien-

te orante, los signos de vida y de muerte presentes en la cultura.

Las instancias prácticas de d., si bien muchas veces se dan en forma sencilla, educan para compartir desde el Dios que trabaja en nosotros y con nosotros, afinan la sensibilidad para escuchar al Señor a través de los demás y junto a ellos, y preparan para una "deliberación comunitaria" propiamente tal cuando se realiza.

1.3 La deliberación comunitaria. Hace referencia a un proceso intencional y metódico de búsqueda en común en el Señor, que pretende llegar a una opción sobre una determinada materia que luego es asumida por todos. Esta deliberación comunitaria pide un caminar guiado, etapas dadas y un método de trabajo escogido para seguir. Ejemplo de una deliberación puede ser la elaboración de un plan apostólico en una comunidad cristiana de laicos y/o de religiosos, una opción concreta sobre el tomar o no una nueva obra apostólica como congregación religiosa, etc.

2. Elementos frecuentes en el discernimiento comunitario. De cara a una deliberación comunitaria se debe tomar en cuenta: el objetivo perseguido, la materia que discernir (el qué), el proceso o método que seguir (el cómo) y las relaciones interpersonales (por quiénes). Estos tres dinamisismos estarán actuando a lo largo de todo el proceso comunitario. De ahí la importancia para quienes guían el proceso en común de hacer consciente esta realidad y de la necesaria evaluación permanente de la interacción de estos tres elementos.

2.1 El objetivo perseguido, la materia que discernir (el qué). El grupo debe partir con la máxima claridad posible de lo que se quiere discernir

para deliberar y asegurar lo mejor posible que todos estén entendiendo y hablando de lo mismo. Además, se trata de hacer posible la máxima información sobre la materia al alcance de todos. Pertenece a la naturaleza del mismo discernimiento espiritual dejar espacio para cambios y matices posibles a lo largo de todo el camino en la misma formulación de la materia que discernir. Lo fundamental es aclarar en cada paso de qué se está hablando y a dónde se quiere llegar.

2.2 *El proceso o método* (el cómo) usado para caminar juntos en la búsqueda de la voluntad de Dios tiene que ser claro para la comunidad y evaluable en el trayecto. No existe "el método" aplicable siempre y en todas las circunstancias. La importancia y urgencia de la materia que hay que discernir, el tipo de comunidad que discierne, las situaciones particulares y los hábitos adquiridos como comunidad que busca juntos, determinarán el método más adecuado para discernir y deliberar juntos en el Señor. Erróneamente se ha identificado la deliberación comunitaria ignaciana con un método específico de llevarlo a cabo, inspirado en la Deliberación y determinación de los Primeros Padres de 1539 (cf. [MCo 1,1-7]).

Esta deliberación, sin embargo, no ofrece como posibilidad solamente "el método único" para una deliberación comunitaria sino que habla de varios modos posibles según lo encontraban necesario. Así, se mencionan: reunirse y conversar; pensar en el tema durante el día y comunicar cada uno el propio parecer a los demás en la noche; entrar en soledad por treinta o cuarenta días para buscar una solución, reflexionando, ayunando y haciendo penitencia; confiar la tarea a sólo tres o cuatro miembros

en lugar de todo el grupo delegado en ellos la decisión. Al final, el grupo de los Compañeros, hechas las "previas disposiciones del ánimo" (II, 7), se decide por un método ingenioso de compartir primero *las razones en contra* "para decir cada uno los inconvenientes que pudiese haber contra la obediencia" (LI, 7) "cada cual por su orden decía lo que había discurrido", después de haber a solas pensando, meditado y orado. El día siguiente "discurríamos en contrario, proponiendo las utilidades y frutos (razones a favor) que cada uno había sacado de la oración y meditación" (LI, 7). Y "siempre examinándolas por una y por otra parte" (LI, 9). Durante mucho tiempo "vacando a los ejercicios acostumbrados de la oración, meditación y consideración" (LI, 8) llegaron a la definición y deliberación con "consentimiento concorde de los ánimos" (LI, 9). La metodología usada favorece la claridad y la escucha mutua, la comunicación espiritual en grupo, el esfuerzo de todos para pensar en ambas direcciones, con ritmos que permiten tiempos psicológicos y espirituales adecuados, poniendo en evidencia la meta propuesta más allá de personalismos y discusiones inútiles. Lo central de un método de d. es que se cumplan las condiciones [Ej 175], incluyendo al final la "confirmación" de la autenticidad religiosa y/o eclesial.

23 *Las relaciones interpersonales: persona-grupo*. Lo socio-emotivo es la suma de todas las acciones y reacciones emotivas, más o menos conscientes, más o menos secretas, que influyen de una forma positiva o negativa, en la interrelación de las personas, obstaculizando o facilitando la marcha del grupo en su discernimiento. Habría que velar para no permitir que un pequeño

grupo de presión domine las sesiones o que se marginen ciertas personas; que haya falta de respeto o escucha mutua; que no prime la desconfianza en el grupo; que no se cree un ambiente pesimista en las relaciones. El clima del grupo -cansado, optimista, confuso, competitivo, esperanzado, etc.- no es independiente del "cómo" (método y proceso) se está llevando adelante la tarea y del "qué" (objetivo, materia que tratar, contenido). Cabe hablar aquí de las "afecciones desordenadas" [Ej 169] que van desde la lucha por el poder hasta el rechazo ciego de otras posturas. La toma de conciencia en oración de lo que pasa en cada participante y en el grupo como tal, el dar y el recibir perdón muchas veces en silencio por situaciones vividas y el estar disponiéndose para la libertad interior que pide el discernimiento, son tareas que caracterizan un discernimiento espiritual en común, distinto de un grupo meramente social o de poder.

La confirmación religiosa y/o eclesial cuando es requerida después del proceso vivido por la comunidad no se debe considerar como algo "exterior" o "añadido" al consenso final, sino más bien una dimensión integral del mismo discernimiento comunitario.

3. Las mociones grupales y el magisterio de los Ejercicios [Ej 32.313]

3.1 *Las inclinaciones o disposiciones inducidas, por la misma psicología y dinámica grupal.* Así, por ejemplo, cuando la marcha del grupo humano, los animadores y la infraestructura, como también la metodología usada tienden a construir y ayudan al proceso, todo sirve como soporte humano para el trabajo de búsqueda en el Señor (las consideramos inclinaciones positivas). Al revés, cuando no se da toda la informa-

ción necesaria, cuando falta socialización de lo que se persigue, cuando no hay claridad en los pasos a dar, cuando hay apatía o contentamiento fácil en el clima grupal, cuando se carece de perspectivas y de inquietudes apostólicas, cuando se hacen presentes elementos ideológicos y actitudes inflexibles, cuando no se distingue bien entre consenso (en la consolación compartida que asume trabajar por el resultado final más que en los votos) y unanimidad en la fase final, etc., estas inclinaciones o disposiciones dañan y frenan el proceso deliberativo (las consideramos inclinaciones negativas).

3.2 *Las mociones que surgen del mal espíritu*, y que llevan a la desolación espiritual [Ej 317], tales como la turbación, la oscuridad, la tendencia a lo mundano, la falta de esperanza, tibieza, tristeza, etc. pueden tener traducciones muy variadas: ansiedad contagiosa por terminar como si el proceso fuese automático y dependiese solo del puro esfuerzo [Ej 321]; el subjetivismo colectivo que deja fuera a otras comunidades y a la referencia eclesial concreta; el desánimo que contagia desesperanza; el acomodamiento apostólico sin creatividad por miedo al cambio; los juicios fuertes cargados afectivamente; los intentos de manipulación y las estrategias de doble juego; el escamoteo de los conflictos reales; el entusiasmo exagerado por alguna opción, etc.

3.3 *Las mociones que surgen del buen espíritu* y que llevan a la consolación [Ej 316], como es el aumento de fe, esperanza y caridad, una mayor claridad, una confirmación profunda, una mayor energía para la entrega y el trabajo de futuro, etc. pueden tener estas manifestaciones: fe en la acción del Espíritu, mutua aceptación y escucha, liber-

tad interior y disponibilidad para lo que Dios pida, purificación consciente de los afectos desordenados personales, comunitarias e institucionales, posibilidad de caminar más allá de la razón y el cálculo humano, una inquietud apostólica que cuestiona capaz de soñar, una disposición honda para asumir el resultado final, etc.

3.4 *Percibir a tiempo las mociones importantes* que se dan en el grupo es un primer paso en la pedagogía del discernimiento. Hacer consciente y reflejar al grupo cuando sea necesario y oportuno lo que pasa a nivel de mociones es el segundo momento. Finalmente, descifrar el origen de la moción y determinar hacia dónde conduce al grupo, dará luz al talante discerniente.

4. *En cuanto al modo de tomar decisiones.* Hay tres situaciones [Ej 175-178] en que la comunidad puede encontrarse con respecto a las mociones discernidas de cara a la toma de decisiones: la primera situación corresponde a una elección intuitiva desde el primer momento como surgida de Dios, con claridad y acompañada con el deseo y la voluntad de llevarla a cabo; la segunda situación es aquella a la que se llega ponderando las consolaciones y desolaciones; el tercer modo de decidir es tiempo tranquilo sin agitación de espíritus, cuando la inteligencia y el sentido común, ayudados por los datos de la realidad barajan lo mejor a los ojos de Dios. Estos tres Tiempos o espacios psicológicos/espirituales no se deben separar artificialmente. Más aún, sería peligroso tratarlos como si fueran independientes uno del otro. Esto es más verdad cuando se trata de un d. donde los ritmos y vivencias de los participantes se complementan y se potencian mutuamente sin coincidir necesariamente.

5. *Quien participa en un discernimiento comunitario* participa en la búsqueda de la voluntad de Dios hecha en común. De ahí que tiene que tener presente y comprometerse: a orar pidiendo la apertura de espíritu durante todo el proceso del discernimiento; a informarse bien de la materia que deliberar; a aportar con su presencia y participación activa a través de la palabra, el silencio de escucha y reflexión; al trabajo en grupo o en asamblea, etc.; a purificar sus motivaciones e intenciones a lo largo de todo el proceso en común; a escuchar con corazón abierto al resto tratando de captar lo que otros quieren decir; a no encasillar a las personas dando la oportunidad de que otros puedan aportar lo que no se esperaba; a revisar una u otra vez la postura frente al tema tratado dejándose interpelar; a buscar el bien común por encima de intereses propios; a buscar un bien duradero y no lo más fácil o superficial; a seguir la inspiración del buen espíritu más que tratar de representar a grupos; a confiar en las personas participando y aceptando lo que Dios hace a través de ellas; a seguir bien las tareas encomendadas para el buen proceso del grupo; a querer asumir conscientemente y desde el inicio el resultado final del discernimiento, en una búsqueda sincera de la voluntad del Señor.

Edward MERCIECA, SJ

/Comunidad, Cuerpo Apostólico, Deliberaciones, Discernimiento, Discreta caritas, Elección, Encontrar, Espíritus, Indiferencia, Unión de Ánimos.

Bibl.: Fuentes: "Deliberatio Primorum Patrum", *MCo* 1,1-7; **Secundaria:** ARRUPE, R, "Del Discernimiento como preparación de la Congregación General XXXII", *AR XV* (1971) 767-733; ID., "Sobre el discernimiento espiritual comunitario", en *La identidad*,

247-252; BARRY, W., "Toward Communal Discernment: some practical suggestions", *The Way* 58 (1987) 104-112; DHÔTEL, J. C., "La Délibération collective", *Christus* 17 (1970) 475-479; FUTRELL, J. C., "Communal Discernment: Reflections on Experience", *SS/4* (1972) 159-192; ID., "The Dynamics of Ignatian Communal Discernment", Dossier "Deliberado" *CIS* 16 (1972) 207-220; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L., "La deliberación de los primeros compañeros", *Man* 61 (1989) 231-248; GRAY, H. J., "Foundations", *The Way Sup* 85 (1996) 7-16; HAMILTON, A., "Correct weight for communal discernment", *The Way Sup* 85 (1996) 17-27; KOLVENBACH, P.-H., "Sobre el discernimiento apostólico en común (5.XI.1986)", en *Selección*, 52-74. (AR XIX [1986] 700-720); ID. "Sobre la Vida Comunitaria. Carta del R General a toda la Compañía", *AR* 22 (1998), 276-289 (también en *InfSJ* XXX (julio-agosto 1998) 124-138); MERCECA, E., "Discernimiento Comunitario: Manual para quienes guían el proceso", *Cuadernos de Espiritualidad* 134 (2002) 3-55.

DISCRECIÓN: / *Discretio*.

DISCRETA CARITAS

Expresión de cuño enteramente ignaciano en cuanto a su contenido, a su construcción y al ámbito de su utilización. Recurrente de modo particular en contextos de toma de decisiones de gobierno religioso y de elección personal. Dos palabras en las que Ignacio condensa la síntesis operativa de su proceso personal. De su "buscar y hallar la voluntad de Dios" como paso necesario para "cooperar" con Él *realizándola*, es decir, "amando y sirviendo en todo" [*Ej* 233]. Si en "sentir" en todo y "cumplir" enteramente la voluntad divina sitúa Ignacio la perfección humana, la d. es su herramienta personal interior para ello. En una carta de Ignacio de Loyola a sor Teresa Rejadell (Venecia, 18 de junio de 1536) aparece una expresión que será muy recurrente en su correspondencia: "Ceso

rogando a la santísima Trinidad por la su infinita y suma bondad nos dé gracia cumplida, para que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos" [*Epp* I, 99-107]. Ésta será la despedida común y constante, con mínimas variantes, de la mayoría de sus cartas a toda clase de destinatarios. El mismo amor que hace *sentir* capacita para *realizar* (*Flp* 2,13). Con estas dos palabras traduce la profundidad máxima del seguimiento, el vivir el "todo está [querido y] cumplido" del Señor (*Jn* 6, 38-40; 19,30).

Tal vez la glosa ignaciana más integradora del sentido de esta expresión sea la despedida de la carta, que, en su nombre y por su encargo, escribe J. A. de Polanco a Francisco de Borja (25 de enero de 1549): "Plega a la eterna sapiencia darnos a todos siempre caridad tan discreta y discreción tan caritativa, que nunca dejemos de querer ni de acertar a lo que es más acepto y grato en su divino conspecto. Esto es lo que de parte de nuestro Padre me ha sido cometido escribir" [*Epp* II, 322].

Caridad y discreción no son en Ignacio realidades yuxtapuestas, sino interdependientes e interactivas. La caridad, por un lado, es fuente de la iluminación de la discreción (*Flp* 1,9), al tiempo que, por otro, es su terminal operativo. Lo esencial para Ignacio es garantizar la indisolubilidad de ambas: que "el amor que me mueve descienda de arriba" [*Ej* 184.338].

1. Descripción terminológica. 1.1 Terminología fundamental 1.1.1 Discreta caridad: La expresión exacta, aparece cuatro veces en las *Instituciones* [209.237.269.582] y veinticuatro en el *Epistolario*. Es expresión nuclear, alrededor de la cual giran otras afines o complementarias: "discreta caridad y humildad" [*Epp*

XII, 222]; "caridad y discreción del Espíritu" [Co 219], "discreto celo" [Co 211], "caridad ordenada" [Co 61] y "discreta" [Co 237], "iluminación y caridad" [Epp XII, 143], "ley interior de la caridad y amor" [Co 134], "razón de la caridad" [Epp V, 222]. Por contraste, una vez se refiere a "caridad indiscreta" [Co 217]; y, en órbitas más distantes, pero no ajenas a la d., se referirá a: "discreta consideración" [Co 113.462], a "amor tanto lúcido y dulce" [De 105] y "con mucha devoción lúcida, clara mucho y con calor asistente" [De 111], "devoción calorosa o lúcida y suave" [De 56], "claridad lúcida, calorosa y muy suave" [De 126], "devoción mucho clara, lúcida y calorosa" [De 134]. Estas últimas expresiones, como es sabido, en un contexto hondo de discernimiento y elección en orden a decisiones muy concretas de gobierno que inmortalizó en el *Diario espiritual*.

1.1.2 Caridad: Es, en todo caso, el sustantivo. Expresiones, como "la caridad y discreción del Espíritu Santo mostrará el modo que se debe tener" [Co 219], tienden fácil puente a "la Ley interior de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar para ello" [Co 134]. Se trata de la caridad en su sentido más puro y original, el del "amor que inunda nuestros corazones por el Espíritu que se nos ha dado" (Rom 5, 5), o "la fuerza de lo alto" (Hech 1, 8; Jn 3, 3.7) que para Ignacio "desciende de arriba". Incluso la presenta en ocasiones, como nacida de ese Espíritu, en orden a la co-operación responsable del ser humano con Dios a la hora de actuar: "[...] la discreta caridad, vista la disposición de las cosas presentes, y la unción del Espíritu Santo, que principalmente ha de enderezarle en todas cosas, le dictare"

[Epp VIII, 690]. En la medida en que el ser humano desarrolla esta co-operación con Quien ha de "enderezarle", en todo, crece como "hijo" (Rom 8,14).

Caridad que "se convierte en auténtica ley que induce al gobernante a tomar determinadas decisiones y a realizarlas; pero ley interior que se compenetra con la radicalidad íntima de las *Constituciones* a la vez que actúa en lo íntimo del espíritu del propio superior. Esa caridad no es puro impulso, sino impulso ordenado al servicio divino, en cuanto que procede según la ordenada "discreción" que mira a una y otra parte y sopesa los 'cómodos e incómodos', bajo la inspiración y dirección sobrenatural del Espíritu Santo" (Iturrioz 1974,17).

1.1.3 Discreción (discernir, discreta): En el sentido activo, primigenio, que da Ignacio a la "discreción de espíritus": iluminación interior que posibilita verificar la procedencia de los movimientos interiores, que actúan como motivaciones de la voluntad, los que provienen de Dios, los que provienen de las sinuosidades de la naturaleza humana dañada y se sobreponen a la voluntad y los que provienen de mi libertad en ejercicio [Ej 32]. Se trata de verificar si "el amor que me mueve [...] descende de arriba" [Ej 184.338] o, por el contrario, si nace de mí y termina en mí. La discreción es pieza esencial de los *Ejercicios* en orden a la búsqueda de la voluntad de Dios, que pretenden [Ej 1] y en definitiva a una *elección* iluminada (cf. [Ej 313-336]; DI, 19). El otro sentido de *discreción* como moderación (*medida, proporción*), que también usa Ignacio, y su relación con la *mediocritas*, es fácilmente identificable y diferenciable del primero [Co 285] y no entra aquí en consideración. Podría, en todo caso,

considerarse como un "efecto" del primero.

"Discreta" cualifica a la caridad, no como moderación, sino como iluminación. Pero no es un adjetivo participial variable e intercambiable por otros. Un ejemplo más de la importancia que en el lenguaje ignaciano tienen los adjetivos y los participios, como "forma" del sustantivo. El adjetivo "discreta" cualifica a la caridad como un nuevo modo, el más penetrante, de conocimiento y discernimiento de las cosas de Dios (*Flp* 1, 9). Siempre en orden a la vida y a la acción, otra característica de lo que se ha llamado su "literatura del hacer histórico" y "carácter empírico de la mecánica de los escritos ignacianos" (De Gennaro 1977, 13-14). Ignacio no ama hacer teoría. Su literatura es la de un comprometido, que no puede no comunicar su propio compromiso y que busca conscientemente comprometer. En este caso, además, la forma participial y la sustantiva son intercambiadas con alguna frecuencia, como intervenciones ambas, discreción y caridad, originarias del mismo Espíritu, con lo que resalta aún más la sinergia entre éste y el ser humano, esencia de la d.: "[...] en los cuales la caridad y discreción del Espíritu Santo mostrará el modo que se debe tener [...]" [*Co*219].

El Espíritu, que es el amor de Dios que nos habita, nos mueve (*Rom* 8, 14) y nos hace capaces de amar, es, al mismo tiempo, la iluminación de ese amor a la hora de la acción y de la vida. A Ribadeneira, que pide nuevas "instrucciones", le responde Ignacio, intencionadamente, no dándoselas, sino remitiéndole, no sin un elemento de humor, a que se las pida a Dios N. S.: "De la instrucción que pide, lo que acá parece es que se pida a Dios N.

S.; y que pues allá están las cosas presentes y ven más de cerca todo lo que conviene considerar, hagan como les pareciere mejor para los fines que acá se pretenden y V. R. tiene entendidos, a gloria divina; y la discreción, como dice que no se enseña en Salamanca, tampoco en instrucciones. Déla el Santo Espíritu y supla lo que de ella faltare, como suele en nuestras cosas" [*Epp* X, 636]. Afirmación que resalta el reajuste necesario -horizonte propio de la d.- entre fines ("que acá se pretenden y V. R. tiene entendidos, a gloria divina") y medios.

¿Qué es lo que hace *discreta* o *indiscreta* la caridad? El utilizar, o no, como medida objetivadora y motivadora de la caridad, el "se servirá más a Dios nuestro Señor" [*Co* 217], no otras motivaciones posibles bajo apariencia, o realidad, de caridad: "[...] puesto que lo que se pretende es la edificación y el servicio de Dios N. S., con esta medida la discreta caridad juzgará lo que conviene" [*Epp* IX, 87].

Resumiendo: la conjunción de los dos términos, a todas luces intencionada, remite a una caridad que pondera (pesa, evalúa) "delante de Dios" [*Co* 209] la realidad ("muchas circunstancias particulares de personas, tiempos y lugares..."); que interpreta "mirando al sentido más que a la letra en esta parte, como la discreción santa dictare" [*Epp* VIII, 546]; que hace excepciones: "con todo siempre queda a la caridad discreta el hacer alguna excepción" [*Epp* VIII, 267].

1.2 Terminología Complementaria

1.2.1 *Dictare* (dictará): Verbo que con frecuencia acompaña a la d. señalando su desembocadura final en una opción libre, la "elección" ante Dios. Pero también acompaña por separado a la *discreción*: "Como la discre-

ción dictará" [Co 2.285]; a la *caridad*: "lo que la caridad dictare" [Co 192]; a la reflexión: "la que para cada uno dictare convenir la prudente consideración del Rector" [Co 471]. Es como un sello de la complementariedad de ambas, *discreción* y *caridad*, en una misma función determinadora [Co 237.582]. En todo caso, este "dictar" ni proviene de una imposición o mandato extrínseco ni produce, ni mucho menos legitima, ningún tipo de coacción en otros a la hora de comunicar decisiones "en nombre del Señor". Al contrario, surge simplemente como movimiento interior, fácilmente verificable por los subditos, de que se trata de "amor que desciende de arriba". Por eso, la decisión tomada desde él podrá ser asumida, desde la máxima libertad humana, como voluntad de Dios, dando lugar así al proceso de obediencia en su sentido más puro (cf. [Co 667]).

1.2.2 Convenir, lo que conviene, lo más conveniente: Expresión original del taller de Ignacio, que hace de la d. una especie de brújula interior para el ejercicio de rectificación y ajuste permanente que le corresponde en situaciones, decisiones y acciones humanas tan cambiantes. Con esta expresión referida al fin, al servicio de Dios, a en el Señor, a gloria divina, para mayor satisfacción ante Dios, para mayor alabanza y gloria, a el bien más universal, Ignacio mantiene fijo el norte irrenunciable del PF, sin el que hasta la caridad podría resultar "indiscreta" [Co 217].

1.2.3 "Sentir en el Señor nuestro" [Co 210-212]; La expresión completa ha de entenderse como el nivel profundo de conocimiento (*sentir*) en que opera el discernimiento poniendo en referencia a "lo que conviene" la realidad concreta sobre la que ha de decidir y actuar la d., con sus "muchas circunstancias parti-

culares de personas tiempos y lugares" [Co 211]. El fin es poder reducir al mínimo, o incluso eliminar, todo riesgo de ambigüedad de voluntades que "mueven" -la de Dios y la del hombre- por lo que "cuanto más dificultad y duda tuvieren, más encomendarán la cosa a Dios nuestro Señor, y más la comunicarán con otros, que puedan en esto ayudar a sentir la voluntad divina" [Ibid.]. En un plano ideal parece indicar que a la d. no le basta "la mayor moción racional" [Ej 182] del primer Modo del Tercer Tiempo de elección [Ej 177-183], sino que le es imprescindible "sentir" la voluntad divina.

2. Contexto teológico-espiritual.

2.1 La cooperación con el Creador. Presupuesto básico de la espiritualidad ignaciana es "que la disposición de la divina providencia pide cooperación de sus creaturas" [Co 134]. Es decir, el amor creador -amor primero (In 4, 19)- crea al ser humano proyectándose en él, no para que cumpla leyes, sino para un diálogo de amor agradecido, cuya meta es la identificación de voluntades, que de parte del hombre se manifestará en una cooperación voluntaria, responsable, por amor, con su Creador en su creación. De ahí que el principio, en orden a la "edificación" de este mundo, que Ignacio aplica a los superiores, "tener cuidado de cooperar a la moción y vocación divina" [Co 144], puede justamente generalizarse a todos y a todo, y lleva a utilizar los medios que Dios ha dado, y dé, al hombre para ello, pero advirtiendo que se los da "no para confiar en ellos, sino para cooperar a la divina gracia, según la orden de la suma Providencia de Dios nuestro Señor" [Co 814].

A esta voluntad creadora de Dios, el jesuita responde con su dis-

ponibilidad, que no es pasividad, sino la actitud más madura y corresponsable ante Dios, la del amor indagador del querer de Dios, la d., que incluye el ejercicio completo de "dictar", decidir y realizar, en las "circunstancias" cambiantes de la historia humana, el "querer" divino encontrado.

2.2 *Rectitud hacia el fin.* Este "dictar" de la d. aparece siempre situado en el marco del PF, de *fin* consciente y bien definido: "Denos Dios la lumbre de la santa discreción, para que de las cosas criadas usemos con la luz del Criador" (carta al R Adriaenssens, 21 de mayo de 1556, [Epp XI, 374-375]); "Con la discreción que la Luz eterna le diere, mirando el fin de ellas, que es el mayor servicio divino y bien de los que viven en este Instituto" [Co746].

Otras modulaciones (*ayuda, edificación, bien universal...*) se refieren al mismo marco del fin último de esta caridad tan discreta y discreción tan caritativa, como cuando insta a nunca dejar de querer ni de acertar "en lo que es más acepto y grato en su divino conspecto" (carta de Polanco a Borja, [Epp III, 322]).

2.3 *Iluminado por el Espíritu Santo.* Desde los anteriores presupuestos (2.1) y marco (2.2) la d. actúa en un contexto de iluminación (magisterio) interior, obra del Espíritu Santo, por discreción de espíritus, al que Ignacio remite como modo habitual, personal, de proceder: "podrá dispensar [...], atentas las personas lugares y tiempos y otras circunstancias, con la discreción que la Luz eterna le diere [...]" [Co 746]; "[...] pues con iluminación mayor y aumento de caridad cùranse todas estas cosas y otras mayores dolencias de nuestra naturaleza; y espero que V. R. tiene tal

Maestro en el Espíritu Santo, que no es menester demasiado multiplicar los avisos de nuestra parte" (carta al P. Fulvio Androzzi, Roma, 18 de julio de 1556, [Epp XII, 143]).

Iluminación que, porque enciende una movilización interior, la de la caridad, obra también del Espíritu, recibe de Ignacio muy significativamente el nombre de "unción del Espíritu Santo": "conforme a lo que la discreta caridad, vista la disposición de las cosas presentes y la unción del Espíritu Santo, que principalmente ha de enderezarle en todas cosas, le dictare" (instrucción al P. Juan Nuñez, Patriarca de Etiopía, [Epp VIII, 690]). Como en otros textos de Ignacio (v.gr. *divino servicio y ayuda de las almas*) la conjunción "y" no vincula dos realidades, sino que las explica; equivale a "que es".

2A *Bajo la unción del Espíritu.* Con este término, *unción*, de gran contenido bíblico-litúrgico, traduce Ignacio la "inundación" (*Rom* 5, 5), penetración interior y desbordamiento ("derroche" [Ef 1, 8]), con los que Dios "ayuda" a la libertad humana, infinitamente respetuoso, a la vez que "colaborador" con la misma. Esta unción y su función de "ayuda" enseñando son significadas por Ignacio como "la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones" [Co 134].

Aunque usar de unos medios u otros para mayor servicio divino "[...] sola la unción del Espíritu Santo pueda enseñarlo [...]", es bueno proporcionar "avisos" que "ayuden y dispongan para el efecto que ha de hacer la gracia divina" [Co 414]. "Pero la medida que en todo debe tenerse, la unción santa de la divina Sapiencia la enseñará a los que tienen cargo de ello, tomado para su mayor servicio y alabanza"

[Co 161]. "[...] Pero el Santo Espíritu, cuya unción enseña todas las cosas a los que se disponen a recibir su santa ilustración y en particular en lo que incumbe a cada uno de parte de su oficio, enseñe a V^a R^a" (carta al P. Urbano Fernández, Roma, 1 de junio de 1551, [Epp III, 500]). "Acercas de la instrucción que pedís para mejor proceder en el divino servicio en esta misión, espero os la dará más cumplida el Espíritu Santo con la unción santa y don de prudencia que os dará, vistas las circunstancias particulares" (carta al P. Juan Núñez Barreto, Roma, 26 de julio de 1554, [Epp VII, 313-314]).

2.5 *Hacia la unión de ánimos.* También, y puesto que trata de una disposición para funciones que implican relación personal, aunque S. Ignacio sólo se refiera a ello de forma indirecta, no se puede ignorar que la d., que mueve a proceder "conforme al espíritu", es esencial para construir la "comunidad" o "unión de los ánimos", base de la comunidad apostólica, universal o local. Pura lógica espiritual ignaciana: puesto que la d. pone al individuo de cara a Dios y es la vinculación personal más directa con su voluntad convocante, ha de serlo también, y a la vez, con los convocados entre sí [Co 671].

3. *Contexto operativo pastoral:* de lo expuesto fluye que la discreta caridad: 3.2 Es en sí misma una dinámica de discernimiento permanente puro con la que el individuo se ha familiarizado; un hábito consciente de preguntar a Dios, como Ignacio: "Quid agendum?" [Au 50], "¿dónde me queréis, Señor, llevar?" [De 113].

3.2 Entraña efectos de mesura, proporción, paz: "Con hacer también aquí lo que se pudiere, según la mesura de la discreta caridad, puede V^a R^a asosegarse y esperar de que

Dios Nuestro Señor suplirá de su plenitud nuestras faltas como suele" (carta a Juan Bautista de Barma, 14 de marzo de 1555, [Epp VIII, 546]).

3.3 Es obligada aproximación, la más profunda, a la realidad, para una lectura cristiana de la misma: "pendiendo esto de muchas circunstancias particulares de personas y tiempos y lugares, es necesario remitirse al discreto celo de los que tienen tal cargo" [Co 211].

3.4 Es esencial al gobierno espiritual, como servicio de búsqueda, de motivación y de toma de decisiones, que afectan a personas. Todo ello desde una caridad pastoral, que evoca la caridad básica del Presupuesto [Ej 22] y que, superando toda reserva y toda actitud de prepotencia y dominio, abre camino a actitudes de acogida e intercambio: "Que, como yo uso en el consultar y conferir con algunos de casa las cosas que he de ordenar que algo importen, así querría que lo hiciédeses vos y que nos pareciésemos en el proceder en un mismo modo" [Epp VIII, 225].

3.5 Igualmente esencial al gobierno en su ejercicio de ajustar la mediación de la ley a realidades históricas permanentemente variables: "Aunque V.R. con el Maestro Laínez verá más medios, y éstos, que aquí se tocarán entenderá mejor si cumple tratar de ellos o no, no dejaré de tocar algunos quedando el todo remitido a la discreta caridad de VV. RR." [Epp VIII, 438]. Las normas son en sí objetivas y el superior ha de atenerse a ellas; pero en su aplicación dependen de una determinada estimación de "circunstancias particulares de personas y tiempos y lugares..." [Co 211.746]. "El superior actúa en la aplicación de las *Constituciones*. Pero ha de actuar dirigido y llevado por la *caridad discreta*. Ésta es parte

vivificante y necesaria de la ley constitucional; forma parte interna de la "constitución" misma. Tiene un valor normativo, del que un superior no se sentirá liberado a su propio arbitrio. La caridad discreta llega a tener tal fuerza normativa, que en determinados momentos impone [...] lo que dictare la discreción bajo el impulso del Espíritu Santo" (Iturriz 1974, 25).

3.6 Pero este ejercicio de ajuste no sólo ha de hacerlo el que ejerce la autoridad, sino todos, que se supone "serán personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo nuestro Señor" [Co 582], es decir, hombres capaces de elección madura, movidos no por intereses propios, sino por voluntad de Dios expresamente buscada y hallada. El individuo entonces deja de ser mero ejecutor de lo mandado y adquiere protagonismo de "legislador", de "intérprete" de la ley, v.gr., en cuestión de oración y penitencia: "no parece darles otra regla, sino aquella que la discreta caridad les dictare" [Co 582]. Protagonismo que no es una concesión generosa, ni se debe negar ni limitar, al contrario, para el que se debe formar y preparar. La ley resulta así una forma dialogante, una relación viva con el Espíritu Santo, y su observancia la co-operación voluntaria más responsable con Dios.

4. "Todos se den a guardar las *Constituciones*" [Co 826] (o la "discreta caritas" de legislar y de observar lo legislado). El ejemplo aducido [Co 582], referido a un caso concreto ("lo que toca a la oración, meditación y estudio" y a "la corporal ejercitación de ayunos, vigiliias y otras asperezas o penitencias"), es paradigmático de lo que Ignacio entiende por el jesuita cooperador con Dios desde lo más profundo, la responsabilidad de sus decisiones. Responsabilidad que in-

cluye el dispositivo potencialmente corrector de su información voluntaria al confesor o, también, al superior. Todos, individuo, confesor, superior, resultan así implicados por amor en la misma "óptica de elección" (Costa 1973,390) de la discreta caridad. La ley no es para ellos un punto de llegada final, sino un permanente impulso de partida. Observar las *Constituciones* comporta fidelidad al pasado original, pero una fidelidad que traduce, interpreta y, en alguna manera, crea continuamente las *Constituciones* para una historia en permanente cambio.

Porque "la función de la *discreta caridad* no es la de hacer al jesuita un hombre sin ley, personalizando e interiorizando las *Constituciones*. Es la mediación necesaria en el juego dialéctico entre la constitución y la regla, en la que se revela cómo la potencia de la constitución necesita la regla como el conducto, que canalizándola la permite expresarse, y cómo a su vez la regla necesita la constitución para no ser una estructura vacía, no animada del carisma de la Compañía de Jesús, o un órgano incomunicado vitalmente con el cuerpo entero. La discreta caridad, por lo tanto, está a mitad de camino entre la constitución y la regla última; es antes que la regla que la presupone y después de las *Constituciones*, que, como llamada implícita a las reglas, consiguientemente, son sólo una voz a la discreta caridad, una apertura, un abrir el camino, una disposición, que en sí misma la reclama como necesaria" (Costa 1973, 317-318).

De ahí la fuerza humanizadora de la d. desarrollando al máximo la libertad personal. Y, al mismo tiempo, su fuerza divinizadora, por la que hace compatible esta libertad con la "sabiduría" de arriesgarse incluso a la "locura" de Dios, la de "desear más ser estimado por vano

y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo" [Ej 167] (cf. Kolvenbach 1992).

"Una observancia impregnada de discreta caridad, lejos de significar y reportar 'laxismo', compromete a la persona de una manera mucho más total con la voluntad de Dios, redime al 'observante' de todo asomo de legalismo y convierte a la observancia en una verdadera relación personal -'co-operación', la llama Ignacio- con el Dios a quien servimos. Ésta es, finalmente, la traducción ignaciana del 'no he venido a abolir la ley, sino a darle plenitud de cumplimiento' (Mt 5,17). La plenitud de la observancia de la ley, como la entiende Dios, es siempre una forma de amistad" (Iglesias 1996; cf. Ruiz Jurado 1958).

Ignacio IGLESIAS, SJ

? *Abnegación, Amor, Consolación, Constituciones, Discernimiento, Discretio, Elección, Espíritu Santo, Modo de proceder, Sentir.*

Bibl.: A. A. Vv., "Discernement des esprits, DSp III, 1222-1292 (esp. 1266-1275); ARZUBIALDE, S., "Casiano e Ignacio. Continuidad y ruptura. Una original aportación de S. Ignacio de Loyola a la historia de la tradición espiritual", en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997)* (PLAZAOLA, J. ed.) 123-186 (esp. 136-148); ID., "Discernimiento-Unción del Espíritu y Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de San Ignacio de Loyola", *Man* 70 (1998) 231-267; BOTTEREAU, Gv "La 'discreta caridad' en S. Ignacio de Loyola", *CIS* 18 (1974) 58-70; COSTA, M., *Legge religiosa e discernimento spirituale nelle Costituzioni delta Compagnia di Gesù*, Paideia Editrice, Brescia 1973; GENNARO, G. DE, "Introduzione generale", en *Gli scritti di Ignazio de Loyola* (GIOIA, M. ed.), Unione Tipografico-editrice Torinese, Torino 1977; IGLESIAS, L., "La discreta caridad de la observancia", *Man* 68 (1996) 161-176; ITURRIO, J., "La 'discreta caridad' en la 2ª par-

te de las Constituciones", *Man* 46 (1974) 15-28; KOLVENBACH, R-H., "Locos por Cristo" en *Decir... al Indecible* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999, 115-131; REMOLINA, G., "La interior ley de la caridad y amor (Const. 134)", *Man* 68 (1996) 101-114; Ruiz IURADO, M., "San Ignacio y la observancia religiosa", *Man* 34 (1958) 49-56.

DISCRETIO

2. *Introducción.* Llama la atención que S. Ignacio reserve la noción de "discernimiento" de espíritus para el libro de los *Ejercicios* -la palabra *discernimiento* no aparece ni una sola vez en todo el texto, en su lugar hallamos *discreción* [Ej 176.328] y *discernir* [Ej 336] (que equivalen a "discernimiento")- y dedique las *Constituciones* al hilo conductor de la *discretio*, a la que él denominará bien *discreción* o bien *discreta caritas*. Teniendo en cuenta, por otra parte, que también en los *Ejercicios*, cuando él trata, desde el punto de vista tanto ascético como psicológico, del hallazgo del "medio" y del "equilibrio moral" -por ejemplo en [Ej 350] "para en todo quietarse" con relación al equilibrio psíquico y moral (d.)- esté recogiendo el motivo monacal de la d. en el sentido de "moderación".

Para entender exactamente el alcance y la originalidad de la operación llevada a cabo por S. Ignacio mediante la decidida separación de unos elementos de otros, es preciso remontarse, por una parte a la herencia global del monacato oriental -la *didkrisis*, y al conjunto de elementos que en ella iban incluidos- que el Occidente latino recibe principalmente de manos de Juan Casiano, y por otra, a su evolución histórica desde el comienzo del siglo V hasta la época de Tomás de Aquino (s. XIII). El estudio de los

documentos de esta larga tradición habrá de revelar así la procedencia original de las piezas que S. Ignacio asume como su labor redaccional.

Para ello estudiaremos la evolución histórica de este tema tradicional asumiendo del amplio patrimonio el testimonio de cuatro autores emblemáticos de dicha tradición monacal, previos a la escolástica, que tratan el tema desde el punto de vista de la experiencia espiritual -Juan Casiano, Benito de Nursia, Bernardo de Clairvaux y Ricardo de San Víctor-, para terminar con la interpretación teológica de la virtud de la prudencia por parte de Sto. Tomás de Aquino. Tenemos así cinco períodos diversos: el patrístico, la época carolingia, la edad media, el período de la escolástica y la figura de Sto. Tomás.

2. *Del monacato oriental al Medievo.* 2.1 *Casiano (360-430/435), portador de un gran patrimonio y ocasión de una bifurcación.* La *diákñsis* del monacato oriental, previa a su bifurcación en los dos grandes bloques de discernimiento de espíritus y d., moderación, consistía en la capacidad de distinguir -"el ejercicio de separación intelectual, puesta a prueba, verificación o comprobación"- entre todo el amplio espectro de valores (en especial el bien del mal) así como los diversos "pensamientos" y "actitudes concretas" hacia el exterior fruto de la decisión de la libertad a que estos daban lugar. En ella iban incluidos la mayor parte de los elementos ascéticos del saber espiritual que los antiguos padres espirituales del desierto o ancianos (*starets*) del Oriente cristiano habían ido adquiriendo a base de experiencia e iluminación interior (*diorasis* y *cardiognosía*).

Pero, cuando Juan Casiano trasladó *{simplici et fideli sermone}* este

gran patrimonio de conocimientos del monacato oriental al occidente latino, lo integró dentro de su propio sistema espiritual y le imprimió su sello peculiar. Según él la vida espiritual se compone del "fin último" (*finis*), el reino de Dios, donde tiene lugar la sosegada contemplación; del objetivo intermedio (*scopos o destinatio*), la pureza de corazón; y del camino hacia la perfección de la caridad en el que hallamos los medios proporcionados (*perfectionis instrumenta*), y las prácticas espirituales con las diversas formas de ascesis espiritual. Es aquí, donde Casiano ubica los "dos sentidos" de la comprensión integral de la d. como elementos indispensables en el camino hacia la perfección.

Según él, la *razón {principóle cordis, mens, ratio, logikón o noús}* desempeña su función sobre la base de los diversos "pensamientos" (razones, impresiones afectivas, influjos e inclinaciones) sobrevenidos tanto "de dentro" como "de fuera". A partir de este ámbito y variedad de mociones e influjos es donde el libre albedrío ejercita la libertad, pues los pensamientos son el origen y la causa de nuestras acciones, tanto buenas como malas. Ahora bien, en este proceso la razón desempeña, según él, una doble función.

2.1.1 *Una, se refiere a los supuestos de la libertad.* De la «capacidad separadora» de la mente (*diákrisis*) nace una primera actividad, el discernimiento de espíritus, [*diakrtseis pneumátón* (1Cor 12, 10)] cuya función específica consiste en (1) la distinción intelectual del «triple origen (procedencia) de los pensamientos» -unos proceden de Dios, otros de uno mismo y otros del diablo (Orígenes, *De Princip* III, 2,4; Casiano *Conl* 1,19); (2) así como de su distinta cualidad: la distinción entre el bien del mal.

Para describir este discernimiento del origen de los espíritus o pensamientos, Casiano recurre a la metáfora tradicional de los "banqueros acreditados" (*dókimoi trapezitai: probabiles trapezitae*), que sentados en su mesa de cambio en la plaza analizan y tasan el valor (la calidad del oro) de las monedas que los comerciantes o cambistas les ofrecen sin dejarse engañar ni por el color ni por el brillo de una falsa imitación, sino que distinguen con toda precisión el origen y los quilates del oro de las distintas monedas (pensamientos).

Supuesta esta primera función de la razón, Casiano opina que el posible origen o "causa" de las desviaciones, puede ser "doble". Por una parte, puede derivar de la "actividad diabólica" que induce al exceso sirviéndose para ello del engaño; y por otra, puede deberse a que el libre albedrío (la voluntad), al hallarse en suspenso emplazado frente a la "pugna intestina" entre la carne y el espíritu (las dos concupiscencias o tendencias actuales), ínsita en la misma condición de la naturaleza humana, se ve arrastrado por los respectivos vectores que emanan de ambos e inducen a las dos inclinaciones desordenadas (*nimietates*) contrapuestas, el *exceso* o el *defecto*, en especial en la práctica de la virtud. El análisis del "origen de estas inclinaciones" (discernimiento) es la base y la condición de posibilidad de la posterior disposición intermedia (*mesótés*), o moderación en donde se consuma la virtud desde el punto de vista aristotélico (*discretio*).

Nos hallamos, pues, en el momento en que, en la obra de Casiano, discernimiento y d. son dos aspectos sumamente próximos, que no se hallan suficientemente disociados entre sí porque la actividad de la mente todavía tiene lugar en

el interior del espíritu humano sin haber salido hacia el exterior. Si uno, el discernimiento, en este estado inicial del surgimiento de la libertad, tiene por objeto la intelectual verificación o calificación del "origen, calidad y dirección" de la inclinación (los pensamientos); el otro, la d., gobierna (ordena, impera, prescribe) el equilibrio psíquico e imprime medida (moderación) a la actividad tanto interior como exterior. Y ambas funciones se hallan íntimamente unidas por tratarse de operaciones intelectuales de la razón.

2.1.2 *La otra, atañe a la libre decisión de la voluntad con relación los actos exteriores.* Porque Casiano considera que el poder intelectual del juicio práctico de la razón (*rectum consilium*), previo todavía a "la" acción exterior, es además ahora el encargado de mostrar, distinguiendo entre los extremos viciosos (*nimietas o vitium nimietatis*), la regla de disciplina y la norma de toda actividad, la d.: el camino real (*via regia*) del justo medio propio de la virtud consumada ("*aequitas optime media*"). Capacidad que la razón posee por su vinculación con la voluntad y que desempeña por medio de una triple función.

O bien a manera del *auriga* que dirige y modera las pasiones (*Conl V 10*) -todos aquellos movimientos instintuales procedentes de la parte racional (*elatio cordis*); emocional (*thymikón*), la cólera; y sensible (*epithymetikóri*), el apetito de comer, que por su misma compulsividad conducen al exceso-

O bien principalmente pensando cuidadosamente en los platillos de la balanza (*libra [Inst XXI 22; Conl IV 12,3-4 "aequitate libram in statera nostri corporis collocat"]*) de la recta razón cada una de las accio-

nes (la medida exacta, necesaria o conveniente) -por lo que atañe tanto a las necesidades corporales y a la ascesis (abstinencia *Inst V*, 9), así como al resto de las demás prácticas espirituales-. Ordenando y convirtiendo en virtud todo lo que es "impulsión de la carne" (apetecer instintual) o *inclinación del espíritu*, por medio de la moderación la acción más acabada y perfecta.

O bien finalmente aplicando el *sentido* práctico de la realidad, conatural a la razón para adaptar flexiblemente el modo de actuar y la conveniencia de tales o cuales actos exteriores, en función de las disposiciones de cada cual o de las circunstancias concretas cambiantes de la vida, según lo pida la oportunidad de una mayor caridad.

De manera que, discurriendo por entre tendencias tan contrapuestas, la voluntad, guiada por la razón, actúe siempre conforme a la ley de Dios y al mayor bien, aquí y ahora conveniente o posible. De tal capacidad "definidora, rectora y decisoria" del comportamiento que tiene la razón nace propiamente la d., la cual se materializa en la adhesión al bien concreto actual y en último término lleva la virtud a la perfección.

Porque por naturaleza hemos recibido del Creador las semillas o el germen de las virtudes (*Conl XIII 12,7*) que orientan la razón hacia el fin verdadero. De ahí que la "ciencia natural" sea una orientación fundamental de la naturaleza al bien y a la virtud. Mientras que la "ciencia activa o actual" (la tropología, distinta de la puramente teórica), se refiere a la vida práctica, y su objeto específico son los actos concretos que realizar. Teniendo en cuenta que este bien raíz de la virtud, la d., sólo se adquiere por medio de la humildad (*Conl XIX 2*), del

consejo de los ancianos, y en definitiva es fruto de la propia experiencia personal.

2.1.3 *Discretio y pureza de corazón.*

A partir de esta segunda función de la razón, la d. se convierte en la causa y raíz de todas las demás virtudes (*Vitae Patrum*: 4,42, "*omnium namque virtutum genitrix et custos atque moderatrix discretio est*" (*PL 73*, 841a) *Conl II 4,4*) -mezcla de sabiduría (*consilium*: tiene su sede en la razón) y capacidad decisoria de la voluntad en todas las acciones-, principio de medida o moderación, referido a toda acción concreta, capaz de distinguir entre lo excesivo y lo correcto (lo justo, equilibrado, adecuado a cada cual, a sus límites y condición), así como de adaptarse a las distintas circunstancias de la realidad. Todo lo contrario del vicio o del exceso que al final acaba por corromper la virtud. Supuesto por tanto el discernimiento -la distinción del origen-, la d. o moderación pone en evidencia su plena importancia y utilidad porque, dando un paso adelante, materializa en acto, aquí y ahora, la virtud en toda acción, tanto interna como externa, de cualquier género que estas sean.

En definitiva, todo el sistema de Casiano se ordena a que la lámpara del ojo de la razón, por medio de la pureza de corazón -la rectitud de intención en conformidad con el bien, la verdad y la mayor caridad-, se haga apta para recibir posteriormente como hecho de gracia el don de la contemplación (el reino de Dios). Luego la auténtica pureza de corazón es el fruto de ambas funciones de la razón: la que distingue y logra la rectitud de intención (*discernimiento*), y la que *modera* la práctica de la virtud (*discretio*). Casiano hace así de esta noción de la *discreción* la clave de bóveda de todo su sistema espiritual.

Conclusión. Por el influjo que posteriormente Juan Casiano habrá de ejercer en toda la tradición, todo el conjunto de elementos del saber monacal que contenía la *didkrisis* él lo organiza en torno a la noción de la d. o virtud de la moderación, recibiendo de este modo la vida ascética y espiritual de Occidente una impronta verdaderamente original.

2.2 *La función de la discretio en la Regla benedictina.* Si del comienzo del siglo V (Casiano muere entre el 430-435) pasamos al siglo VI, comprobamos que una de las notas características de S. Benito (t hacia el 547) es la discretio. La misma Regla es la principal discretión ("*discretione praecipua*" en palabras de S. Gregorio Magno, *Dial* II36), una obra madura por su moderación y flexibilidad y un conjunto de directrices prácticas, fruto de la experiencia.

Por lo que toca a su definición, S. Benito sigue denominando, como Casiano, a la d. "madre de todas las virtudes (*mater virtutum*)". Pero él la va a aplicar en especial a las cualidades que debe tener el abad y a la actitud moderada que debe observar en su función reguladora de la vida de la comunidad.

Tanto en la corrección de los vicios y defectos, como en las órdenes que ha de dar a sus subditos, o en la aplicación concreta de la norma general (la Regla) al caso particular; teniendo siempre en consideración la condición diversa de los sujetos -si estos son fuertes o débiles (*viderit cuique expediret*)- y sus distintas posibilidades, para no sobrepasarse ni por exceso de celo en la búsqueda de la perfección ni por defecto de rectitud o firmeza (debilidad-blandura) en lo que habrá de hacerse u ordenar. "Sea previsor y circunspecto (*providus et consideratus*) en las órdenes

que deba dar, y, tanto cuando se relacione con las cosas divinas como con los asuntos seculares, tome sus decisiones con discernimiento (*discernat*) y moderación (*temperet*), pensando en la discretión (*discretionem*) de Jacob cuando decía: "Si fatigo a mis rebaños sacándoles de su paso, morirán en un día" (*Gn* 33, 13). Recogiendo, pues, estos testimonios y otros que nos recomiendan la discretión (*discretionis*), madre de las virtudes, ponga moderación (*temperet*) en todo, de manera que los fuertes deseen aún más y los débiles no se desanimen" (*Regla* 64,17-19).

En definitiva, la virtud específica del abad en su modo de gobierno (*ratio vilicationis*) ha de ser el justo medio o el principio fundamental de la moderación (*cum omni mensura et ratione* LXX, 5; *omnia mensurate fiant* XXXI, 12), íntimamente unido al carácter práctico del juicio concreto ("*prudenter et cum caritate*") que, adaptándose a las circunstancias y a las condiciones personales de cada cual, y guiado siempre por el santo humanismo del amor, evite el exceso de los extremos (así del *rigor* e *inflexibilidad*, "*in definitionibus suis pertinax*" como de la blandura o debilidad) de manera que todos puedan gustosamente cumplir la Regla, dejando, por otra parte, un amplio margen a que cada cual pueda progresar libre y creativamente en su aspiración personal a la perfección de la caridad. Para ello habrá de ser circunspecto (*consideratus*), previsor (*providus*) -pidiendo consejo a otros (III, 2 y 5)-, tener claro el fin (*discernat*) y adaptarse (*et sic omnia temperet ac disponat* XLI 5) a las distintas circunstancias (si *salubrius, melius, utile, si expedit, expedire*, según la *necessitas*). Pero en todo caso siempre solícito para servir y ayudar como padre. Lo cual supondrá para él un

esfuerzo permanente e incansable en el que habrá de poner en juego todas sus capacidades así intelectuales como de paciencia y benignidad en busca del mayor bien personal del individuo, y sobre todo de la comunidad.

Vemos pues, cómo lo que la Regla añade a la gran corriente de la tradición, su peculiaridad propia, es la atribución directa de la d. a la figura y al modo de gobierno del abad. Con la regla benedictina, por consiguiente, la d. se transforma en la clave interpretativa de la regla y en el distintivo del modo de gobierno del Abad en toda acción exterior.

2.3. S. Bernardo, *la discretio y el orden del amor (1090-1153)*. En el tratamiento que S. Bernardo hace de la d. podemos distinguir cuatro aspectos diversos: 1) la ordenación del apetito natural y del fervor del amor; 2) la coordinación de las capacidades de los individuos dentro de la comunidad; 3) la moderación de todas las acciones; y 4) finalmente, su función en la interpretación de la observancia religiosa.

2.3.1. *La discretio es la forma de todas las virtudes: porque ordena los afectos por medio del recto orden del amor*. Porque, según él, incluso el apetecer del "deseo inflamado" debe estar guiado y moderado por la razón iluminada por la fe. Luego la d. es el principio (la ciencia) que coordina y modera tanto las pasiones como al conjunto de las virtudes cardinales. Perfecciona el apetito natural y todas las fuerzas psíquicas (interiores que dirigen a la persona) coordinándolas y enderezándolas hacia el bien por medio del orden y la rectitud de la razón. Porque así como la razón cuando carece del amor que nos inclina al bien, no puede llegar a la perfección, de la misma manera el

fervor del amor, si no está dirigido por la razón, corre el grave peligro de desviarse.

Luego la d. es a la vez la síntesis de la rectitud de intención (simplicidad, buena voluntad) y del orden del amor, y la forma por antonomasia de toda virtud. Porque a todas las energías del ser humano, tanto intelectuales como afectivas, provenientes bien de la naturaleza o bien del fervor de la consolación, les imprime la auténtica jerarquía de valores y el juicioso orden del amor. "Y prosigue así: 'Ha ordenado en mí el amor'. Era muy necesario. Porque el celo sin ciencia es insoportable. Cuando la emulación es ardiente, la discreción que ordena (*ordinatio*) el amor es imprescindible sobremanera. El celo sin la ciencia siempre es menos eficaz, resulta menos útil y con frecuencia lo percibimos como pernicioso. Cuanto más fogoso (*fervidior*) es el celo y más vehemente (*vehementior*) el espíritu, y más desbordante (*profusior*) el amor, se necesita una ciencia más vigilante que elimine el celo, temple (*temperet*) el espíritu y ordene el amor. Así añade que recibió también la discreción, es decir, la ordenación del amor, para que las muchachas no recelen de la esposa, y sus excesos no resulten intolerables por la impetuosidad de espíritu que despliega al salir de la bodega'. 'La discreción, por tanto, pone orden en todas las virtudes, el equilibrio engendra moderación y encanto (*decorem*), e incluso estabilidad (*perpetuitatem*). Por eso dice: Gracias a tu ordenación continúa el curso del día, llamando virtud al 'día'. Por tanto, la discreción no es una virtud, sino la moderadora y auriga de las virtudes, ordena los afectos y adoctrina acerca del modo. Si prescindes de ella, la virtud será un vicio, y la misma afeción

natural más bien se convertirá en alteración y exterminio" (*SCt* 49, II 5 [BAC491,640]).

2.3.2 *La discretio además establece y coordina la unidad, tanto de la Iglesia como de la comunidad.* Ahora bien, esa labor que la d. desempeña con relación a las energías del psiquismo humano, la ejerce del mismo modo en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia y en la comunidad, coordinando las capacidades de cada uno de los miembros de ella. "Ha ordenado en mí el amor. Esto sucedió cuando dio a la Iglesia a unos como apóstoles, a otros como profetas y evangelistas, a otros como pastores y maestros en orden a la perfección de los elegidos. Pero es preciso que a todos ellos los una el mismo amor y éste los amalgame en la unidad del cuerpo de Cristo. Lo cual no será posible en modo alguno, si no hay orden en el amor. Pues no habrá unidad en absoluto, sino confusión, si cada cual se deja llevar de su arrebato según el espíritu que ha recibido, y se lanza sin discreción a lo que quiere, según sus antojos, sin guiarse por el juicio de la razón. Así sucede cuando nadie se limita a cumplir el oficio que se le ha asignado, sino que todos se inmiscuyen indiscretamente en todos los asuntos" (*SC* 49, ii 5 [BAC 491, 640]).

2.3.3 *La discreción modera además todas las acciones porque sin discreción incluso el bien se convierte en mal.* De donde se deduce que si la prudencia es la ciencia intelectual de todas las cuestiones humanas y divinas, que descubre la verdadera jerarquía de los valores, la d., según él, es el juicio de esa misma ciencia que determina las condiciones de las acciones exteriores conforme al moderación (el justo medio). Para ello, en primer lugar nos libra del exceso. Pero además, atempera, ha-

lla el modo, advierte (*De Cons* VII 8 - VIII11 [BAC 452, 68-75]) y modera todas las acciones, distinguiendo las diversas cualidades del acto, las circunstancias a las que se debe acomodar y los medios que debe emplear para que el acto concreto sea todavía más justo y perfecto. Por ello se puede decir que la d. es la "*consummatio perfectionis*" (*Circ* 3,11 [BAC 469, 270]).

2.3.4. *La discretio aplicada a la observancia religiosa.* Finalmente S. Bernardo establece la auténtica manera moderada de legislar y de aplicar correctamente la regla en la comunidad. Porque, según él, en su dimensión más práctica la d. debe hallar el equilibrio (*aequalitas*) entre las exigencias del cuerpo y del espíritu; entre el celo (emulación) de Dios y la benignidad que tiene en cuenta las exigencias que requiere el cuidado del cuerpo (la condición humana). "Cuando se dan ambas cosas, esto es, el afecto de la compasión y el celo de la justicia, conviene que actúe el espíritu de discreción; no sea que utilicemos una cosa en vez de otra, y suframos las consecuencias de la indiscreción. Cultivemos, pues, el espíritu de discreción, y según las circunstancias, conjugemos el celo ardiente con la misericordia. Como aquel buen samaritano que sabe proveerse y utilizar a su tiempo el óleo de la misericordia y el vino del ardor. No penséis que esto es una invención mía: el Profeta pide estas mismas cosas y con el mismo orden, en un salmo: 'Instruyeme en la bondad, en la disciplina y en la sabiduría'" (*Pase* 2,6 [BAC 473, 94-95]).

De manera que el legislador de la Regla o de la norma habrá de tener en cuenta el temperamento y las condiciones de cada sujeto así como la oportunidad de las medi-

das proporcionadas que se han de tomar (las circunstancias, el medio y la cultura). Pues lo propio del legislador es precisamente establecer las normas, pero dejando al mismo tiempo amplio margen a las adaptaciones necesarias con el fin de favorecer el progreso en la perfección. "Tú sostienes que la Regla debe cumplirse al pie de la letra por todos los que la han profesado. Y no toleras la más mínima exención. Pero yo me atrevo a decirte que hasta ese extremo ni tú ni él la observáis. Porque, efectivamente, él la quebranta muchas veces en lo referente a las observancias corporales; pero es imposible que tú la cumplas hasta en sus mínimos detalles. Y ya sabes que quien la viola en algo se hace reo de su totalidad. ¿Admites la posibilidad de ser dispensado de algo? Entonces la observáis los dos, aunque de distinta manera. Tú, con más rigor; él, quizá, con más discreción. Y con esto no pretendo que deban descuidarse las tareas corporales. Ni que por el hecho de no practicarlas ya sea uno, sin más, espiritual. Porque resulta todo lo contrario. Los valores espirituales, aunque sean de orden superior, apenas se pueden conseguir ni alcanzarlos nunca sino a través del esfuerzo corporal. Así está escrito: No es primero lo espiritual y luego lo corporal; lo espiritual viene después" (*Apo VII14 a VIII17* [BAC 444, 270-277]).

2.4 *Ricardo de S. Víctor, un cuidadoso aquilatorador de la definición (tl173 s. XII)*. El objetivo principal de la vida espiritual, según Ricardo de S. Víctor, es la contemplación. Ahora bien, en el proceso ascético de acceso a ella la d. -siguiendo la alegoría de Jacob y sus hijos- adquiere un papel capital porque hace que en el espíritu reine el orden y la medida, raíz de la virtud, al tiempo

que posibilita que la razón, distinguiendo netamente entre el bien y el mal, entre lo lícito y lo ilícito -lo que, según él, equivale a negociar con los cinco talentos, es a saber, a ordenar las afecciones y a moderar con ellos la actividad (*De statu int.*, hom. 1, 26)-, logre imprimir a todas las pasiones y valores el carácter lógico y razonable propio de la vida moral "*est rationis discernere sicut et intelligere*" (*Ben.*, min 67), traduciendo en acto lo que la razón previamente ha hallado. Porque la parte apetitiva debe estar siempre subordinada a la razón. Con lo cual la d. se convierte en el principio de la vida moral tanto interior como exterior.

Según esto, la d. tiene dos funciones -una, ordenar, u orientar la virtud al fin; y otra, moderar los actos mediante los cuales se pretende lograr el tal fin (*Ben.*, min 3,23)-. Operación que lleva a cabo por medio de los cinco *dedos* (o *grados*) de su mano (*Adnot in Ps* 143, 381-382):

1. El primero, la «*Diudicatio*», equivale al juicio antecedente de la razón práctica, ("*lucerna cordis iudicium discretionis*" *Adnot in. Ps* 90) (*De statu int.*, hom. 1, 26) que, en conformidad con la verdad, separando los bienes de los males ("*segregans bona a malis*"), y movido por la recta intención, dictamina sobre la licitud o ilicitud de la acción en cuanto tal.

2. La "*Deliberatio*" (o *consejo*) por su parte, delibera acerca de qué es lo que más conviene (*quid expediat*) dadas las presentes circunstancias (*De statu int.*, hom. 1, 28).

3. La "*Dispositio*" (o *disposición*), en cambio, establece el orden y el modo (circunspecto) de llevar a cabo la acción ("*quomodo vel quo ordine faceré debeamus*").

4. Ulteriormente la "*Dispensatio*" (o *revisión*) pasa al plano de la

adaptación a la realidad y al ejercicio del sentido común: flexibiliza, replantea (revisa, adecúa, adapta e incluso cambia) sobre el terreno el propósito inicial, así como el orden previamente deliberado y establecido (*praefixo*), con el fin de lograr el mayor éxito conforme a la oportunidad de la presente ocasión.

5. Y, por último, la "*sófrosyné*" con el dedo de la "*moderatio*", la mano de la d. se emplea, sin excederse "*virtus in sua actione iustae aequitatis mensuram teneat, et rectae discretionis metas minime excedat*" (*De statu int., hom. 1, 25*) y con la mesura que requiere el modo de llevar a término la acción, de manera modesta, humilde y a la vez magnánima, poniendo por obra la equidad que exige la auténtica caridad.

De donde se deduce que Ricardo de S. Victor distingue en la d. cinco aspectos principales, todos ellos referidos a la acción: 1) La distinción entre lo lícito y lo útil; 2) entre lo bueno lo mejor; 3) con el fin de hacer prevalecer los principios más elevados; 4) sabiendo ceder, y esperando la oportunidad; 5) para poder adaptar el acto a las circunstancias cambiantes del momento. Pero Ricardo continúa vinculando sobre todo íntimamente esta virtud de la d. (calificada de previsor, cauta y circunspecta) al *orden del amor*. Porque el amor no es ciego, sino discreto, por ser el orden del ser simultáneamente ("*caritas ordinata et amor discretus*") orden del conocimiento guiado por el amor y del amor regido por la razón.

3. Tomás de Aquino (1224/25-1274). *De la concepción monacal de la discretio a la prudencia como virtud*. El tránsito de la experiencia espiritual a la ciencia teológica.

3.1. *El origen de su opción*. Sto. Tomás de Aquino se forjó una idea

nueva de la teología. Pretendió hacer de ella una ciencia de la *oul* nación en general, cima suprema de la experiencia e instrumento de salvación de todo individuo, disociada por una parte de la subjetividad de las vidas espirituales particulares, y ubicada por otra en el marco de un sistema general en el que todas sus partes integrantes estuvieran coordinadas entre sí. Ciencia que considera el acto del conocimiento, y la objetivación perfecta que éste requiere, como el término supremo de la vida cristiana a la cual, a la vez que integra debido a su abstracción, le dicta la ley por la que se debe regir sin necesidad de estar pegada materialmente al caso histórico particular.

Esta es tal vez la razón por la cual, permaneciendo fiel a la tradición que le había precedido Tomás de Aquino -que continúa considerando a la d. tradicional como el origen de su tratado sobre la prudencia- opta decididamente por la "prudencia" (considerada como ciencia) en detrimento de la *discretio* a la que considera como un instrumento particular de dicha ciencia general o como la aplicación de la virtud de la prudencia a su dimensión ascética en cada caso particular.

Pasamos así de la d. "ascético-espiritual" de la tradición anterior, patristica y monacal, a la virtud de la "razón prudencial", expresión de la rectitud de la razón en la vida moral, objeto de estudio científico y sistemático de carácter general, (conforme a *lafrónesis* aristotélica), que establece teóricamente los pasos indispensables del camino hacia la perfección de la virtud: 1) el establecimiento o determinación del fin; 2) el movimiento interno (dinamismo y dirección) del espíritu hacia ese fin; 3) y los medios pa-

ra llegar a él. Este tercer acto concreto de la prudencia recibe, según él, el nombre de *discretio*.

3.2. *Su definición de la prudencia y de la discretio*. La prudencia en sí misma es la virtud intelectual (II-II, q.47, a.1) de la razón especulativa y práctica por la que el ser humano por una parte se adhiere a la Verdad inmutable, y por otra se aplica solícitamente *"solicitudinē proprie ad prudentiam pertinet"* II-II, q.47, a.9) a lo contingente, no necesario y cambiante. Es la rectitud de la razón (II-II, q.47, a.7) capaz de adaptarse a los actos contingentes de la práctica, el ojo del ser que actúa y la antorcha del alma. Presupone el conocimiento de los principios universales (II-II, q.47, a. 15) y la sabia percepción de las realidades cambiantes a las que deben ser aplicados tales principios. Por tanto, su especificidad reside en su capacidad de aplicar los principios a las obras *"singularia, circa quae sunt operationes"* II-II, q.47, a.3). Por ello únicamente la experiencia es capaz de discernir en medio de la variedad de lo contingente. De ahí también la posibilidad del error (II-II, q.47, a.3, ad 2), pues sólo la recta voluntad puede evitar los errores.

Pero es además una virtud moral que tiende al Bien verdadero. No se contenta con señalar dónde está el Bien, sino que incluso determina y ordena su ejecución. Se opone a la duda, a la inercia y a la pasividad. Pero tampoco se confunde con el *celo ciego* ni con la *desaforada* audacia. Aconseja, juzga y manda. Consta de tres fases: del *consejo* o deliberación, que busca los medios en orden a un fin (I-II, q.14); del *juicio* que se pronuncia sobre el valor de los medios conducentes al mismo; y del *mandato* *"praecipere"* la orden) que es por último el acto de la razón que dictamina la ejecución

o puesta en práctica de los medios que conducen al fin. Por tanto, éste último mandato es la aplicación del consejo y del juicio a la operación y el acto principal de la prudencia (*"rationis practicae"* II-II, q.47, a.8)

Las diversas partes, por consiguiente, que integran la prudencia son tanto "potenciales"⁷ como "subjetivas" (II-II, q.48-49). Unas, prestan su apoyo al conocimiento, como son la memoria de las experiencias vividas, la inteligencia, la sagacidad *"solertia"* II-II, q.49, a.4). Pero necesitan además del concurso de la docilidad (II-II, q.49, a.3) o del enriquecimiento de la experiencia ajena y de la razón, que establece la relación entre los diversos elementos integrantes. Desde el punto de vista de la acción, la razón ha de tener tres cualidades: la previsión (II-II, q.49, a.6) o capacidad de ordenar los medios al fin; la circunspección (II-II, q.49, a.7) o examen de las circunstancias en que se desenvuelve la empresa; y la cautela (*cautio*: o atención precavida II-II, q.49, a.8), el arte de esquivar o evitar los obstáculos.

Mientras las *subjetivas* (II-II, q.50) se refieren a los sujetos que ejercen la prudencia (el rey, el político, el hombre de negocios, y el militar, etc. II-II, q.50, a. 1-4), las *potenciales* (II-II, q.51) son las virtudes que están en íntima conexión con la prudencia, como la *eubulia* (II-II, q.51, a. 1-2) o arte de descubrir los medios más adecuados al fin; la *synesis* (II-II, q.51, a.3) o aptitud para juzgar los casos ordinarios; y la *gnomé* (II-II, q.51, a.4) o agilidad (o habilidad) para resolver los casos excepcionales.

Finalmente Tomás de Aquino abre el horizonte de la prudencia a la actividad del Espíritu con el "don de consejo" (II-II, q.52) y hace de éste la guía suprema del espíritu

en el ejercicio de esta virtud y la consumación del don simplemente natural, sin mencionar en todo su largo discurso sobre la prudencia ni tan siquiera una sola vez el motivo de la discretio.

Porque, para él, la d., consiste en el "acto racional práctico" que, unido ya al consentimiento y a la decisión de la voluntad realiza el acto prudencial concreto. Forma, por tanto, parte de la prudencia de la razón, porque materializa o aplica ese saber general prudencial a los asuntos concretos particulares ("*in operationibus et in passionibus*"). Luego el acto de la d. pertenece a la prudencia como una parte de la misma, siendo la materialización y actualización del bien que la razón prudencial previamente ha hallado. 1) Evita todo lo nocivo (discierne los peligros que impiden la realización del bien y distingue lo útil de lo dañino, el bien, lo mejor y la jerarquía de los valores). 2) Pero sobre todo mide, modera, regula y custodia ("*mediatrix et custos virtutum [de virt carit a 3c]*") las demás virtudes cardinales (justicia, fortaleza y templanza) lo que hace que la prudencia sea la raíz, la causa de las demás virtudes cardinales en cuanto que éstas participan de la razón prudencial "*per modum applicationis*" (*In 3 Sent d.33, q.2, a.3*). 3) E imprime a las inclinaciones naturalmente orientadas al bien (I-II q. 85 ad 3) el sello, el modo (*modum imponit*) y la forma (medida y proporción), del justo medio, la moderación (*moderatio, moderan, modus, mensura*) de manera que, acomodándose y adaptándose a las distintas circunstancias de la vida, el ser humano jamás sobrepase los límites adecuados o convenientes.

Tal vez sea ésta la razón por la cual, cuando Sto. Tomás trata de la prudencia, así como cuando habla de la existencia y de la esencia de

las virtudes cardinales, identifica expresamente la prudencia con la d. original de donde procede. Constatamos así las reminiscencias preescolásticas de las que parte su reflexión sobre esta virtud.

3.3. *El papel de la prudencia en el seno de las virtudes morales; la relación existente entre las distintas virtudes dentro del sistema.* De manera que la prudencia se distingue de las otras tres virtudes cardinales por ser la principal (*principalior*) de ellas y la causa de la perfección de las mismas, debido a que, moderando sus actos, impone a las demás su justa medida ("*ne ultra debitum efferantur*").

Pues 1) si la d. es el acto de la prudencia, 2) la "rectitud" (la comunión con el bien de la buena voluntad) pertenece a la justicia, 3) mientras la "moderación" (*moderantia*) conviene a la templanza -el acto por excelencia que refrena la parte concupiscible-, 4) como la "firmeza" a la fortaleza. Ninguna de estas tres últimas llegan a ser virtud (*rationabile obsequium*) si no son regidas y moderadas en su aplicación por la discretión (I-II q. 65, a.1e). De manera que la d., aun siendo un acto particularizado de la prudencia, modera y perfecciona a las demás virtudes porque ordena sus respectivos actos exteriores al fin, las vincula entre sí y las ordena por la caridad "*per comparisonem ad caritatem*" (*In epist ad Rom 12, lect 1*), que es el fin último en cuanto tal. Puede ser llamada "nariz", porque percibe el olor ("*nasus discretivus odoris*") de la virtud, mientras que a la moderación se le puede denominar "cíngulo" ("*significatur per cingulum*") debido a que consume la perfección (I-II q. 102 a.5 ad 10). De manera que las virtudes de la prudencia y de la templanza vienen a moderar los actos de todas las demás virtudes.

Si la prudencia es la rectitud del juicio orientado hacia Dios que distingue o valora entre el bien y el mal así como la gravedad de la falta (en el caso del confesor), y distingue la cosa -el objeto en cuanto que se diferencia de otros objetos (I *Sent* d 3. q.4 a 5c)-, su utilidad y agradabilidad; elige con vistas al fin (*libertas arbitrii*: qué es lícito o permitido), juzga sobre la bondad o malicia de los actos particulares y la conveniencia de este acto en las peculiares situaciones concretas y decide por medio de la voluntad en la elección concreta, la d., flexibilizando la actitud (ante el pecador) por medio de la benignidad (In *Joan* 8, lect 1-4) se convierte en la *sal* de la sabiduría que condimenta todo alimento (In *Col* 4; I-II q. 102, a 3, ad 14). Digamos para terminar que Tomás de Aquino considera el discernimiento de espíritus como el carisma específico del conocimiento de aquellas cosas y acontecimientos extraordinarios así como los secretos del corazón, con lo cual se aleja de la interpretación tradicional del "origen de las mociones"⁷.

4. *Síntesis de este breve sumario histórico.* A partir de esta sucinta visión panorámica de la historia principalmente monacal tal vez podamos apuntar a cuatro fases fundamentales en la deriva gradual de la *didkrisis* tradicional egipcia en su transición del marco de la vida espiritual -el conjunto de mociones, la vida ascética y la comunión con Dios- a la reflexión puramente teológica en cuanto tal (Tomás de Aquino).

a) En primer lugar, con Casiano tiene lugar la polarización de la *didkrisis* en la virtud del justo medio o moderación (*discretio*), pasando con Gregorio Magno a la ulterior consideración de la misma como "rectitud de intención" (*Mor* 28

12,31) y sabia actitud del pastor en la dirección espiritual. A continuación, la Regla benedictina atribuye la moderación en especial al modo de gobierno comunitario, que en el ambiente del monacato occidental (Benito de Nursia) es interpretada como la virtud específica del Superior (Abad) y de la recta interpretación de la Regla. Posteriormente, con Bernardo de Claraval pasamos al orden del amor y a la transformación de los afectos en el ámbito más espiritual de la comunión con Dios y de ahí a la definición precisa de los distintos aspectos de esta virtud (Ricardo de S. Víctor), para establecer, con Tomás de Aquino, por último, la consideración de la virtud de la prudencia desde el punto de vista de la ciencia teológica en su relación con el sistema de las demás virtudes cardinales en general.

b) En segundo lugar, podemos distinguir tres niveles de interpretación dentro del mismo registro tradicional, b.1) Mientras el *discernimiento* versa sobre al origen de las mociones (espíritus o influjos: [pensamientos, *logismoi*]) sobrevenidos de fuera "al interior"⁷⁷ del espíritu humano (el ámbito en el que éste ejercita su libertad) en orden a ver claro en sí y a la consiguiente rectitud (o pureza) de intención, orientándola en la dirección correcta del bien sin mezcla alguna, la d. se va convirtiendo gradualmente en sólo una parte de toda la herencia tradicional del monacato oriental, en la que podemos distinguir a su vez *dos* vertientes distintas: b.2) Una *dimensión ascética*, que presupone la purificación de toda inclinación desordenada y la rectitud de la facultad apetitiva (la *afectio ordinata*): el orden de los afectos o continencia (temperancia), con el fin de que ésta (la sensualidad) esté subordinada a la razón, b.3) Y otra, más de carácter *intelectual o cognitivo* (la deli-

beración o juicio especulativo y práctico de la conciencia moral), conforme a la recta razón y a la verdad, orientado hacia el bien y la virtud, que determina y modera la "acción concreta exterior", mediante la flexibilidad, y se adapta a las diversas circunstancias, de manera que, incluso en el caso de la virtud, no se exceda de la justa medida ni por exceso ni por defecto. Con el fin de que en todo reine el orden y la medida (del "justo medio" que evita todo tipo de excesos), la armonía del humanismo y la benignidad. En busca siempre del mayor bien posible (mejor) aquí y ahora, dadas las circunstancias presentes en donde se consuma la perfección de la virtud.

c) Por tanto, la prudencia (*discretio*) en cuanto raíz de los actos controla, como el auriga, la materialización del acto virtuoso en la realidad concreta, convirtiéndose de este modo en el factor que rige las virtudes cardinales (la cuadriga), porque adapta los actos exteriores de éstas a las diversas circunstancias conforme a la medida oportuna de cada caso particular. Es, pues, la virtud raíz de la vida moral que hace caminar rectamente por la vía real del justo medio hacia la perfección de las virtudes.

Para ello, después de haber *distinguido* entre el bien y el mal, entre lo lícito útil y lo inútil (la criba del cedazo) y logrado la rectitud de intención, pesa en la balanza (libra) del juicio práctico, y regula (modera) incluso la práctica de la ascesis y de la virtud, alejándolas de todo extremo vicioso, tanto por exceso como por defecto; en busca siempre de lo que aquí y ahora habrá de ser más razonable, equilibrado y conveniente en orden al fin. Con lo cual, encamina toda acción por el camino de la verdadera y estable perfección de la caridad hacia la co-

munió con Dios y a la consumación del culto verdadero (la vida moral). Una ciencia práctica, fruto de la experiencia, síntesis de razón natural y sabiduría superior, el *don*, que guiado por la caridad, busca lo mejor, el mayor bien adaptado a las circunstancias, y se materializa en el acto concreto de la perfección de la virtud.

5. *Conclusión: La labor redaccional de S. Ignacio.* Llegados a este punto podemos concluir que la novedad de la labor redaccional de S. Ignacio de Loyola la descubrimos sólo a partir de los elementos de la tradición que él asumió; en realidad casi todos los elementos de la *didkrisis* más original. Luego esto quiere decir que la fuente de la que él bebió ha de hallarse muy en el origen de la misma tradición.

a) Para ello, en primer lugar, envía a los *Ejercicios* dos bloques tradicionales: a.1) El del origen o discernimiento de espíritus: la distinción de la procedencia de las diversas mociones [*Ej* 32], que son el presupuesto del ejercicio de la libertad y de la actividad. Se sirve para ello de una pieza tradicional que ya desde Orígenes (*De Principiis* III, 2, 4 [*SC* 268, 168]) distinguía cómo unas mociones provienen de uno mismo, otras son dadas inmediatamente por Dios [*Ej* 330] y otras finalmente pertenecen al influjo del enemigo que induce al exceso sirviéndose para ello del engaño, bien se trate de tentaciones de Primera o de Segunda semana [*Ej* 325-327. 331-334], en orden a lograr la desviación. Conjunto al que S. Ignacio añade, tal vez siguiendo a Casiano, el binomio consolación-desolación [*Ej* 316-317] como otro posible origen de una doble moción (cf. [*Epp* 1,104-105]).

a.2) El otro se refiere ya en concreto a la d. tal y como hemos com-

probado su evolución (en su primer nivel *ascético espiritual*) como medio indispensable del "equilibrio interior" en el camino a recorrer por entre los vectores que emanan de la consolación o de la desolación [Ej 318-321] -las dos concupiscencias de la carne y del espíritu que hemos visto en Casiano-, al que se deben añadir las Notas sobre los escrúpulos [Ej 345-351] con el fin de solidarse en el medio para en todo quietarse [Ej 350], y esperararlo todo, no de sí, sino de Dios [Ej 351] o verdadera relación gratuita de amistad [Ej 322] (*Conl IV 3-6*). Pero, sobre todo, como actitud de "indiferencia" frente a la disposición divina [Ej 15.179] y "hallazgo del medio" [Ej 84.213.229.350] que a cada uno conviene: la verdadera *medida adecuada* a las propias posibilidades y a las exigencias de la gracia: tanto en la penitencia [Ej 89] como en el caso particular de la *abstinencia* por lo que se refiere a ordenarse en el comer [Ej 210-217], de manera que el sujeto no quede inutilizado para otro tipo de actividad humana o espiritual (*Conl XXI3-5; Inst V 8-9*) [Ej 213].

b) Y, por último, remite a las *Constituciones* y a las *Cartas* (con la excepción de la moderación y el justo medio en el modo de distribuir limosnas [Ej 339]) lo que para la tradición equivalía al ejercicio de la *discretio* en su doble vertiente: en cuanto moderación equilibrada en "todo modo de actuación exterior", acomodándose para ello a las circunstancias (de tiempos, lugares y personas) en orden a lograr el mayor bien aquí y ahora posible (que él identifica con la mayor gloria de Dios y la mayor perfección de su ánima [Ej 339]); y en la perspectiva monacal de la interpretación del modo de gobierno e interpretación de la Regla, su acomodación a los

casos particulares. Si bien en el caso de S. Ignacio, este gran bloque de la virtud él lo vincula directamente a la unión o don del Espíritu [*Co 134-135*], lo cual le aproximaría más al don de consejo de Sto. Tomás.

Santiago G. ARZUBIALDE, SJ

Z^l Amor, Carisma, Constituciones, Discernimiento, Discreta caritas, Espíritu Santo, Modo de proceder.

Bibl.: Fuentes: BENITO DE NURSIA, *Benedicti Regula*, CSEL 75, 1960; BERNARDO DE CLARAVAL, apología (Apo.) *Apología ad Guillelmum Abbatem. Apología del abad Guillermo* (ed. Cist. 3, 81-108; BAC 444,250-295); cantar (Sct.) *Sermones super Cántica Cantico-rum. 86 Sermones sobre el Cantar de los Cantares* (ed. Cist vol I^o [1-35], 3-255; vol 2^o [36-86], 3-320; BAC 491, 78-1065); circuncisión (Circ.) *In circuncisione Domini. 3 Sermones en la Circuncisión del Señor* (ed. Cist. 4, 273-291; BAC 469, 247-272); consideración (Cons.) *De Consideratione ad Eugenium Papam. Tratado sobre la Consideración al Papa Eugenio* (ed. Cist. 3, 393-493; BAC 452, 52-233); resurrección (Pase.) *In Resurrectione Domini. 4 Sermones en la Resurrección del Señor* (ed. Cist. 5, 73-111; BAC 473, 67-115); GREGORIO MAGNO, dialogui (Dial.): *Dialogui de vita et miraculis patrum italicorum* (Lib 1.3.4: PL 77, 149-430) (Lib. 2: PL 66, 125-204) Sch 251.260.265 ; moralia (Mor.): *Moralia in Job I-II* (PL 75 509-1162 y 76, 9-782) CCL 143.143A.143B; Sch 32bis) XI-XIV (Sch 212) XV-XVI (Sch 221); Bib. Patrística 42 (Libros I-V); JUAN CASIANO, *Conlationes*, CSEL 13; Sch 42.54.64; *De institutis coenobiorum*, CSEL 17, 3-231; Sch 109; RICARDO DE S. VÍCTOR, benjamín maior (Ben., mai), *De gratia contemplationis* o *Beniamin maior*. [De gratia contemplationis; De arca Moisi; De arca mística], (PL 196, 63-192); benjamín minor (Ben., min), *Beniamin minor* [De praeparatione animi ad contemplationem; De patriarchis; De duodecim patriarchis] (PL 196, 1-64). *Les douze Patriarches*, Sch 419, 78-347; estado (De statu int., hom.), *De statu interioris hominis post lapsum* [Omne caput languidum]. J. RIBAILLIER, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 42 (1967) 7-128; grados (De grad., car.), *De quatuor gradibus violentae caritatis* [Tractus de vulnerata caritate]. PL 96, 1207-

1224; salmos (Mist., adnot, in Ps.), *Mysticae adnotationes in Psalmos* [Tractatus super quosdam psalmos et quorundam sententias Scripturarum] (PL 196, 265-404); TOMÁS DE AQUINO, *In ni Sent* d.33, q.2, a.3-5; ID., *STh* I-II q. 61-65; *STh* II-II q. 47-56. Secundaria: ARZUBIALDE, S., "Casiano e Ignacio, continuidad y ruptura", en *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (Simposio Internacional, Loyola 15-19 sept. 1997) (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1998, 123-240; BACHT, H., "Die frühmonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit. Zu einigen Grundbegriffen der Exerzitien", en *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis* (1556-1956) (WULF, F. ed.), Würzburg 1956, 223-261; BAKKER, L., *Freiheit und Erfahrung*, Würzburg 1970 (trad. española: *Libertad y Experiencia*, M-ST, Bilbao-Santander 1995); BARDY, G. "Discernement des esprits chez les Peres", *DSp* III, 1247-1254; CABASSUT, A., "Discreción", *DSp* III, 1311-1330; DINGJAN, F., *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez Thomas d'Aquin*, Assen 1967; DUMEIGE, G., "Les quatre degrés de la violente chanté", *Textes philosophiques du Moyen Age*, 3, Paris 1955, 89-200; ID., *Richard de Saint-Victor et V idee chrétienne de Vamour*, PUF, Paris 1952; HAUSHERR, I., "Direction spirituelle en Orient autrefois", OCA, Roma 1955; *DSp* III, 1008-1060; NOBLE, H.D., "Prudence", *DThC* XIII/1, 1023-1076; OLPHE-GALLIARD, M., "Cassien", *DSp* II, 214-275; ID., "La pureté de coeur d'après Cassien", *RAM* 17 (1936) 28-60; ID., "La science spirituelle d'après Cassien", *RAM* 18 (1937) 141-160; RAHNER, H., *Ignatius von Loyola und die aszetische Tradition der Kirchen-vater, en Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 235-250; SUMMA, G., *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*, Echter, Würzburg 1992; SWITEK, G., "Discretio Spirituum", *Theologie und Philosophie* 47 (1972) 36-76.

DISCURRIR

A. ACTIVIDAD DEL EJERCITANTE

Término de raigambre ignaciana, es de entrada tardía en castellano y tal vez a través del italiano. Su misma etimología nos ofrece parte de su significado. Em-

parentado con *currere* (lat. "correr"), nos introduce en un ámbito dinámico, de movimiento. J. de Valdés dice que es palabra que debiera introducirse en castellano, aprovechándola de la lengua italiana. Es ya frecuente en la segunda mitad del siglo XVI (Valdés 34-35). En el *TLC* leemos: "Examinar y tratar algún punto y hacer en él discursos". Tal vez la definición más próxima a la acepción ignaciana la encontramos en *DiccAut*: "Metafóricamente vale examinar, pensar y conferir las razones que hay en favor o en contra de alguna cosa, infiriéndolas y sacándolas de los principios". En Ignacio tiene varios sentidos afines.

1. *Actividad del entendimiento*, que consiste en pasar de un punto a otro de los propuestos gracias a la información proporcionada por la memoria. Su origen tal vez pueda estar en [*Au* 7] cuando, postrado en el cama de Loyola, Ignacio "discurría por muchas cosas que hallaba buenas" en las lecturas que hacía. Esta actividad del entendimiento es el sentido que aparece sobre todo en los *Ejercicios*: "usamos de los actos del entendimiento discuriendo" [*Ej* 3]; "luego, sobre el mismo entendimiento discuriendo" [*Ej* 50]; "y así discurrir más en particular con el entendimiento" [*Ej* 50]; de igual manera en [*Ej* 64]: "porque el entendimiento sin divagar, discorra asiduamente". Este carácter intelectual se ve acentuado al aparecer en expresiones como "discurrido y racionado" [*Ej* 182] o "para discurrir y para discernir" [*De* 15]. Con todo, y como suele ocurrir en los *Ejercicios*, toda actividad es relativa, esto es, en relación a otras que preceden y siguen. Esta actividad de d. es la segunda que se propone al comenzar el ejercicio espiritual; viene precedida por el acto de la

memoria ("el primer punto será traer la memoria" y seguida por la voluntad ("luego la voluntad"). En alguna ocasión Ignacio se muestra estricto con mantener este orden. Así en el primer modo para hacer una buena y sana elección propone "discurrir bien y fielmente con mi entendimiento" [Ej 180] sabiendo que después viene la petición de gracia para que "el Señor quiere mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa proposita". Los ejercicios de memoria y entendimiento, están orientados a mover la voluntad: "queriendo todo esto memorar y entender por más me enverganzar y confundir" [Ej 50]. Este mismo esquema tripartito se repite en el punto tercero: "trayendo la memoria [...] discurrir con el entendimiento [...] y acabar con la voluntad" [Ej 52]. El mover los afectos de la voluntad, culmina el proceso pero presupone la actividad anterior; en el esquema ignaciano, todo el hombre queda así asumido por el ejercicio propuesto y orientado hacia el fin que se le propone. Este d. aparece también al final del ejercicio, en el coloquio: "discurrir por lo que se ofreciere" [Ej 53], que otorga al coloquio un tono eficaz de carácter intelectual, aunque no desprendido de la carga afectiva que el momento implica. Con todo, d., lejos de dejarse llevar por pensamientos piadosos ante el Crucificado que tenemos delante, es ahora salir en búsqueda de respuesta a la triple pregunta que se nos ha planteado: "qué he hecho por Cristo, qué hago por Cristo, qué voy a hacer por Cristo". Donde, tal vez, se dé el mayor nivel de integración entre el entendimiento y la voluntad, esto es, de todo el sujeto que ora, sea en el quinto punto del segundo ejercicio cuando se propone "exclamación

admirative con crecido afecto, discurriendo por todas las criaturas" [Ej 60]. Discurrir ahora pierde, en parte, el contenido tan intelectual en primer lugar por el objeto propuesto para d., que no son puntos ofrecidos ni datos de la memoria, sino la realidad como tal, tanto la supraterrena (ángeles y santos) como la terrena (cielos, sol, luna, estrellas y elementos, frutos, aves, peces y animales, y la tierra); y en segundo porque el simple hecho de pasar o d. por ellos es hacerse presente de manera inmediata a la voluntad su bondad conmigo "cómo me han dejado en vida y conservado en ella", teniendo en cuenta "quién soy yo" (punto tercero [Ej 58]). El *Diario espiritual* es reflejo de la puesta en práctica por parte de Ignacio de este ejercicio espiritual de *discurrir*. Sin perder de vista todo el contenido afectivo de la experiencia descrita en el *Diario espiritual*, hemos de tener en cuenta también la intención primera que lo provoca, esto es, la búsqueda de la voluntad de Dios en torno a un punto muy concreto de la primera Compañía, el régimen de pobreza de las primeras casas profesas. Ignacio organiza y desarrolla un método, sobre todo en el primero de los cuadernillos conservados, donde el entendimiento juega un papel fundamental: búsqueda de razones a favor y en contra de tener o no tener rentas. Así Ignacio, desde muy temprano pide "gracia para discurrir con su espíritu y moverme con el mismo, antes que me levantara" [De 36]; afirma haber "sentido mucha claridad discurriendo [por las elecciones]" [De 12], actividad esta que se explicita claramente poco más tarde: "Después para discurrir y entrar por las elecciones, y sacadas las razones que tenía escritas para discurrir por ellas" [De 15].

2. *Actividad de la palabra.* En un contexto, d. alude a la actividad del que da los Ejercicios, quien debe narrar fielmente la historia de la tal meditación o contemplación, "discurriendo solamente por los puntos, con breve y sumaria declaración" [Ej 2]. Discurrir es pasar por los puntos, narrando y declarando.

3. *Actividad del cuerpo.* Por su parte, las *Constituciones* se refieren las once veces que emplean este verbo un aspecto de la movilidad física propia de la vocación del jesuita, "discurriendo por unas partes y por otras" [Co 82.92.308.588.626.636], o "por el mundo" [Co 605], o "por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor" [Co 603]. En qué consiste el d. o moverse del jesuita, se desarrolla en la Parte VII de las *Constituciones*, donde en tres sucesivos capítulos se refieren a las "misiones de su Santidad" (cap. I), a las misiones del Superior de la Compañía (cap. II) y "del moverse por sí a una parte o a otra" (cap. III). "Discurrir por el mundo" estuvo presente en la intención de los primeros compañeros y fue lo que motivó que se presentaran al Papa, para acertar en la orientación de este discurrir [Co 605]. *Discurrir* es algo propio del fin de esta Compañía [Co 308] y está orientado siempre a la "ayuda a los prójimos" [Co 636].

4. *Discurso.* Es el efecto del discurrir. Ignacio en Loyola experimentó la alternancia de pensamientos ágiles y dinámicos [Au 7-8]. A partir de ellos y con ellos genera discurso, esto es, actividad racional querida por él "que sale de mi libertad y querer" según [Ej 32]. Así, el primer discurso que construye Ignacio, contra lo que dice el autor del relato autobiográfico en la nota marginal [Au 8], consistió en "decir consigo: Santo Domingo hizo es-

to..." [Au 7], discurso de los pensamientos sobre el que fue tomando progresiva conciencia ("tomar lumbre" [Au 8]) y que sería el origen de su experiencia y sabiduría sobre discernimiento. Ignacio emplea sobre todo *discurso* para aludir a la dinámica y al movimiento de los pensamientos, de manera especial en el ejercicio de discernimiento de Segunda Semana, donde las estrategias de los espíritus se vuelven más finas y sutiles. El conjunto global de su actividad de los espíritus a través de los pensamientos es el *discurso*. El ejercicio de discernimiento de espíritus en Segunda Semana tiene como fin primero la crítica y análisis de los discursos de los pensamientos. Ignacio recomienda "mucho advertir el discurso de los pensamientos" [Ej 333] y fijarse en la bondad o maldad de todo su proceso y cada una de sus partes (principio, medio y fin) antes de atribuir un origen causal determinado (buen o mal espíritu) [Ej 333] a la experiencia que se está atravesando. El *principio* de los discursos de los pensamientos en Segunda Semana consiste en cosas "en sí buenas" que tal vez la persona que se ejercita, despreocupada por esta bondad evidente, no se detiene a analizar o criticar su causa. Ahora bien, el *final* del discurso revela el valor del proceso: "Si el principio, medio y fin es todo bueno, inclinado a todo bien, señal es de buen ángel", pero por el contrario, si el final ("cola serpentina" [Ej 334]), termina en "alguna cosa mala, distractiva o menos buena que la que el ánima antes tenía propuesta de hacer" [Ej 333], revela por sí mismo la causa primera e intencionalidad última ("intención depravada" [Ej 334]) del proceso que se ha ido viviendo.

Bibl.: GARCÍA DE CASTRO, J., "¿Qué hacemos cuando hacemos Ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Man* 74 (2002) 11-40.

B. ELEMENTO CARISMÁTICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

El carácter universal e itinerante de la misión de la CJ está frecuentemente asociado en los textos ignacianos al verbo *discurrir*. Según las *Constituciones*, la vocación jesuita es, en efecto, "para discurrir y hacer vida en qualquiera parte del mundo donde se espera más servicio de Dios y ayuda de las ánimas" [Co 304 cf. Co 82.92.308.588.603.605.626.633.636]. En documentos menores queda apuntado lo mismo. Así, en la *Fundación de Collegio* de 1541 se indica que "si alguno entra en monasterio bien ordenado y bien concertado, estará más apartado de las ocasiones de pecados, por la mayor clausura, quietud y concierto, que en nuestra Compañía, la cual no tiene aquella clausura, quietud ni reposo, mas discurre de una parte en otra" [MCo I, 60]. Nadal no obvió esa movilidad inherente al jesuita en su intensa labor de explicación del Instituto a la Compañía naciente. Suya es la expresión de que "a la Compañía todo el mundo le ha de ser casa" (MNad V, 364-365; cf. PoCo II, 469-470.773-774). Entendió que lo de "d." pertenecía al perfil de *vita apostólica* que los jesuitas quisieron para sí (cf. Nadal, *Orationis*, 379). La *Fórmula del Instituto* abunda implícitamente en ese concepto de misión cuando alude a la naturaleza del cuarto voto jesuita, que obliga "a ir inmediatamente [...] a cualquier parte del mundo adonde nos quieran enviar" (F50, 2). De hecho, en el seno de la vida religiosa fue una novedad el subrayado que concedió la CJ a la dimen-

sión apostólica por encima del fin paralelo legítimo de la santificación personal de sus miembros (cf. [Co 156.163.258.307-308.446.586.603.812-813]).

La internacionalidad del grupo de los Primeros Compañeros, así como su comprensión del Papado explican, por un lado, por qué se asumió la misión en clave no localista (cf. [Co 605]). Pero, por otro, la movilidad apostólica de la CJ es resultado de la teología de la misión que traslucen los *Ejercicios*. La meditación del Rey Eternal está alimentada de una cristología de seguimiento marcada por la urgencia y la universalidad del Reino: "Mi voluntad es de conquistar todo el mundo" [Ej 95]. Notas parecidas, aunque en perspectiva trinitaria, se encuentran en la contemplación de la encarnación: la Trinidad se vuelca allí salvíficamente en la historia ante la vista de "la grande capacidad y redondez del mundo" [Ej 103]. Las *Constituciones* hacen operativa esa teología pastoral y le proporcionan criterios (cf. [Co 622-628]). La labor del General en relación al cuerpo de la CJ trataría de asegurar, no tanto la estabilidad de la Orden, cuanto su movilidad y crecimiento [Co 789.812]. No en vano, para Ignacio es claro que los jesuitas formados han de ser "personas espirituales y aprovechadas para correr por la vía de Cristo N. S." [Co 582].

Históricamente la impronta universal de la misión de la Orden tuvo que conciliarse con planteamientos pastorales que exigían estabilidad. Ignacio entiende que la creación de "casas y colegios" encajaba también dentro del espectro pastoral que la CJ quería asumir [Co 636]. Aun así, perdura de hecho una tensión entre el número considerable de plataformas pastorales jesuitas de fuerte peso institucional, que se

cuentan desde centros de educación superior hasta parroquias, y el deseo de la Orden de salvaguardar su agilidad apostólica. La CJ ha insistido recientemente en que influye en el perfil del sacerdocio ministerial jesuita el que "nuestros primeros compañeros idearon un ministerio universal e itinerante de evangelización, enseñanza, obras de caridad y pobreza de vida: una *imitatio apostolorum* evangélica, un modelo radical de misión apostólica, fue el hontanar de lo que hicieron como sacerdotes" (CG 34, d6,16.18). La cosmovisión globalizada contemporánea exige el redescubrimiento del d. ignaciano, lo que incluso puede incidir en la actualización de las propias estructuras internas de la Orden (CG 34, d21).

Francisco José Ruiz PÉREZ, SJ

P Camino, Considerar, Disponibilidad, Entendimiento, Misión, Obediencia, Pensamientos, Universalidad, Viña.

Bibl.: ALDAMA, A. M.^a, *Repartiéndose en la viña de Cristo. Comentario a la Séptima Parte de las Constituciones*, CIS, Roma 1973; ARRUPE, R. "La misión apostólica, clave del carisma ignaciano (7.IX.74)", en *La identidad*, 105-124; ID., "Disponibles. El corazón de nuestra identidad", en *CIS 9* (1978); NADAL, J., *Orationis observaciones* (NICOLAU, M. ed.) IHSI, Roma 1964; OLIVARES, E.^v "Aportación de la Compañía de Jesús a la vida religiosa de su época (I)", *Man 56* (1984) 229-259; O'MALLEY, J. W., *LOS primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 73-118; SALVAT, L., *Servir en misión universal*, M-ST, Bilbao-Santander 2002.

DISPONER: / *Disposición*

DISPONIBILIDAD

2. *La disponibilidad, un test capital en la espiritualidad ignaciana.* La d.

es abordada actualmente, en el vocabulario espiritual de la CJ, tal como lo entendemos hoy, a la manera en la que habló el P. Pedro Arrupe en la carta sobre la d. ("Sobre la disponibilidad", 1977) a la que había precedido otra sobre la "Integración de la vida espiritual y del apostolado" ("Una integración auténtica de la vida espiritual y del apostolado", 1976). La d. -"estar disponible", en la práctica, como "ser indiferente"- es un *test* de la integración de la vida espiritual y de la vida apostólica, tan propia de la CJ, en el calificativo por ejemplo de "contemplativo en la acción (*contemplativus in actione*)": "¿Cómo saber, dice Arrupe, sin equívoco, si somos realmente hombres que han llegado a la madurez y la unidad interior, para quienes toda experiencia de Dios se traduce en acción para el prójimo, y a quienes toda acción a favor del prójimo revela al Padre, atándonos a El con más amor y más intensidad, en un compromiso más fuerte? Existe un medio de reconocerlo, al cual San Ignacio se remite a menudo. Para él, solamente se es un jesuita ideal si se permanece consciente y felizmente 'disponible', es decir hombres que quieren -ser- enviados. Y esto no importa en qué momento de nuestra vida, incluso cuando nos encontramos comprometidos con el mayor entusiasmo en una misión concreta". Sí, la d. es la verificación práctica.

2. *Realidad sustancial al mismo tiempo.* Pero se ve también de entrada que la d. es sustancia de la vida espiritual como tal, puesto que es "el signo distintivo del Hijo" (cf. *Rm 8*, 29). El P. Arrupe la vio como un "querer-ser-enviado". "Disponibilidad radical" dice también, en el sentido de no sólo práctica, sino enraizada en el corazón mismo del

principio de toda acción en nosotros (como en el Hijo con relación a su Padre). De esta manera, está asegurada "de manera permanente la unidad de la persona [del jesuita] y su identidad apostólica de cada momento" (Arrupe 1977). Se es "instrumento" entre las manos del Señor, dicen en numerosas ocasiones las *Constituciones* de la Compañía. El P. Arrupe precisará, dado que está claro el riesgo inherente a los conceptos de d. e instrumento: "Esto, lejos de suponer una actitud pasiva, exige al contrario una participación activa y responsable tanto del que otorga la misión como del que la recibe" (ibid.). Se supone una verdadera unidad de la voluntad del hombre y de la voluntad de Dios, una superación de su dualidad.

3. *"Disponer el alma"...y lo mejor es que Dios la disponga.* En los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio, encontramos sobre todo la idea de "preparar y disponer el alma" [*Ej* 1.18.20.135.199.335], y lo mejor es siempre que sea Dios mismo quien la disponga: "Conviene y vale mucho más que el Creador se comunique él mismo con el alma fiel, envolviéndola en su amor y su alabanza, y disponiéndola a entrar en la vía donde podrá servirle lo mejor posible en el futuro". San Ignacio, en este contexto, habla varias veces, en los *Ejercicios* y en el *Diario espiritual*, de "disponerse": disponerse "a Dios" especialmente [*Ej* 135]. Disponerse también "al Padre, al Espíritu Santo y a Nuestra Señora" [*De* 140].

La d. y la obediencia van así evidentemente a la par en la espiritualidad ignaciana y propiamente jesuítica. Sin embargo, se ha insistido sin duda más en buena parte de la historia sobre la obediencia misma más que sobre la d. sustancial al lado del Hijo, la d. que es el fundamento.

4. *Disponibilidad y discernimiento.* El P. Arrupe ("Sobre la disponibilidad, 1977") hace resaltar por otra parte la relación entre d. y *discernimiento*. Es decir, que se dispone y se es dispuesto por Dios nuestro Creador, cuando se discierne -búsqueda, pues- activamente su voluntad: "la disponibilidad [...]. implica la búsqueda, individual y común, de la voluntad de Dios en un contexto de discernimiento", es decir, en un contexto de indiferencia. "Disponibilidad y discernimiento se exigen (así) mutuamente. Sin indiferencia y d. no es posible ningún discernimiento y sin discernimiento no se podría pedir una d. verdadera" (Ibid.). Ahí mismo encontramos estas interesantes precisiones: "Disponibilidad y discernimiento se llaman mutuamente: el que no tiene libertad interior está condicionado y es incapaz de distinguir claramente la voluntad de Dios. El que no ha hecho un esfuerzo de discernimiento, es decir que no se ha vuelto 'disponible' para una búsqueda de la voluntad divina, no podrá arrogar el derecho de utilizar la d. de otro para cumplirla" (Ibid., n. 14).

El P. Arrupe resalta aún que la Iglesia, concretamente, nos reconoce para esto -para la d., en particular bajo el voto de obediencia al Papa en lo que concierne a las misiones: "La Iglesia de hoy, en la persona del Vicario de Cristo, nos confirma que la disponibilidad es la característica original de nuestra familia, a la cual no debemos renunciar: 'La originalidad de Ignacio, dijo Pablo VI, residía, nos parece, en la intuición de que esta época requería de personas totalmente disponibles, capaces de desprenderse de todo y ejecutar toda misión dada por el Papa y reclamada, a su juicio, para el bien de la Iglesia'" (Alocución a la CG 32,1974).

5. *Las aplicaciones apostólicas modernas de la disponibilidad.* Las CC GG recientes han tratado por su parte de la movilidad especialmente en el plano apostólico. Han aparecido aspectos nuevos. Es todavía de d. de lo que se trata en efecto, por ejemplo, cuando se señala la importancia de la acogida a los valores culturales y espirituales diversos, en particular a aquellos de los pobres (CG 34, d4, 8). Importancia en verdad de un diálogo profundo. Se notará aún la recomendación del "respeto hacia todo lo que opera en los seres humanos el Espíritu que sopla donde quiere", de la atención a la búsqueda universal de una experiencia de contemplación de lo divino" y del "deseo de enriquecerse de las experiencias espirituales de otras religiones, de sus valores éticos, de sus perspectivas teológicas y de sus expresiones simbólicas" (CG 34, d5, 9§1.).

Así, aparece una nueva referencia a la "d.", asimismo a la "movilidad" en el contexto *internacional* del apostolado contemporáneo: "Vista la dimensión internacional de los grandes problemas de nuestro tiempo, se requieren de nosotros, se dice, una gran solidaridad, la disponibilidad y una movilidad real, al mismo tiempo que un verdadero enraizamiento en nuestra propia cultura, para acrecentar el esfuerzo de colaboración en el plan de la Compañía toda entera al servicio de la misión universal de la Iglesia" (CG 32, d4, 69.81; CG 34, d21).

Finalmente, la d. va unida a una cierta forma de *libertad*: "Hace falta que seamos libres en nuestra acción: abiertos, capaces de adaptación, deseosos incluso de toda misión que pudiera sernos dada, siendo nuestro mayor deseo el consagrarnos sin condición a la misión, libres de todo

interés mundano y libres para el servicio de todos, para ayudarles también a hacer nacer en ellos el mismo espíritu misionero" (CG 34, d26,24). Volvemos así al "querer-ser-enviados" inicial, a la d. como *deseo* de ser enviados.

Y bajo la rúbrica "de la conservación y el desarrollo de la Compañía", las Normas Complementarias a las *Constituciones* han inscrito todavía recientemente esta frase: "La solidaridad y la responsabilidad de cada uno hacia toda la Compañía se manifestará [...] por la movilidad y la d. ignacianas que debemos mantener para prestar ayuda en todos los lugares donde está la Compañía" (NC 411).

6. *Examen de conciencia sobre la disponibilidad.* Merece la pena, en la práctica, recoger algunas de las "preguntas para todos y "preguntas para los superiores en particular" que el P. Arrupe ofrecía en 1977 después de haber hecho de la d. una prueba totalmente contrastada de la vida espiritual y apostólica (de su "integración"). En la primera serie: "¿Estoy realmente persuadido de que la disponibilidad es necesaria para la realización de mi misión apostólica, en las circunstancias presentes, y que 'los medios que unen el instrumento a Dios y lo disponen a dejarse conducir por la mano divina son más eficaces que aquellos que le disponen para con los hombres?' - ¿Puedo honestamente decirme 'disponible', en este momento, para cualquier destino, cualquier trabajo, en cualquier lugar? - ¿Estoy disponible para facilitar, tanto como me sea posible, esta transparencia personal que es un elemento imprescindible de la búsqueda responsable de la voluntad de Dios, en orden a una misión que compartir con otros y que me será en definitiva determinada por otros? ¿Tengo reser-

vas en contra de esta transparencia indispensable? "- "¿Me siento disponible y libre para evaluar la institución o la obra en que trabajo, así como dispuesto bien a continuar mi misión o bien a abandonarla, según pareciese a la Compañía que es mayor servicio de Dios?"

En la segunda serie, a continuación (para los superiores): "Superior, ¿dónele esta mi disponibilidad para promover, como me encarga la Compañía, un amplio discernimiento sobre las nuevas necesidades apostólicas y sobre las capacidades de cada uno y del conjunto de mi comunidad? ¿Estoy dispuesto a aportar allí la ayuda de mi creatividad personal y de mi decisión responsable? - ¿Estoy disponible y abierto, como superior, a tener en cuenta toda inspiración del Espíritu Santo, que viene de iniciativas de la comunidad o de la Provincia, o bien de las auténticas manifestaciones del pueblo de Dios y de sus legítimos Pastores?"- "Antes de dar a alguien una nueva misión, ¿he hablado con él, escuchado lo que tiene que decir, recogido los informes necesarios, para estar seguro que este apostolado es realmente voluntad de Dios y que el sujeto en cuestión posee las cualidades y los recursos apostólicos suficientes para llevarla a buen término?". "Urgencia de hacernos disponibles", resumía, finalmente el P. Arrupe.

Actualmente. El sucesor del P. Arrupe, el P. Peter-Hans Kolvenbach, no ha estado menos preocupado recientemente por la disponibilidad. La ha subrayado en la obra de Francisco Javier con motivo del 450 aniversario de su muerte: "Presto a embarcarse, Francisco es, más allá del sentido propio, pues aparece a lo largo de toda su trayectoria, como el apóstol interiormente disponible, jamás insta-

lado, obrero de la Buena nueva preparado para toda misión donde el Espíritu le llame por la mediación de Ignacio o por la de los acontecimientos". El Padre Kolvenbach añade: "...Hay algo más admirable que los kilómetros recorridos, las tierras visitadas y los peligros soportados. En efecto, existe como un secreto de santidad en Francisco Javier que no se agota ni en la abundancia de su trabajo apostólico ni en la multiplicidad de sus viajes [...]. Hay que comprender el movimiento interior que dirige toda su vida. Francisco es realmente el apóstol y el embajador de la confianza en Dios, confianza siempre en movimiento, en alerta, confianza puesta a prueba por el miedo, los desalientos, la soledad del corazón, las desilusiones de la edad madura, confianza más fuerte no obstante, los numerosos obstáculos unidos a las dificultades de la colaboración o de la inculturación del Evangelio [...]. Es este Javier, vulnerable, expuesto, próximo, envuelto en las resistencias de lo real y los combates interiores, el que es grande, santo y que nos conmueve" (2002).

El Padre Kolvenbach mostró su sorpresa y preocupación (discurso a los PP Procuradores de 1999) por la forma en la que el individualismo contemporáneo está minando la d.: "no es tanto la desobediencia abierta como el individualismo, bajo las formas más diversas de auto-afectación y de defensa de una posición adquirida, de indisponibilidad, incluso de insensibilidad respecto de todo lo que lleva consigo la misión apostólica de la Compañía de Jesús, el que mina su resplandor y le impide dar su fruto". La d. es, pues, uno de los pilares de la CJ, un núcleo ciertamente y con frecuencia, constantemente amenazado, debe-

mos decirlo, un valor siempre por reconquistar: es así seguramente como hace falta hablar de ella. Importante no tanto porque es poseída, sino porque es buscada, y está siempre por descubrir.

Jean Yves CALVEZ, SJ

/ Abnegación, Carisma, Cuarto Voto, Discurrir, Indiferencia, Misión, Obediencia, Papa, Universalidad.*

Bibl.: ARRUPE, R, "Integración real de vida espiritual y apostólica (I.XI.1976)", en *La identidad*, 341-348; ID., "Sobre la disponibilidad (19X1977)", en *La identidad*, 239-246; BERTRAND, D., "Disponibilidad 'a causa de mí'", *CIS* 28 (1997), 88-92; SOBRINO, J., "Jesús el Disponible", *CIS* 28 (1997) 37-44.

DISPOSICIÓN

Estos dos términos, "disponer/disposición", en el uso que de ellos hace S. Ignacio, poseen un significado rico y complejo. Su estudio nos ayudará a la comprensión y práctica de sus *Ejercicios* y de su espiritualidad.

1. El primer significado de *disponer* que surge en los *Ejercicios* es el de "preparar", "aparejar", "hacer capaz", etc. Y el de d., por su parte, es el de "aptitud", "capacidad", que abarca la edad, las fuerzas físicas, el ingenio, la formación, etc. (cf. D4,1-2; [Ej 18]). Con este significado se repite *disponer* en el punto de partida de los *Ejercicios* y a lo largo de la Primera Semana: con él se concreta cómo debe estar dispuesto el ejercitante para empezar los *Ejercicios* [Ej 18.20]; la primera tarea que se le propone es *disponerse* (cf. D4, II; [Epp I, 86]); el desarrollo del proceso de la Primera Semana -el comienzo, el ritmo y la duración- viene condicionado por estar, o no

estar, dispuesto (D4, 19-20.22); y el resultado final es estar más dispuesto [Ej 44]. Está muy presente con el mismo significado al comienzo de la Segunda Semana, donde S. Ignacio concreta quién puede seguir adelante, y quién tiene que detenerse o interrumpir el proceso, al menos por un tiempo, hasta que se disponga adecuadamente (cf. D3, 13). Y lo está, también, en la preparación inmediata a la elección, cuando S. Ignacio, en el Preámbulo para considerar estados, sugiere cómo se ha de "disponer" el ejercitante [Ej 135], proponiéndole las meditaciones de las Banderas y de los Binarios, y la consideración de las Tres Maneras de Humildad. Con insistencia vuelve sobre este mismo punto en unas notas autógrafas: "Antes de lo cual inmediate, le disponga a estar en todo resignado a consejo(s) o a preceptos. Para estar más dispuesto a mayor gloria divina y a su mayor perfección le disponga a desear más los consejos que los preceptos, si Dios fuese más de ello servido. Le disponga y haga capaz [...]" (DI, 7-9).

2. En el centro de la Segunda Semana pasa a primer plano un nuevo significado de "disponer", el de "decidir sobre el estado de su vida". Este nuevo significado aparece con los siguientes sujetos: el ejercitante, "según que quiero disponer de mí a una parte o a otra" [Ej 199], y Dios, "disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante" [Ej 15]. Para comprender este nuevo significado es esclarecedor comprobar el entrelazamiento del "disponer de mí-disponiéndola Dios" con el disponerse. Este entrelazamiento es patente en el Preámbulo para considerar estados, donde se describe el proceso a seguir en la elección, que es: contemplar la vida de Jesucristo investigando y de-

mandando en qué vida o estado se quiere servir el Señor del ejercitante [Ej 135]; al tiempo que se mantiene el disponerse a lo largo de todo el proceso de elección, ya que el colquio de las Banderas, con la nota de los Binarios, acompaña todas las contemplaciones de la Segunda Semana [Ej 159.161]. Se funde, por tanto, el proceso de "disponer de mí-disponiéndola Dios" con el de "disponerse" hasta llegar a plasmar la elección, que será, al mismo tiempo, la concreción del plan de Dios y la decisión tomada en el nivel más profundo de la libertad humana.

3. Al final de los *Ejercicios*, en la CAA, aparece un tercer significado, el de "entrega", que S. Ignacio expresa así: "disponed a toda vuestra voluntad" [Ej 234]. El "disponed" compendia todas las afirmaciones anteriores: "Tomad Señor y recibid, toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer, vos me lo disteis; a vos Señor lo torno, todo es vuestro". Con la expresión final "disponed", el ejercitante hace un acto de pleno dominio, desposeyéndose totalmente de sí mismo y de sus cosas, y con la misma expresión, en virtud de esa entrega, Dios pasa a "disponer", a ser Dueño y Señor.

Es muy interesante comprobar que este significado no aparece aquí por primera vez, sino que está ya al comienzo, en la anotación quinta [Ej 5] (aunque en el *Autógrafo* no emplea "disponer", sí lo hace en la *Versio Prima*: "ut divina maestas tam de se quam de suis disponat iuxta sanctissimum beneplacitum suum", *MEx* I, 147). En ella S. Ignacio introduce varias correcciones en el *Autógrafo*, gracias a las cuales, la expresión de la entrega inicial coincide con la de la CAA.

Lo que pone de manifiesto que el proceso ignaciano no avanza por añadidos, sino por un crecimiento interno, y que sólo si la entrega total está al principio, aunque sea sólo en semilla, podrá dar un fruto pleno al final.

4. Una vez que hemos visto el contenido de *disponer* a lo largo de los Ejercicios, presentados como un proceso de preparación, elección y entrega, es el momento de adentrarnos en el contenido que ofrece la visión sintética de la anotación primera. Así describe S. Ignacio sus Ejercicios: "todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí las afecciones desordenadas, y después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida [...]" [Ej 1]. El significado de "disponer" es claro, se trata del primero que hemos visto, que aquí expresamente llega hasta desprenderse de las afecciones desordenadas. No está tan claro el significado de *disposición*. Normalmente "en la disposición de su vida" se suele interpretar como la acción de disponer en su segundo significado, es decir, en la elección de estado. Ciertamente lo incluye, pero si queda sólo en eso, la descripción sintética de los *Ejercicios* resultaría una definición truncada, que sólo abarcaría el proceso hasta la elección; la Tercera y Cuarta Semanas serían solamente de confirmación. En cambio, si d. incluye, también, la acción de *disponer* en su tercer significado, el de desposesión y entrega de su vida al Señor, la descripción sintética de los *Ejercicios* llega hasta el final del proceso, es decir, es completa. Y así se puede abordar mejor el tema del fin de los *Ejercicios*, cuya relación con la interpretación del término d. en la anotación primera ha sido señalada por Coathalem (cf. 1987, 56-58).

Si se examinan las publicaciones sobre el tema, se pueden agrupar en tres orientaciones fundamentales que, curiosamente, vienen a coincidir con la acentuación de cada uno de los tres significados de "disponer": unos subrayan la preparación; otros la elección, basándose en la interpretación parcial de disposición; y otros, la entrega, la unión con Dios. Iparraguirre descubre una triple orientación: primera, preparar y disponer el alma; segunda, íntima unión con Dios; tercera, elección (Iparraguirre 1991, 227-228). Bakker, por su parte, presenta y examina las tres mismas posiciones: ¿Elección como objetivo final? ¿Unión con Dios como fin? Disponerse, ¿sentido de los Ejercicios? (Bakker 1995,193-201).

Pues bien, la descripción que se halla en la anotación primera, su puesta la correcta interpretación del término d., no se detiene en el significado de elección sino que llega hasta el último, y orienta a situar el fin de los Ejercicios en el significado final, en esa entrega total y absoluta. Así, las tres dimensiones de "disponer" van perfectamente concatenadas: la preparación va orientada a la elección, y ésta, a la entrega total; entrega que sólo puede darse si hay una profunda preparación y una verdadera elección del camino que Dios le ha dado para elegir.

5. Hasta aquí el contenido de *disponer* y d., que nos ha iluminado el proceso de los Ejercicios. Ahora ese contenido nos va a guiar también a la comprensión de la espiritualidad ignaciana más allá de los *Ejercicios* y, al mismo tiempo, va a poner de relieve un factor decisivo para que lleguen a su plenitud las tres dimensiones de "disponer". Se puede ver en la carta al Príncipe Felipe, en la que S. Ignacio, de forma

genial según Calveras, sintetiza su sistema espiritual en dos etapas: la primera, el proceso de los Ejercicios, y la segunda, el proceso posterior (Calveras 1956,153).

Empieza describiendo la primera etapa: "Porque siendo una ánima tan elegida, y así visitada y esclarecida de sus inestimables gracias y dones espirituales, con mucha facilidad compone y dispone de sus potencias interiores, resignando todo su entender, saber y querer debajo de la suma sapiencia y bondad infinita" [*Epp* II, 344]. En esta síntesis basta desdoblar la expresión "compone y dispone de", en esta otra más correcta "compone y dispone sus potencias interiores, y dispone de ellas", para que sea totalmente transparente la coincidencia de esta descripción con lo que hemos visto en los apartados anteriores. A continuación describe la segunda etapa: "así en todo dispuesta, confiada y resignada, deseando ser regida y gobernada de su Criador y Señor, es muy propio de la su divina majestad tener sus continuas delicias y poner sus santísimas consolaciones en ella, hinchíendola toda de sí mismo, para que haga mucho y entero fruto espiritual y siempre en aumento a mayor gloria de la su divina bondad" [*Ibid.* 344]. El contenido de "dispuesta", resultado del proceso de preparación, de opción y de entrega, no sólo se mantiene en la segunda etapa, sino que avanza en un continuo desarrollo y se convierte en fuente de una fecundidad apostólica siempre creciente.

Bien claro está, en la carta, el papel decisivo de la consolación, de los dones de Dios, en las dos etapas. Lo cual confirma que la recomendación de S. Ignacio en la anotación séptima "haciéndole preparar y disponer a la consolación ventura" [*Ej*

7], no es sólo un consejo para momentos difíciles, sino la orientación fundamental de sus *Ejercicios*, a fin de que, gracias a los dones de Dios, lleguen a su culminación cada ejercicio, cada etapa, y todo el proceso. Y lo mismo hay que decir del proceso posterior de la segunda etapa. A este planteamiento de S. Ignacio responde, con acierto, la importancia que actualmente se está dando a los dones de Dios en la interpretación y en la práctica de los *Ejercicios* y de toda la espiritualidad ignaciana: "Las épocas de crisis han sido siempre propicias para estas explosiones de la mística. Como nos ha sido dado vivir en este tiempo, hemos creído oportuno aproximarnos a los *Ejercicios* desde el interior de tal anhelo por lo místico de nuestros contemporáneos -anhelo que también es el nuestro [...]" (Melloni 2001, 20).

6. Lo visto hasta ahora puede dar la impresión de que los *Ejercicios*, y el proceso posterior, son sólo para unos pocos. Por eso, es necesario examinar los términos "disponer" y d. en un texto que plantea expresamente la aplicación de los *Ejercicios*. Se trata de la anotación dieciocho. En esta anotación S. Ignacio refleja el resultado de sus primeros tanteos en dar *Ejercicios* en Manresa, Barcelona y Alcalá, y de experiencias posteriores. Efectivamente, al acabar su gran experiencia de *Ejercicios* y empezar a tratar con la gente, la mayor parte de las personas que acudían a él no estaban en d. de seguir el proceso que él había recorrido. En su deseo de ayudarles, les propone unos *Ejercicios* muy sencillos. Fruto de esta experiencia, llega a formular dos criterios para aplicar los *Ejercicios*, a saber, "según la disposición de las personas" y "según que se quisieren disponer" [*Ej* 18]. Conforme a

estos criterios, a los que tienen una d. muy limitada o no quieren disponerse más que a contentar su ánimo, les da unos *Ejercicios* simples, elementales -"leves" los llama él-, que todo el que tenga buena voluntad será capaz de hacer. Se trata de exámenes de conciencia, y de modos de orar sobre los mandamientos, sobre los sentidos, o de contemplar el significado de cada palabra del Padre nuestro, etc.

A primera vista estos "ejercicios" poco, o nada, tienen que ver con sus *Ejercicios*. Sin embargo, en primer lugar, son verdaderos *Ejercicios*. Además, los que los hacen, a través de los mandamientos, de los sentidos, del Padre nuestro, etc., van teniendo la experiencia de la bondad de Dios, y van deseando que Él sea el centro de su vida, que es lo que para S. Ignacio es su PE Y lo mismo se puede decir de otros núcleos de los *Ejercicios*. De esta forma, aunque sea a un nivel mínimo, van participando de la experiencia de S. Ignacio.

A los que tienen una d. algo más elevada y desean disponerse más, les va a dar unos *Ejercicios* de un nivel un poco superior. Y sólo a los que tienen una d. adecuada, y están dispuestos a todo, les va a dar los *Ejercicios* completos [*Ej* 20; *Co* 649]. Con el deseo de que nadie quede excluido de sus *Ejercicios*, va a idear una forma de *Ejercicios* para los que no se necesita apartarse de su vida diaria [*Ej* 19]. Al tratar de esta última forma de *Ejercicios*, S. Ignacio no habla ni de disponer ni de disposición.

Es muy interesante acercarse a los estudios, y a la práctica, de las diversas aplicaciones actuales, y en particular, a los *Ejercicios* leves que, en los primeros tiempos, tuvieron un desarrollo extraordinario e hi-

cieron un bien enorme. El camino iniciado es esperanzado aunque queda mucho por recorrer (cf. "Editor" 2003). Una atención al contenido de disponer y, de d., puede ofrecer una buena ayuda para acertar a darlos, "según la disposición de las personas", para no dar "cosas que no puedan descansadamente llevar y aprovecharse con ellas"; y "según que se quisieren disponer" para que "más se pueda ayudar y aprovechar" [Ej 18].

Avelino QUIJANO, SJ

Z¹ Anotaciones, Disponibilidad, Ejercitarse, Preámbulos, Subjecto, Tomad Señor y recibid.

Bibl.: BAKKER, L., *Libertad y Experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritus en Ignacio de hoyóla*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; CALVERAS, J., *¿Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio?*, Librería Religiosa, Barcelona 1951; ID., "Sentido de los Ejercicios en el Sistema espiritual de San Ignacio", *Man* (1956) 151-168; COATHALEM, H., *Comentario del libro de los Ejercicios*, Apostolado de la Oración, Buenos Aires 1987, 56-60; EDITOR DEL CIS, "Re-escribir la Anotación 18", *CIS* 102 (2003) 3-13; GONZÁLEZ MODROÑO, I., "El que los recibe (el 'subjecto'. Disposiciones)", *Man* 61 (1989) 325-336; IPARRAGUIRRE, I. DALMASES, C. DE/ RUIZ JURADO, M., *Obras de San Ignacio de hoyóla*, BAC, Madrid 1991; MELLONI, J., *ha Mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 19-26; QUIJANO, A., *'Disponer' y 'Visposición' en la dinámica y estructura de los Ejercicios de San Ignacio*, Tesis Doctoral, PUG, Roma 1985.

DISTRACCIÓN

El término *distracción* y el verbo "distraer", aparecen en los escritos de Ignacio de Loyola referidos a ocupaciones temporales o exteriores [Co 149] requeridas por las necesidades cotidianas a Jas que se podría

aplicar, en su nivel, el criterio del "tanto cuanto" del PF de los *Ejercicios* [Ej 23]. El fin, en este caso, es la misión del cuerpo de la Compañía. Estas ocupaciones no deben distraer "del bien común y de la Compañía a gloria de Dios nuestro Señor" [Co 325].

Distracciones se pueden considerar oficios o tareas que pongan en peligro valores como la quietud religiosa y ocupaciones espirituales [Co 443]. Pero incluso actividades consideradas como "espirituales" pueden entrar en la categoría de d. si apartan del fin marcado como meta y camino de una determinada misión o etapa de la vida del jesuita. Entrarían en la dinámica del distraer compromisos de misas, cura de ánimas u otros menesteres espirituales si dificultan o impiden lo que para el divino servicio se pretende primordialmente. En este sentido, Ignacio defiende la dedicación al estudio y las tareas de los Colegios [Co 324]. Distraen del estudio devociones y mortificaciones, hasta tareas de ayuda espiritual, que hoy consideraríamos como pastoral, cuando la finalidad de la misión no pasa en ese momento por ellas. En el gobierno de la CJ se estructura la participación de los miembros, llevando el peso del mismo el Prepósito General, ayudado por sus colaboradores, entre otras más profundas razones y motivaciones, para que no se distraigan de la misión [Co 667].

Parece claro que la espiritualidad ignaciana, nacida de los Ejercicios, discierne y elige jerarquizando, priorizando según criterios evangélicos que beben de sus fuentes y trazan un seguimiento del Jesús histórico a la luz y por la fuerza del Cristo de la fe, buscando y hallando lugares teológicos de evangelización inspirados en el diálogo

con la realidad, en la voluntad de Dios, sentida y cumplida. Esta identidad espiritual encarnada supone opciones concretas que acarrearán renuncias a determinados modos de proceder que, en sí mismos, podrían ser válidos en una visión global de la Iglesia. Con esta luz, muchas ocupaciones releídas en fe se convertiría en d. de la parcela y dimensión del Reino en la que el Señor llama a darse y a dar.

La opción por el estudio a la que la CG 31 dedicó el decreto noveno se ve ampliada en la 32, consciente de que la proclamación de la fe en un mundo secularizado y la promoción de la justicia en un mundo egoísta y complejo, exige hombres bien preparados mediante el estudio, la experiencia y la reflexión, y muy en contacto con la realidad total (cf. CG 32, d6,24-25): "La Compañía, por tanto, de nuevo opta por una profunda formación de sus futuros sacerdotes en los estudios, tanto teológicos como filosóficos, humanos y científicos, en la persuasión de que, supuesto el testimonio de la vida, no hay camino más apto para ejercitar nuestra misión" (CG 32, d6,22).

La generosa respuesta a la gracia y su cauce en la espiritualidad ignaciana se vería distraída de la fundante acción de Dios, en el Espíritu, si ocupaciones asumidas o inerciales la llevaran lejos o de una manera tangencial desencarnada, del servicio de la fe y la promoción en la sociedad de "la justicia evangélica que es sin duda como un sacramento del amor y misericordia de Dios" (CG 34, di). El grito de los pobres y marginados ha sido siempre y, hoy con mayor fuerza y urgencia, un camino de comprometida y liberadora compasión por el que pasa el seguimiento de Jesús. Lo que más nos conduce en esta dirección anuncia y realiza el Espíritu

(Le 4,14-20), como prolongación de la oblación al Eterno Señor [Ej 98].

José Antonio GARCÍA-MONGE, SJ

Z' Determinación, Discernimiento, Divertir, Examen, Obediencia, Oración, Tentación.

Bibl.: ARRUPE, R. "El modo nuestro de proceder (18.1.1979)", en *La identidad*, 49-82 (AR XVII [1979] 653-690); GARCÍA, J. A., *Hogar y Taller*, Sal Terrae, Santander 1985; ID., *En el mundo desde Dios. Vida religiosa y resistencia cultural*, Sal Terrae, Santander 1989; GARCÍA-MONGE, J. A., *Unificación personal y experiencia cristiana. Vivir y orar con la sabiduría del corazón*, Sal Terrae, Santander 2001; KOLVENBACH, P.-H., "Sobre el discernimiento apostólico en común", AR XIX [1986] 700-720; SALVAT, L., "Un cuerpo para la misión", *Man* 66 (1994) 241-264; SOBRINO, J., *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Sal Terrae, Santander 1985.

DIVERTIR

Se trata de uno de los llamados "cultismos semánticos"⁷, es decir, términos que conservan en el castellano del siglo XVI su primera acepción latina, en este caso "apartarse o separarse", distinta de la acepción que prevalece en el uso actual, más ligada a "entretenerse", "alegrarse". Así se documenta en autores como Casas, Boscán, Aldama, Cervantes, Lope o Góngora. *DCECH* en el artículo "Verter": "fin del s. XVI, Mendoza, Santa Teresa, tomado de *divertere* 'apartarse' (de donde 'distraerse')". Covarrubias en el *TLC* ofrece: "Salirse uno del propósito que va hablando, o dexar los negocios, y, por descansar, ocuparse en alguna cosa de contento". *DiccAut*: "Apartar, distraher la atención de alguna persona para que no discurra ni piense en aquellas cosas en que la tenía aplicada, o para que no prosiga la obra que traña entre

manos". "Vale también entretener, recrear el ánimo de alguna persona, con dicho u hecho que la ocasione gusto, o con mostrarle alguna cosa amena o festiva, que la dé placer".

En Ignacio encontramos varias veces este término. En [*Co* 195] recomienda Ignacio que podrían hacerse "más sumariamente las diligencias" para admitir a primera probación, cuando haya "peligro de que fuesen divertidas semejantes personas [candidatos]", es decir, peligro de que puedan "abandonar el propósito de entrar"; en [*De* 185], constatando Ignacio la dispersión en que se encuentra, comenta: "porque me faltaba la visita o por no me disponer o ayudarme en todo el día, o en dar lugar a pensamientos algunos para divertirme de sus palabras de sacrificio y de su divina majestad". Así también en algunas cartas, cuando Ignacio comenta a Pedro Ortiz "procuré mucho divertirle della [de la idea de ir a la guerra]" [*Epp* I, 633], De manera parecida en carta a Francisco Mendoza, hablando del Mtro. Estrada "a quien un su hermano con todas sus fuerzas procura divertir de esta obra" [*Epp* VII, 663] o, escribiendo a Benedito Uguccionio sobre el abad de Salas: "es cosa notable la impresión que hacen las letras que se le escriben en este hombre, así las de los que le divierten, como las de quien le anima al bien" [*Epp* VIII, 349-350]. Sobre este mismo personaje habla a Gaspar de Acevedo y le comenta: "Creo que él [Abad de Salas] ha dado mucho lugar al demonio en lo que procuraba con él de divertirle desta buena obra, para que ni hiciese una ni otra, y, por consiguiente tuviese menos ayudas para salvarse" [*Epp* IX, 559]. Esta "diversión" es, en algunos casos, un tipo de moción sutil; de carácter pasivo sobre todo en los comienzos, provocada por un pensamiento "que viene de fuera"

[*Ej* 32], que puede tener origen bueno o aparentemente bueno. En las Reglas de discreción de espíritus queda reflejada en la regla quinta de Segunda Semana, cuando Ignacio advierte sobre la atención que el ejercitante debe tener al "discurso de los pensamientos" y observar si acaban en alguna cosa mala o distractiva o menos buena que la que el ánimo tenía en un comienzo propuesta de hacer [...] "[£; 333].

"Divertir" es, por tanto, sacar a la persona del camino del seguimiento distrayéndola. De lo que aquí y ahora ha de hacer en relación a su fin último. La "diversión" puede venir "de fuera" o de uno mismo y entonces, puede ser consciente o inconsciente. No parece tener connotación moral alguna.

El término es común en otros autores espirituales de la época: Sta. Teresa se "divierte" ("distrae") al escribir (*Vida* 12.1); siente a Jesús a su derecha "ninguna vez que me recogiese un poco u no estuviese muy divertida" (*Vida* 27.2); o encuentra "al entendimiento y la memoria divertidos" (*Vida* 20.20) (otros contextos en Forte 1997, 242). Aparece con el mismo sentido en S. Juan de la Cruz en varios contextos (cf. *Concord.*, 642). Juan de los Ángeles (1536-1609) en su *Manual de vida Perfecta* (BAC, Madrid 1949), "me daba alguna sospecha -dice el Maestro al discípulo- que te hubieses divertido, por ventura, con las ocupaciones forzosas o conversaciones de los amigos" (p. 485), "todos los males que hay en el mundo entraron por haberse divertido los hombres de la inquisición del sumo y sempiterno Bien a la de estas cosas exteriores y de afuera" (p. 502), "propio es de ellos [los negocios] enfriarla y divertirla [la mente] (p. 526), "de esta manera no es el alma divertida ni apartada de Dios, ni turbada en su ejercicio mental" (p. 528). Moli-

nos lo emplea con frecuencia en su *Guía Espiritual*, ligado al sentido de "distraerse": "el pensamiento se divierte" (1.1.4.11); "no te diviertas de propósito" (1.1.4.19); "si en la oración o fuera de ella te divirtieses o distrayeres" (1.1.5.21); "no distraerte ni divertirte" (1.15.37).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ *Distracción, Impedimento, Intención.*

Bibl.: FORTE, A., *Léxico de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 1997

DIVINA MAJESTAD

La expresión "Divina Majestad" es un elemento del lenguaje trinitario de Ignacio inseparable del conjunto de su experiencia espiritual. Para captar su sentido hay que rastrear los indicios que de ella quedaron en estas tres obras: los *Ejercicios*, las *Constituciones* y el *Diario espiritual*. Textos de género literario y estilos muy diferentes, pero unidos por una común experiencia espiritual que los inspira.

1. *Indicios de la expresión en los textos.* La expresión "divina Majestad" aparece sesenta y cinco veces en las referidas obras: veintiséis en los *Ejercicios*, veintitrés en las *Constituciones*, quince en el *Diario espiritual* y una única vez en la *Autobiografía* [27]. Los *Ejercicios* son la base común de la experiencia que unifica los tres textos. En ellos, la expresión aparece la mayoría de las veces (diecisiete) en el cuerpo de lo que son las cuatro semanas. En las Anotaciones -orientaciones de Ignacio para el que da los Ejercicios- la expresión figura cuatro veces. Las otras cinco veces se reparten entre los Tres Modos de orar (dos veces),

las Reglas de discernimiento para la Segunda Semana (una vez) y las Reglas para sentir en la Iglesia (dos veces).

En las *Constituciones*, la mayor incidencia (diez veces) se encuentra en el Examen General, que es el modo como Ignacio quiere que se proceda para la admisión de los candidatos a la Compañía. En las cuatro primeras Partes de las *Constituciones*, que tratan del crecimiento espiritual de los admitidos o de lo que hoy llamaríamos la formación, la expresión aparece ocho veces. Eso significa que, de las veintitrés veces que la expresión recurre en las *Constituciones*, dieciocho se encuentran en las partes que se ocupan de la preparación de los miembros del cuerpo apostólico de la Compañía. Es significativo que esté ausente por completo de la Quinta, Sexta y Octava Partes de las *Constituciones*, que tratan precisamente de los ya "incorporados". En la Séptima Parte, sobre la misión de la Compañía, hay tres alusiones a la su "divina majestad"; una en la Novena Parte, al hablar del Prepósito General, y una en la Décima, casi como conclusión de las *Constituciones*.

El texto que poseemos del *Diario espiritual* se extiende, como es sabido, a un período de poco más de un año, del 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero de 1545. Casi todas las alusiones a la D. (trece veces) se encuentran en los pocos más de cuarenta días entre el 2 de febrero y el 12 de marzo de 1544. En ese período Ignacio vivió intensamente la conclusión de su discernimiento sobre la pobreza en las casas profesas de la Compañía. En el resto del *Diario espiritual* -que representa casi un año- (del 13 de marzo de 1544 al 27 de febrero de 1545) la expresión vuelve sólo dos veces. Esa proporción (o desproporción) no deja de

ser significativa. Pero ¿cómo interpretar esa frecuencia estadística en la geografía de los textos?

2. *Análisis semántico.* A primera vista, D. parece ser una designación indirecta de Dios. Es lo que sugiere la constelación de palabras que la suelen acompañar en el lenguaje de Ignacio: Dios, Dios nuestro Señor; el nombre más genérico de Creador o Creador y Señor; Trinidad, las tres personas divinas, o Cristo nuestro Señor, cuando se refiere a la segunda persona. ¿Qué se esconde por detrás de esa denominación indirecta de Dios? Para captar los matices que encierra la expresión en la experiencia espiritual de Ignacio es necesario leer más de cerca cada uno de los textos.

En los *Ejercicios*, la expresión D. está asociada con frecuencia a "Creador y Señor" [Ej 5.16.20.330] y a "servicio, honra y gloria" o equivalentes [Ej 16.20.46.98.135.155.167.168.169.183.240...]. Al asociar D. con "Creador y Señor" (dejando de lado el imaginario del "trono" [Ej 109] y de la "corte celestial" [Ej 98] que la acompañan), Ignacio parece apuntar a lo que debe ser la actitud de la criatura ante Dios, que él mismo designa en otras ocasiones como "acatamiento" y "reverencia". Este primer aspecto nos remite a la experiencia subyacente al PE La actitud de la criatura ante el Creador no se agota en la sumisión; descubrirse ante Dios en una relación constitutiva, es decisivo para su manera de relacionarse con Dios y para entenderse a sí misma. Por eso es tan importante tener siempre delante de sí el "fin para el que he sido creado" [Ej 179.169.177...]. En el fondo, dejarse "ordenar" u "ordenar su vida" [Ej 21], es hacer coincidir toda la vida de la persona con ese designio primero de Dios. Esa es la finalidad de los *Ejercicios* [Ej

1], condensada en la oración que prepara todas las meditaciones y contemplaciones [E/46].

El servicio y la gloria de Dios no son una violencia impuesta al ser humano de manera extrínseca, sino algo que coincide con su más pura verdad: su realidad de estar referido a Dios, de no terminar en sí mismo, de ser más de lo que a primera vista parece. Por eso, servicio y gloria "de la su divina majestad" no sólo no se oponen a la salvación de la persona sino que en cierto sentido coinciden con ella [Ej 152.155]. Ignacio asocia con frecuencia servicio de Dios y "salud del ánima". O sea, la realización de la persona es inseparable de su condición criatural y consiste en "acercarse y llegar a su Criador y Señor" [Ej 20], en dejarse "abrazar en su amor y alabanza" [Ej 15]. La actitud de sumisión o de dependencia (cf. "majestad") se prolonga y termina en una relación de amor. Al reconocer el amor de Dios en todas las cosas, la criatura se abre al verdadero sentido de su relación criatural, aprende a amar todas las criaturas en referencia al Creador. Experimentando el amor que Dios tiene por ella, la criatura "se inflama" [Ej 316] en amor a su Creador, es liberada para amar. "Servicio y alabanza" son la expresión de su amor agradecido, de su "amor en acción". Todo el trabajo de los *Ejercicios* -"ordenar" la vida, ser purificado, buscar la voluntad de Dios, etc.- desemboca en el "en todo amar y servir a su divina Majestad" [Ej 233], en el que la criatura, por decirlo así, se "devuelve" a su Creador. A la entrega gratuita que hace de sí el Creador -el "desea dárseme" de [Ej 234]- responde el "tomad, Señor, y recibid" de la criatura [Ibid.] como gesto reconocido de amor gratuito. La relación criatural

-y por lo tanto el "servicio y la alabanza de la su divina majestad"- es una "relación de amor" que nada tiene de servilismo. Ignacio lo formuló de manera lapidaria al describir la consolación sin causa: "es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella [el alma], trayéndola toda en amor de la su divina Majestad" [Ej 330]. El verdadero servicio a Dios nuestro Señor es el que se hace "por puro amor", en el que el "respeto filial" es "uno con el amor divino" [Ej 370].

No sólo el espíritu, sino la misma redacción de las *Constituciones*, serían incomprensibles fuera de la experiencia espiritual que brota de los *Ejercicios*. "El modo que el Padre guardaba cuando hacía las *Constituciones* -nos dice el P. González de Cámara- era de decir misa cada día y representar el punto que trataba a Dios y hacer oración sobre aquello" [Au 101]. La oración y el discernimiento constituyen el clima en el que fueron escritas las *Constituciones*. Por eso se les puede aplicar el mismo criterio hermenéutico que a los *Ejercicios*. El amor a la D. y su mayor "servicio y gloria" tienen que estar presentes en la raíz y motivación de la vocación a la CJ (cf. [Co 13.18.51]) porque están en el origen y finalidad apostólica de la Compañía misma [Co 812. 825.134].

El espíritu de los *Ejercicios* inspira y alienta el carácter legislativo de las *Constituciones*. Es lo que podría explicar tal vez la concentración de la expresión D. en el Examen General y en las cuatro primeras partes de las *Constituciones*, cuya preocupación constante es que ese espíritu eche raíces en los que entran en la Compañía. Ignacio no duda en presentar desde el principio el retrato ideal del jesuita: "servir y complacer a la divina Bondad [...], buscar en todas cosas

a Dios nuestro Señor [...], a Él en todas amando y a todas en Él, conforme a la su santísima y divina voluntad" [Co 288]. O, en la fórmula del Examen General: vestir la "librea" del Señor, en una absoluta identificación con él ("ser tenidos y estimados por locos"), "donde a la su divina Majestad no le fuese ofensa alguna" [Co 101]. Es la perfecta transposición de lo que desea el que hace los *Ejercicios* en el ejercicio de Dos Banderas [Ej 147] y en el Tercer Modo de Humildad [Ej 167]. Ese espíritu es el que hará posible que la CJ sea un instrumento del que se sirve su d. [Co 190]: "con esto Dios nuestro Señor llevará adelante lo que ha comenzado [...] para ayudarse de la Compañía y ayudar a ella para el fin que pretende de la gloria y servicio de su divina Majestad" [Co 825].

El *Diario espiritual* es un testimonio diáfano del espíritu de los *Ejercicios* puesto en práctica por Ignacio en la redacción de las *Constituciones*. Se trataba de una verdadera elección: aceptar o no bienes para las casas profesas. Ignacio se inclinaba a "no nada" [De 14]. Pero ¿cómo saber que ésa era la voluntad de Dios? El *Diario espiritual* nos transparenta la intimidad trinitaria de Ignacio, pero al mismo tiempo nos revela su exquisita finura espiritual al examinar con atención los movimientos que surgen en él, sin dejarse confundir por las gracias que acompañan su búsqueda (lágrimas, sollozos, devoción, visiones: [Co 53.85.101.103.108...]). Todo su trabajo se resume en no adelantarse [Co 96], en "dejarse gobernar por la divina majestad" [Co 81], pidiendo con insistencia la gracia de ser confirmado [Co 48.53]. Y no descansará hasta estar seguro que su "oblación" ha sido aceptada por "la su divina Majestad" [Co 16-19].

La actitud de acatamiento y reverencia a "la su divina Majestad" con que termina la elección es la expresión de una finura espiritual que sólo se puede contentar con Dios. Lo que Ignacio busca no es un "ideal" (construido) de pobreza, sino acertar con lo que Dios quiere. También en este caso el sentido del *magis* es dejarse guiar cada vez más por el Espíritu. Por eso, el acatamiento no tiene nada de temor; es amor apasionado por el Señor [Co 178]. A "la sombra de Jesús" [Co 101], Ignacio se siente identificado en su búsqueda con el misterio del amor de Dios: "pareciendo juntarme más con la su divina Majestad" [Co 101], "terminando a la su divina majestad un mucho excesivo amor [...], llevándome y tirándome a su amor" [Co 108].

3. *Interpretación teológico-espiritual.* A nuestros oídos modernos la expresión D. puede sonar como el eco de una experiencia anacrónica de Dios, condicionada por un contexto cultural (rey, trono, etc.) y extraña, en cierto sentido, al Evangelio. Y, sin embargo, en su aparente sencillez, esa expresión nos ha desvelado la insondable profundidad de la mística de Ignacio, que se irradia sobre toda su experiencia espiritual y se apodera de su persona.

La expresión D. es, en sí misma, una designación indirecta de Dios. Asociada a Dios como Creador y Señor, la expresión traduce en primer lugar la actitud de la criatura humana ante su Creador. Pero esa actitud se descubre en seguida envuelta en un amor que la precede: la criatura se siente "abrazada" por Dios, o, según una variante posible "abrasada" en su amor [Ej 15], atraída irresistiblemente hacia la intimidad de ese misterio insondable [Ej 330]. La actitud de "acatamiento y reverencia" es la admiración agradecida

que se apodera de la criatura al tomar conciencia que a ese amor sólo se puede responder con amor absoluto y gratuito: "en todo amar y servir a su divina Majestad" [Ej 233].

El asombro no desaparece, pero se transfigura en actitud de amor filial. Al Dios que se entrega [Ej 234] responde la criatura dándose: "Tomad, Señor y recibid". Es el reconocimiento agradecido que se apodera de toda la persona. En la "oblación" total de su vida experimenta la criatura la infinita alegría de hacerse don "como Dios". De esa forma descubre que el servicio y la gloria de Dios no consisten en "hacer" sino en "dejarse hacer", en entregarse, para "que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva" [Ej 5]. Buscar y querer sólo lo que Dios quiere. Ese parece ser el sentido de la formulación en la pasiva, que Ignacio utiliza en los momentos decisivos de los grandes coloquios [Ej 98.147]: el que se ejercita tiene que pasar del "quiero y deseo y es mi determinación deliberada" -actitud de quien conduce su propia vida- a la pasividad del "ser recibido", del que sólo se pregunta "en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina Majestad" [Ej 135].

Esa es la pasión que atraviesa y unifica los textos analizados: hacer coincidir lo que la persona es, vive y hace con la voluntad originaria de Dios. Porque también para Ignacio, "la gloria de Dios es que el hombre viva", pero la vida del hombre termina en la vida misma de Dios. Es lo que Ignacio vivió en su experiencia personal y ése fue su sueño apostólico para la CJ: ser un "instrumento" del que se pueda servir "la su divina Majestad".

/ Alabanza, Creador, Cristo, Gloria de Dios, Padre, Reverencia, Sapiencia, Trinidad.

Bibl.: COUREL, R., "Saint Ignace et la gloire plus grande de Dieu", *Christus* 3 (1956) 328-348; GIULIANI, M., "Trouver Dieu en toutes choses", *Christus* 2 (1955) 172-194; IGLESIAS, M. E., "A gra^a do acatamento reverencial em Santo Inácio de Loyola", *Itai-ci* 5 (1991) 21-38; LEFÉVRE, A., "Service et amour de Dieu", *Christus* 1 (1954) 6-20; O' NEILL, CHV "Acatamiento", en *Ignatian Reverence in History and in Contemporary Culture*, *SSJ* 8 (1976) 1-41; Ruíz JURADO, M., "En torno a la gracia de acatamiento amoroso", *Man* 35 (1963) 145-154.

DOLOR

Es el dolor un tema y una preo-
J cupación ignacianos? No lo es en
eTsentido de la teodicea, cuya pre-
gunta gira en torno al problema del
mal y Dios, ni tampoco en el de la
protesta bíblica contra el sufrimien-
to de los justos y los inocentes. Exis-
te, sin embargo, otro tipo de acerca-
miento al tema del sufrimiento y
del d. humanos que sí ocupan en la
obra de S. Ignacio un papel central
-si bien no sistemáticamente elabo-
rado-, como nos gustaría mostrar
en estas páginas

1. *Dolor y sufrimiento en la vida
y en la obra de S. Ignacio: plantea-
miento del tema.* En un plano estric-
tamente personal, Ignacio fue un
experto en el tema del d., tanto fí-
sico como espiritual. Baste recor-
dar para ello su herida en Pamplona
y la carnicería a que se sometió
voluntariamente en Loyola (cf. [Au
1-5]); las desolaciones de Manresa
y el insufrible tormento de los es-
crúpulos que llegó hasta sugerirle
la idea del suicidio (cf. [Au 20; 22-
24]); sus prolongadas y duras pe-
nitencias durante la etapa inicial
de su conversión y también más
tarde en París; las persecuciones,

injurias, juicios y malentendidos a
los que se vio sometido a lo largo
de toda su vida; y el papel tan cen-
tral que atribuye al d. interno en el
proceso espiritual de los *Ejercicios*,
reflejo del papel que jugó este d. en
su propia vida espiritual.

En cuanto a su obra escrita, la
Concordancia Ignaciana de I. Echarte
descubre en el *corpus ignatianum*
(excluidas las *Cartas*) hasta veinti-
séis citas de la forma verbal "su-
frir", y veintisiete del término "do-
lor". Si a ese dato añadimos todos
aquellos términos que configuran el
campo semántico ignaciano del d.,
cuyos núcleos fundamentales gira-
rían en tono a dolor-doler(se), pade-
cer, pena (Arzubialde 1993,111), no
podríamos decir en absoluto que el
tema del d. sea periférico a la obra
de Ignacio.

¿Cuál es el punto de partida, el
lugar hermenéutico de la teología
antropológico-espiritual que subya-
ce a todo ese material ignaciano no
sistemáticamente elaborado?

Ignacio no es un "moderno" a
la hora de situarse ante la realidad
humana del sufrimiento. Para la
cultura moderna, como ha señala-
do acertadamente A. Tornos (1992,
237-38), el problema del d. está en
que el d. existe y en que hay que
acabar con él, o al menos reducir su
presencia. Que el sufrimiento pue-
da modelar al hombre por dentro,
abriéndole a nuevos horizontes de
comprensión de Dios, de la vida y
de la solidaridad humana, no entra
en sus planteamientos. Más aún, es
precisamente su existencia la que le
lleva a dudar de la existencia de
Dios y en muchas ocasiones a ne-
garla. Como se ha dicho una y otra
vez, "el sufrimiento es la roca del
ateísmo", su baluarte más firme.

El punto de partida de Ignacio
no va por ahí, es otro. Parte de la

existencia del d., pero su pregunta no es teórica, abstracta, sino exclusivamente práctica: cómo vencer al d. con Cristo, cómo proseguir hoy la misión de Cristo crucificado de tal modo que el inevitable sufrimiento que esa decisión y la misma vida llevan consigo no se convierta en escándalo o en coartada paralizante -tal es el peligro de las preguntas teóricas sobre el d.- sino en oportunidad de un amor y un seguimiento más purificados de Jesucristo y en una entrega más evangélica a su misión de aliviar el d. ajeno. Ahí centra Ignacio todo su interés, ése es el reto espiritual que se plantea en cuanto mistagogo de la experiencia de Dios en la experiencia humana del sufrimiento. ¿Qué proceso espiritual hará posible algo tan difícil en sí mismo, y tan disonante con respecto a nuestra cultura? He aquí algunos momentos centrales de ese proceso tal como aparecen en los escritos ignacianos.

2. *Dolor y sufrimiento en los Ejercicios (y Constituciones)*. En el proceso de los *Ejercicios* la contemplación de Cristo crucificado ocupa un lugar central en la Primera y Tercera Semanas. También en la Segunda, como veremos a continuación. Lo que difiere, tal vez, son los modos del acercamiento contemplativo y espiritual al d. de Cristo y las consiguientes formas del d. humano a que dan lugar.

2.1. *El dolor del pecado*. En los *Ejercicios* aparece una primera forma de d., de pena, de lágrimas que el ejercitante pide y suplica a Dios nuestro Señor por el sufrimiento que él mismo ha causado a Dios en sus criaturas y por la respuesta misericordiosa de Dios a su pecado. Se trata, pues, de un d. pedido por el d. causado y la misericordia recibida. El pecado hiere en primer lugar y directamente al mundo, viene

a decirnos Ignacio. Aunque no hubiera ley de Dios que lo prohibiera, el pecado es éticamente perverso y estéticamente feo, produce fealdad y malicia [*Ej* 57]. Pero, puesto que la creación entera viene de Dios [*Ej* 23] y porque el pecado lesiona esa creación y distorsiona el plan salvador de Dios sobre ella [*Ej* 50-51], ese d. infligido al mundo hiere también a Dios. ¿Cuál será su reacción? El Crucificado, icono hacia el que converge toda la Primera Semana, es la manifestación suprema del d. infligido a Dios por nuestros pecados, pero es, al mismo tiempo, respuesta de Dios a la humanidad pecadora: oferta de perdón, manifestación de la Bondad divina, llamada a la conversión... El agradecimiento de quien descubre esta des-proporción y la contempla en Jesús crucificado es tal que se traduce en dolor. En "crecido e intenso dolor y lágrimas" [*Ej* 55], en "vergüenza y confusión de mí mismo" [*Ej* 48], en "interno sentimiento de [...] pena" [*Ej* 65], etc.

Esa primera forma de d. de los *Ejercicios* no se deja identificar sin más con cualquier d. humano, y mucho menos con nada que sepa a masoquismo. Es gracia. Sucede siempre en el seno de una relación de agradecimiento y amor: es "por mí", "por mis pecados" [*Ej* 116.193.197.234]. Busca la comunión con Cristo crucificado y se expresa en conversión del corazón y en disposición a seguir a Jesús: "Qué debo hacer por Cristo, y así discurrir por lo que se ofreciere" [*Ej* 53]. Tal es su contraprueba, la especificidad de la contemplación ignaciana del Crucificado y del d. que esta contemplación produce. Por eso se pide, porque un d. así de personal y de movilizador no está al alcance del ser humano. Sólo podemos recibirlo, no crearlo.

2.2. *El dolor del seguimiento.* En el proceso de los *Ejercicios* encontramos una segunda forma de d., libremente elegido también y voluntariamente suplicado, que deriva de la llamada personal del Señor y de la decisión de seguirle. Como indicamos más arriba, Ignacio busca que el agradecimiento se transforme no sólo en d. interno sino también en seguimiento de Jesucristo y de su proyecto salvador. En este segundo nivel, los *Ejercicios* no permiten ningún tipo de idealismo ingenuo. Aquel que nos llama y a quien decidimos seguir es, ciertamente, el Rey eterno y Señor universal, pero un Señor y Rey que salva haciéndose Siervo. Ir con él en respuesta a su llamada llevará consigo participar en sus trabajos y en su pena [Ej 95], pasar injurias, vituperios y pobreza [Ej 98], exponer la vida con él, por él y como él, decisión que, otra vez, no podrá ser sino pura gracia. Para poder elegir a un Señor así con una misión como la suya hemos de ser previamente elegidos por él [Ej 98.147]. Ese d. pedido y amorosamente suplicado se expresará en una nueva conciencia del yo, de los demás, de las cosas, y en un nuevo actuar con respecto a todas ellas, como se reflejará también, más tarde, en las *Constituciones* [Co 89.288.595].

2.3. *El dolor por Jesús, nuestro Señor.* Pero hay más. En los *Ejercicios* aparece una tercera forma de d. pedido, deseado, suplicado cuya explicación última no proviene del sufrimiento inherente a la misión o a la vida misma, sino únicamente del amor a la persona de Jesús. Quien ama pura y desinteresadamente desea compartir los sufrimientos de la persona amada, ésa es su explicación. ¿Por qué? Por nada, sólo por amor: "por más le imitar" [Ej 147], "por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro

Señor" [Ej 167]. Las Dos Banderas, los Tres Binarios y Tres Maneras de Humildad tratan de crear lucidez en ese intento tan humano de aspirar al seguimiento de un Jesús manipulado por nuestro principio-placer. De ahí tozuda insistencia de Ignacio sobre quién es realmente el Jesús a quien decimos seguir y su insistente petición de "ser recibidos debajo de su bandera" [Ej 147]. La misión de Jesús no es separable del modo y el espíritu con que la llevó a término, el espíritu y el modo del Crucificado. No se puede elegir a Jesús, tras ser elegidos por él, a medias. A ese tipo de d. suplicado, cuya meta es la comunión con Jesús, alude también la petición de Tercera Semana: "dolor, sentimiento y confusión" [Ej 193], "dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna..." [Ej 203; cf. 193.195-197.203.206.208.316; Co 540]. Es la humanidad herida de Jesús, que va a la pasión y la sufre por mí, y es también la consideración de lo que Jesucristo "padece en la humanidad" [Ej 195], lo que suscita la petición y el deseo de parecerme a él participando de su sufrimiento. Por nada, sólo por él, que fue así.

2.4. *El dolor de la accessis liberada.* No podríamos olvidarnos finalmente de otra forma de d. presente en los *Ejercicios*, esta vez voluntariamente procurado: el de las penitencias externas. Ignacio es muy consciente de que nuestro mundo apetenencial y nuestra sensibilidad externa tienden a establecer sus propios guiones, aparte e independientemente de lo que haya decidido nuestra voluntad. Que ese mundo de tendencias naturales no siempre se alía gustosamente con la libertad deseada y elegida desde la oración preparatoria [Ej 46] hasta el "Tomad, Señor, y recibid..." de la

CAÁ [Ej 234]. Más aún, que frecuentemente milita contra ella impidiendo que el hombre sea "señor de sí" [Ej 216]. Ahí es donde adquieren su sentido las penitencias externas y el d. o sufrimiento que comportan (cf. [Ej 82-89.130.229.319.359; cf. Co 90.240. 269...]). Se trata de un mensaje directo y concreto, corporal, que el yo libre envía al mundo de las apetencias naturales y de los instintos para hacerles saber sensiblemente en qué sentido se les invita a secundar el deseo y la determinación deliberada del yo. De un medio más, al lado de otros y necesitado de discreción [Ej 83], para unificar al hombre y articular su libertad sin fisuras en la libertad de Dios. No se trata de un ejercicio puramente ascético que adquiriera valor por sí mismo -esa es su tentación-; se trata de un signo de lo que está aconteciendo dentro; una afección al servicio de lo único que desea e interesa a Ignacio: "agradar y aplacer a Dios" [Au 14], vistiéndose de la misma vestidura y librea de su Señor [Co 101-102], y haciendo todas las cosas "por su divino amor y reverencia" [Co 103.118.132.300].

3. *El dolor no pedido, sino simplemente sobrevenido y padecido.* En toda vida se da un tipo de d. y sufrimiento que ni es pedido, ni deseado, ni libremente elegido. Es el d. "sobrevenido" (Arzubialde) del que no existen alusiones directas en los *Ejercicios* de S. Ignacio y sí en sus *Cartas* y *Constituciones*. Las formas más frecuentes a las que alude el santo son: el sufrimiento producido por la pérdida del honor, por injurias y humillaciones, por fracasos; el causado por las dificultades, el cansancio o la frustración apostólicos; finalmente el que nos llega de las enfermedades propias y de la muerte de seres queridos. Nadie ha pedido ese sufrimiento, pero ahí es-

tá, pegado a la carne, con esa capacidad que posee de des-ordenar la vida o, por el contrario, de trasformarla acercándola más a Dios y a los demás. ¿Qué dice S. Ignacio sobre este tipo de d. y sobre el modo de procesarlo cristianamente? Su teología en este punto no difiere de la de su época: Dios causa o permite este d. con alguna finalidad siempre buena; está activo y presente en él, lo cual le lleva a calificarlo de "visitación divina"; esa visita da al hombre la posibilidad de trasformarlo en lugar de encuentro, de adoración y de una apertura y disponibilidad siempre mayor y más pura a Dios; en "medio divino", como dirá cuatro siglos más tarde uno de sus hijos y seguidores más preclaros, Teilhard de Chardin. Sin ánimo de exhaustividad, he aquí algunas referencias concretas a esas finalidades, tal como las formula el santo (más detalladamente cf. Vélez 1992,271-72 y Arzubialde 1993,119-121): 1) "La divina y suma Bondad, lo mismo cuando castiga que cuando acaricia a sus hijos, procede siempre con la misma caridad, buscando siempre su mayor bien" (cartas a María Frassona de 20 de enero y 13 de marzo de 1554 [Epp VI, 223-224.460-461]). "Dios visitaba a Vuestra merced con trabajos corporales y espirituales [...] la provee de lo que más le cumple; pues no menos en la adversidad que en la prosperidad, y tanto en la aflicciones como en las consolaciones, muestra el eterno amor" (a Magdalena A. Doménech [Epp VI, 160-162]).

2) "Porque más nos conozcamos y más perdamos el amor a las cosas criadas [...] que con estas cosas visita a las personas que mucho ama" (a Isabel Roser [Epp I, 83-88]). "Uno de los efectos que en sus elegidas criaturas pretende [Dios] con semejantes visitaciones es humillar-

los en el conocimiento de sí mismos" (a Juan de Vega [Epp III, 63-64]).

3) Dios está activo en el sufrimiento humano posibilitando un mayor amor suyo, y crecimiento de todas las virtudes, especialmente de la paciencia, la fe y la esperanza, como dirá a la citada María Frassona y más tarde a la viuda de Juan Boquet [Epp VII, 409-411].

4) "Un servidor de Dios en una enfermedad sale hecho medio doctor para enderezar y ordenar su vida en gloria y servicio de Dios nuestro Señor" (a Isabel Roser en la carta ya citada). En el sufrimiento Dios quiere que aprendamos a "dolemos con los dolientes" (a Jaime Cassador [Epp I, 93-99]). 5) "Si vuestra merced procura resignarse en las manos de Cristo N. S., no dudo sino que cesarán en gran parte, y crecerá tanto la fortaleza para sufrirlos, que se sentirán muy poco", le dice a Magdalena Doménech en la carta ya citada. Y a María Frassona le recuerda que "si Él poseyese enteramente nuestro corazón [...] no podría acaecer cosa de mucha aflicción, porque toda la aflicción nace de haber perdido o de temer perder lo que se ama" [Epp VI, 224].

Como puede verse, S. Ignacio afronta el sufrimiento humano desde una mirada de fe que le lleva a ver en él a un Dios pedagogo del hombre, amoroso y providente, siempre activo. Un Dios que en el mismo hecho del d. invita al hombre a salir de sí, a liberarse de ataduras que le impiden articular su libertad en la suya, a ser compasivo con el d. ajeno, a centrar su corazón sólo en Él, a entregarse sin reservas al misterio de su amor, siempre inabarcable por el hombre, pero nunca enemigo suyo.

4. *A modo de reflexión y de síntesis para nuestros días.*

4.1 Para S. Ignacio el hombre y las cosas "se reciben" de Dios, son criaturas suyas, y todas ellas tienen vocación de "orientarse hacia Dios". Nada posee un "en sí" autónomo, ajeno a ese origen y vocación divinos (Andrade 1994, 51). De ahí que la meta de la espiritualidad ignaciana sea la de buscar y hallar a Dios en todas las cosas para en todas ellas amarle y servirle [Co 288]. De ese todo -todas las cosas- forma parte la vida humana y sus concomitantes de risa y llanto, éxito y fracaso, salud y enfermedad, vida y muerte... [Ej 106]. Una pregunta sigue, no obstante, en pie: si estamos "infiltrados de pasividad" y no sólo de actividad, y si apenas sabemos qué hacer con ella, ¿dónde o en quién inspirar una vivencia y procesamiento positivos de todas esas pasividades que en la misión, o simplemente en la vida, nos disminuyen, nos humillan, nos merman y enferman, nos van quitando la vida...?

Ignacio no vacilaría un momento en darnos la respuesta. Dios se hizo hombre en su Hijo Jesús para "mostrarnos la vida verdadera" [Ej 139]. Para Ignacio, Jesús no es un hombre cualquiera, por noble y entregado que se le quiera suponer. Es nuestro Criador y Señor, uno de la Trinidad con nosotros. En qué consista ser humano, al modo que Dios quiere y sueña la humanidad, sólo lo sabemos en él. Cómo encajar en esa vocación divina el sufrimiento, sólo lo aprendemos contemplándole a él. En ese sentido, el deseo de "ser puestos con el Hijo" [Au 96; Ej 147], es el gran *a priori* ignaciano, el *arché* (principio) no sólo de toda existencia cristiana, sino también de toda misión apostólica. Tal deseo se dirige a participar de su misión en el mundo, es evidente -Jesús no vino a sufrir por nosotros, sino a sal-

vamos- pero incluye la participación en los sufrimientos de la persona amada que lleva a cabo y soporta esa misión. Tal es la 'Vida verdadera' según Dios, no existe otra.

4.2 El d. y sufrimiento inciden violentamente, no deberíamos olvidarlo, en una de las tendencias innatas más fuertes y arraigadas del ser humano: la "necesidad de seguridad y felicidad". La frenan bruscamente poniéndola en cuarentena. Suponen "una grieta en el horizonte de las expectativas humanas" (Arzubalde 1993,107). Relacionarse bien y de un modo psicológicamente sano con esa grieta, no debe de resultar nada fácil... Sólo se sublima correctamente un instinto cuando a su objetivo natural y directo se le ofrece otro diferente pero dotado a su vez de significado y de valor; capaz por tanto de ser deseado por parte del hombre. Ese objeto distinto que nos propone S. Ignacio para sublimar sanamente, sin reprimirla, la tendencia a la felicidad y la seguridad sobre la que incide tan bruscamente el sufrimiento, no es otro que Jesucristo y su misión. Él, siendo Dios, se hizo hombre "por mí". Por todos, pero en ese todos, por mí. Pues bien, al hacerse hombre para salvar y dar vida a la humanidad, no sólo descendió del cielo a la tierra, sino también de la tierra al sufrimiento y del sufrimiento a los infiernos para arrastrar tras de sí hacia Dios a todos sus hermanos "los muertos".

La propuesta sublimadora de Ignacio consiste en invitarnos a contemplar tanta bondad y tanto amor gratuito de Dios en Jesucristo; a conectar con las fuentes humanas del agradecimiento desde las que renacer a una vida de amor y seguimiento de Cristo; a descender con él al mundo participando personal y activamente de su misión com-pasiva y

de su misterio pascual; a esperar también, viviendo en él y trabajando con él, la co-participación en su gloria. Una contemplación así, llena de agradecimiento y amor a Jesucristo por lo que ha hecho por el mundo y por mí, sigue poseyendo un inmenso potencial transformador. Con razón escribirá, pues, el P. Arrupe: "Tu imagen sobre mí bastará para cambiarme" (Arrupe 1981, 82)

4.3 En este contexto, la siguiente afirmación de K. Rahner da mucho que pensar: "Sólo logra hallar a Dios en todas las cosas, experimentar la transparencia divina de las cosas, quien encuentra a Dios donde él ha bajado a lo más espeso, lo más cerrado a lo divino, lo más tenebroso e inaccesible de este mundo. La cruz de Cristo. Sólo así se vuelve limpio el ojo del pecador, la actitud de la indiferencia se le hace posible, puede hallar a Dios que le sale al encuentro en la cruz y no sólo donde él quisiera tenerlo" (Rahner 1971, 260). Este texto nos aclara cosas verdaderamente importantes, a la vez que nos pone en guardia contra idealismos espirituales. ¿Por qué terminará en mecanismo proyectivo la meta ignaciana de buscar y hallar a Dios "en todas las cosas" si no se le ha encontrado en la cruz? Porque el encuentro con Dios en la cruz de Jesucristo -un lugar donde Dios no debería estar- está llamado a curar de raíz todas nuestras proyecciones sobre lo que Dios deba ser y dónde se le deba encontrar. Después de ese encuentro sí que estaremos capacitados para encontrarle "en todo" tal como Él es. Sin Él, es posible que sólo encontremos "en todo" nuestra propia imagen proyectada...

Este texto aclara otro aspecto importante relativo a las elecciones que hemos de hacer en la vida. Sin ese encuentro con Dios en la cruz de Jesús, y más aún, sin ese gramo

de locura del amor que supone la Tercera Manera de Humildad [Ej 167], muchas de nuestras elecciones pueden resultar tramposas. ¿Por qué? Hay elecciones que pueden aparecer cargadas de grandes dosis de inseguridad, de miedo, de descalificación social, de menos-precio... con el consiguiente sufrimiento que el yo humano intuye que descargará sobre él si se decide por ellas. Pues bien, es prácticamente imposible que sin ese gramo de locura del amor que tiende y pide la identificación con Jesús *por nada*, sólo por amor, no se pongan en juego las compulsiones del yo para defenderse de lo que podría venírsele encima. Segregar razones justificadoras no será un gran problema.

Ignacio vio claro en este problema y en la dificultad que supone pedir este tipo de identificación con Cristo. Por eso insta a que, en caso de flaqueza, se pida al menos el deseo de desearlo [Co 101-102]. Sin ese deseo unilateral del amor de identificación con la persona real de Jesús, y por tanto con el Jesús pobre, humilde y humillado de los Evangelios, con el Jesús que lleva la cruz y muere en ella "por mí", ya se encargarán nuestros deseos más arcaicos de apartarnos de su seguimiento, incluso sin darnos cuenta de ello, o justificándolo de mil modos distintos a la hora de elegir "lo que más conduce" [Ej 23].

4.4 Una especial dificultad con respecto al d. la encontramos, como es bien sabido, en ese tipo de sufrimiento que hemos denominado -en contraposición al d. pedido o libremente provocado- como simplemente sobrevenido. En el d. pedido por el d. causado, al igual que en el d. pedido y soportado por identificación y seguimiento amorosos de Jesús, se puede experimentar cierta "gloria": esa es su oportunidad a la

vez que su peligro. En este otro, nada. Nos encontramos ante un tipo de sufrimiento más opaco, aparentemente más sin sentido, más socavante y destructor. ¿Cómo emerge Dios en él? ¿A qué nos invita con estas "visitaciones" suyas, como las llama Ignacio? ¿Tienen capacidad esas situaciones aparentemente destructivas de convertirse también en "medio divino", lugar de encuentro y adoración, de entrega, de com-pasión y de Reino?

Las "pasividades de disminución" (Teilhard) no están inevitablemente abocadas a terminar en la frustración del instinto de felicidad, o en maldición hacia Dios, en idolatría o en blasfemia. En esta forma del d. humano Dios actúa -y así podemos percibirlo, ése es el reto de la fe- como "timón de profundidad" que cambia el rumbo de nuestra nave, como "podadera" que orienta el crecimiento y la fecundidad del árbol de nuestra vida (Teilhard de Chardin 1959, 81); como Bondad providente y como invitación a salir de nosotros mismos y a confiar y abandonarnos en Él; como pro-vocación a crecer en fortaleza, paciencia, fe y esperanza; como edificación de los prójimos [Co 595]. Cierto que además de ser Padre accesible, Dios es un Dios libre, es decir, misterioso e inmanipulable en sus caminos, uno de los cuales es éste, pero de una cosa podemos estar seguros: no usará nunca su libertad contra nosotros porque su Libertad coincide con su Amor, es Amor.

Vividas con Cristo, en él y como él, las "pasividades de disminución" (Teilhard) nos abren a los límites sagrados de la existencia para entregarnos en ellos a la adoración del misterio de Dios y a la aceptación del mundo tal como es y nos ha sido dado. No sólo eso, nos abren también a

una transformación interna de nuestro yo, y a horizontes desconocidos de comprensión, de com-pasión descendente hacia el sufrimiento humano, como la de Dios, y de nuevas solidaridades. "Unirse a alguien es emigrar hacia él. Es perderse en él sin dejar de ser uno mismo. Es entregarle toda la iniciativa, quedándonos sólo en la pura adoración. Es vaciarse para dejarse invadir. Es comulgar con Dios por disminución hasta que él sea todo en nosotros. Vivido así el dolor re-orienta nuestra autocomprensión. Ya no nos deja apoyar nuestro yo en nuestra valía, en nuestros poderes o en nuestras obras, sino sólo en él y en su amor. Sólo en él" (García 1997, 357). Vivido así, "el dolor marca sagradamente y crea un destino" (Tornos 1992, 247).

José Antonio GARCÍA RODRÍGUEZ, SJ

/ Abnegación, Cruz, Cuerpo, Enfermedad, Mortificación, Pecado, Penitencia, Salvación, Tercera Semana.*

Bibl.: ANDRADE, B., "Hacia una comprensión ignaciana del sufrimiento", *CIS* 77 (1994) 47-62; ARZUBIALDE, S., "'Dolerse de' y 'padecer por' en la mente de S. Ignacio. Reflexiones en torno al análisis textual", *Man* 65 (1993) 107-138; BUSTO, J.R., "'Alegraos según compartís los sufrimientos de Cristo' (1 Pe 4, 13)", *Man* 65 (1993) 139-152; CÁTALA, T., "Jesús padeciendo en la humanidad. Cristología fundamental", en *Considerar cómo la divinidad se esconde. Tercera Semana* (CÁTALA, T./ MELLONI, J./ MOLLA, D. eds.), EIDES 35, Barcelona 2001, 2-11; GARCÍA, J. A., "Ordenar la vida. Lectura e interpretación del dolor en los Ejercicios", *Man* 70 (1997) 349-358; RAHNER, K., *Meditaciones sobre los Ejercicios de S. Ignacio*, Herder, Barcelona, 1971, 209-233; TEILHARD DE CHARDIN, E., *El medio divino*, Taurus, Madrid 1959; TORNOS, A., "El dolor y lo sagrado", en *El dolor* (Dou, A. ed.), UPComillas, Madrid 1992, 237-247; VÉLEZ, J., "Teología del dolor en san Ignacio de Loyola", en *El dolor...*, 265-276.

DOS BANDERAS: / Banderas

DULZURA

1. *El concepto.* "La calidad de las cosas que no tienen acedia ni amargura y es causa de que hagan una impresión agradable en el gusto, deleitando la parte sensitiva del paladar" (*DiccAut* II, sv. "Dulzura"). Desde un punto de vista teológico-místico, Dinzelbacher (2000, 315) define el *dulzor* como "sensación somático-psíquica sumamente intensa, se encuentra entre los carismas místicos típicos se describe especialmente como un fenómeno concomitante (que suele durar mucho) de la unión mística". En la cultura de Occidente los adjetivos *dulcís* y *suavis* así como *dulcedo*, *dulcor* y *suavitas* son términos recurrentes para la expresión de ciertos estados espirituales vinculados de manera especial a los sentidos del gusto y del olfato.

2. *Breve aproximación histórica.* Desde antiguo, los escritores místicos han recurrido a la d. para expresar una peculiar forma de percibir y experimentar "lo divino", vinculándola de forma especial al sentido espiritual del gusto. La Biblia recurre a la metáfora de la d. de la miel (*Sal* 19,11; 119,103) o del agua (*Ex* 15, 2; *Neh* 8, 10) para aludir tanto a algún aspecto de la experiencia religiosa: "nada hay más dulce que aplicarse a los preceptos del Señor" (*Eclo* 23, 27), "cuan dulces son a mi paladar tus dichos" (*Sal* 108,103) como también una cualidad divina: "tu manutención puso de manifiesto tu dulzura para con tus hijos" (*Sab* 16, 21) y Ezequiel se alimenta del rollo de la palabra y exclama: "me supo en la boca dulce como la miel" (*Ez* 3, 3).

Esta recurrencia a la experiencia mística como "el sentir de lo

dulce" es común en la tradición mística de Occidente y aparece con frecuencia bajo los términos *dulcedo*, *dulcor* y *suavitas*. Orígenes interpreta la amargura de las aguas de Marah como la amargura de la antigua alianza (*Ex* 15, 23-24), aguas que se vuelven dulces desde la experiencia de Cristo (*Hom. In Exodum* 7,1-3). S. Agustín se refiere a Dios como "summa suavitas" (*Confesiones* IX, 1); S. Buenaventura habla de la d. de la Cruz y de la bondad de Cristo que libra de la amargura del pecado (*Opera* IX, 467), mientras que para S. Bernardo la "leche y la miel" son las metáforas del sentimiento de lo divino. El autor inglés, Richard Rolle (t 1349) apela con frecuencia a los sentidos para expresar su experiencia de Dios como "canor", "calor" y "dulcor" (canto, calor y dulzura). Para Sta. Teresa, Jesús es el "dulce Cazador" (Poesía "Ya toda me entregué", de voz "dulce" (2M, 1, 2) mientras que S. Juan de la Cruz habla de la "dulzura del amor divino" (CB 1, 22), la "dulzura de Dios" (CB 27, 1) y del "abrazo abisal de su dulzura" (*LlamaB* 1, 15) -los contextos de "dulce" y "dulcemente" son también muy numerosos (cf. *Concordancia* 660-662). Sta. Teresa de Lisieux habla de "l'innétable douceur".

3. Ignacio de hoyóla. 3.1 *El Diario espiritual*. Una de las sensaciones que Ignacio percibe de la Divinidad en el corazón de su experiencia mística reflejada en el *Diario espiritual* es la "dulzura". Se refiere a ella en dos ocasiones: "A la primera oración, al nombrar del Padre eterno, etc., venía una sensible dulzura interior, continuando y no sin moción de lágrimas, más adelante con asaz devoción, y hacia el fin con harto mayor" [*De* 28]; y "y con esto una desconfianza de hallar la gracia

en la santísima Trinidad, a tanto que de nuevo tornando a la oración, parece que hice con asaz devoción y hacia la postre con mucha dulzura y gusto espiritual" [*De* 44]; en otra ocasión aparece bajo la forma anticuada dulcesa, en unas líneas tachadas del 16 de febrero de 1544: "y a ratos vagando la mente no en cosas malas, y hacia al fin con mucha grande serenidad y con una cierta dulcesa levantando y vestido sin cosa notable [...] me parecía que más se me descubría del Padre [...] y me atraía a sus miserias cordias" [*De* 32]. El *DiccAut* ofrece "*Dulceza*: lo mismo que dulzura. Es voz anticuada" y ofrece un ejemplo de Juan de Mena (t 1456); Battaglia (*DiccAut*, 1951) define la *dulcesa* (*dolcézza*): "fig. Cualidad de ser agradable; actitud de dar placer, alegría, de infundir serenidad de suave conmoción".

En otras tres ocasiones aparece el adjetivo "dulce" para calificar la presencia del Padre: "me viene una gran moción de lágrimas y sollozos, con un cierto ver y sentir que el Padre celestial se me mostraba piadoso, propicio y dulce" [*De* 30]; a la devoción: "asistencia de gracia mucho interna y suave y llena de devoción calorosa y mucho dulce" [*De* 71]; o al amor de la Trinidad que "se dejaba sentir o ver": "un cubrirme de lágrimas, sollozos y de un amor tanto intenso, que me parecía excesivamente juntarme a su amor tanto lúcido y dulce" [*De* 105].

Por lo tanto, parece tratarse de una sensación interna ("interior", "mucho interna") que tiene su origen "en lo alto", que aparece relacionada de manera especial al sentir del Padre (eterno o celestial) o a la Trinidad misma; parece referirse a una cualidad de la esencia del ser de Dios. Es una moción de clara consolación, de marcado carácter

sensible e interno (sentidos internos), vinculada a otras sensaciones corporales o espirituales con las que parece formar una "red sensorial mística": como las lágrimas [De 28], el gusto espiritual [De 44] o la serenidad [De 32] y quietud que tiende a despertar y aumentar la devoción [De 28.32.44]; se relaciona también con la sensación del calor [De 71], muy presente a lo largo de la experiencia descrita en el *Diario espiritual* y el sentimiento de amor.

3.2 *Los Ejercicios Espirituales*. Es posible que algo de esta experiencia espiritual íntima de Ignacio haya quedado proyectada en el punto tercero del quinto ejercicio del día primero de Segunda Semana (El nacimiento del Señor Jesús): "El tercero: oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima y de sus virtudes y de todo" [Ej 124]. Curiosamente, el *DiccAut* (1767) equipara en su tercera acepción los dos términos ("suavidad" y "dulzura") que une Ignacio al referirse a la divinidad: "*Dulzura*: Traslaticamente vale lo mismo que suavidad y deleite" (*DiccAut*, s.v. "Dulzura").

¿Por qué esta referencia a la "suavidad y dulzura" en este momento de los *Ejercicios* y sólo aquí? Puede haber, sin duda, connotaciones ofrecidas por el mismo contexto que en toda persona puedan experimentarse ante la visión y contemplación de un acontecimiento tierno y agradable por naturaleza, como es un niño pequeño. Eso supuesto, Ignacio teologiza el misterio y recrea y condensa en estos dos términos la atmósfera "de gracia" que envuelve el acontecimiento supremo de la Historia, el nacimiento del Salvador. Una breve aproximación al comentario de Ludolfo de Sajonia en su *Vita Christi* (Alcalá de

Henares 1502-1503), que acompañó a Ignacio desde sus primeros pasos en su conversión [Au 5-6], nos introduce en esta "atmósfera divina" en la que todos los sentidos son dulce y suavemente estimulados: el Cartujano, al comentar el capítulo "De la natividad temporal de Jesucristo y del virginal parto de la Reyna del Cielo" se refiere a Jesús como "el tierno infante" (I, c.9, fol 55), "precioso infante" (*Ibid.*, fol 59r, col. 1) o "muy amable infante" (*Ibid.* fol 61 v, col. 1); el Niño aparece como "deleitosa presencia" (*Ibid.* fol. 59r, col. 2) en un día en que "los cielos rociaron muy dulces influencias" (*Ibid.* fol. 62v, col. 1), y los ángeles que cantaban "cantares de suavidad" (*Ibid.* fol 58v, col. 1), "melodía de no comparable suavidad" (*Ibid.* fol 60v, col. 2) como dice S. Agustín. Así como "en la corteza de la almendra está escondido el fruto dulce y sabroso, de esta manera debajo del elemento de la carne de Jesucristo estaba escondida su dulcísima deidad" (*Ibid.* fol 62r, col. 1). El Cartujano nos invita también a escuchar "los dulces bramidos del buey" junto al pesebre (*Ibid.* fol. 56), que, con S. Anselmo, estamos invitados a abrazar: "abrazo aquel divino y dulce pesebre" (*Ibid.* fol 60v, col. 1). Ya en el coloquio final, el Cartujano invoca a Cristo: "Iesu dulcísimo" (*Ibid.* fol 62v, col. 1) para concluir más adelante: "Jesús es nombre dulce, nombre delectable" (*Ibid.* fol. 63r, col. 2).

La atmósfera generada por Ludolfo de Sajonia en su obra ayuda a comprender la presencia de la "dulzura y la suavidad" en el texto de Ignacio de Loyola. En el "traer los sentidos" [Ej 120] sobre la encarnación propuesta para "antes de la hora de cenar" [Ej 128] el ejercitante recoge lo más significativo de las cuatro anteriores contemplacio-

nes y por los sentidos internos es invitado a entrar en la intimidad del Misterio que contempla a través de los sentidos internos. La aproximación a la d. la propone Ignacio a través de los sentidos del olfato y del gusto en el contexto de intimidad de la "suavidad y la dulzura de la divinidad" referida a Dios Niño en Jesús recién nacido. Los *Directorios* se han detenido brevemente en la explicación de este punto, y por lo que se refiere a esta doctrina de los "sentidos espirituales o místicos" ("anagógicos" D31, 95) los autores de los *Directorios* siguen con frecuencia a S. Buenaventura (*Itinerario de la mente a Dios*, cap. 4º). Así como al aplicar los sentidos de la vista, el oído o el tacto "no hay dificultad alguna -dice Polanco- en el olfato y el gusto, hay que subir por encima de la imaginación hasta la razón, considerando la fragancia como de los dones ausentes, y el gusto como de los dones de Dios" (D20, 65). "El olfato lo refiere nuestro P. Ignacio -comenta el Directorio Oficial- a oler la fragancia producida en el alma por los dones de Dios, y el gusto para gustar su dulzura [...] con gusto y amor tierno" (D33.34.43, 154). La suavidad es una percepción interna que el *Directorio* del P. Cordeses, siguiendo también a S. Buenaventura, atribuye al sentido del gusto "en cuanto con ella [el gusto] gustamos la suavidad de Dios, según aquello 'gustad y ved qué bueno es el Señor' (Sal 33, 9) (D32, 87)", mientras que el P. Gil se refiere a "gustar la dulzura de los bienes de Dios" o "de su piedad" (D31, 95) y el P. Miró propone "considerar la suavidad y dulzura de los dones de Dios en el alma". Así como "ver -siguiendo a S. Buenaventura (*cit.*)- dice que es acto de la fe [...] Oler pertenece a la es-

peranza [...] Gustar es la caridad, [...] saboreando el paladar de los gustos eternos" (D31, 96).

Dios se da al ejercitante ahora en Jesús, cuyo aparecer es todo suavidad y dulzura. La divinidad es la manera de aludir a la naturaleza divina de Jesús-Cristo [*Ej* 196.219.223]. La presencia de Dios-así en el mundo favorece la creación de una atmósfera "místicamente dulce y suave" que lo impregna "todo" [*Ej* 124]. La suavidad y la d., mucho más que una agradable percepción interna y mística del sujeto que contempla, son atributos divinos, modos de aparecer y autodonarse Dios. Lo que experimenta el ejercitante es el "contagio" de esta suavidad y d. que emana del ser de Dios así revelado. Y esto lo sabemos por la presencia del adjetivo "infinita"; sólo Dios posee atributos infinitos como la bondad [*Ej* 53.98], la potencia [*Ej* 237], la sapiencia [*Co* 136] y la liberalidad [*Co* 640]. Por el adjetivo "infinita" se nos está dando a entender en el misterio de la encarnación la presencia de "todo Dios" en la debilidad del Niño.

En el sistema teológico-místico ignaciano la primera percepción sensorial de Dios es su suavidad y su d., tanto en su ser intratrinitario [*Ej* 102.106.107] como en su Epifanía en el nacimiento de nuestro Señor [*Ej* 111-116]. La propuesta de Ignacio de unir íntimamente el misterio de la encarnación y el del nacimiento en las repeticiones [*Ej* 118-120] va más allá de una cuestión práctica o metodológica. La intuición mística que subyace es la de identificar el Dios Trinidad, poderoso, en su "trono o solio real" "que mira la haz y redondez de la tierra" [*Ej* 106] con el "niño Jesús, después de ser nacido [...] en suma pobreza" y padeciendo "hambre, sed, calor, frío, injurias y afrentas" [*Ej* 116].

Es el mismo Dios; su identificación humaniza y "fragiliza" a la Trinidad supratemporal al tiempo que solemniza la miseria radical del pesebre. La aplicación de sentidos abarca a los dos misterios, uno en lo más alto y solemne y otro en lo más bajo y escondido, pero los dos revelan el mismo y único Dios: "el solio real es el pesebre, pero el pesebre es el solio real", por eso Ignacio pide al ejercitante, que les sirva "como esclavito indigno" con "todo acatamiento y reverencia posible" [Ej 114]: todo ello, "arriba y abajo", está envuelto en la d. y la suavidad del único Misterio del Dios único. "Contempla cómo Dios pequeñito gime y llora en el pesebre" (Jiménez de Cisneros, *Exercitatorio* IV, cap. 52).

De la escasa presencia del término en los *Ejercicios* y en el *Diario espiritual* se puede concluir la parquedad y precisión con que Ignacio lo manejó, reservado para contextos de "íntima intimidad" con el Señor, en su propia experiencia o en experiencia del ejercitante en el misterio de la encarnación.

Otras acepciones aparecen en las *Constituciones*, con cierta finalidad pedagógica, al indicar el modo de corregir: "que primero se amonesten con amor y con dulzura los

que faltan" [Co 270]. Hay otra alusión a la d. en la carta a Sor Teresa de Rejadell cuando al hablar de la consolación afirma Ignacio: "no hay penitencia ni otro trabajo tan grande, que no sea muy dulce" [Epp I, 104]. En algunos contextos, la CJ era denominada como "compañía y religión del santísimo y dulce Jesús" como escribe Juana de Cardona (Valencia, 16 de junio de 1545) a Ignacio de Loyola [Epp XII, 373].

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z' *Aplicación de sentidos, Calor, Consolación, Diario espiritual, Gustar, Paz, Quietud, Sentir, Tocamientos.*

Bibl.: ARZUBIALDE, Sv "La contemplación del Nacimiento de Jesús en el mes de Ejercicios, según S. Ignacio (EE 110-117 y 264-265)", *Man* 55 (1983) 99-123; CHÁTILLON, J., "Dulcedo, Dulcedo Dei", *DSp* III, 1777-1795; DINZELBACHER, R., "Dulzor", en *Diccionario de la Mística*, Monte Carmelo, Burgos 2000, 315; GARCÍA DE CASTRO, J., "Semántica y mística. El *Diario Espiritual* de Ignacio de Loyola", *MCom* 59 (2001) 211-254; GARCÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS, *Exercitatorio de la Vida espiritual*, en *Obras Completas* II (texto) (Dom Baraut, C. ed.), Abadía de Monserrat 1965; LUDOLPHO DE SAXONIA, *Vita Christi Cartuxano, romaneado por Fray Ambrosio Montesino* (4 vols.), Alcalá de Henares 1502-1503.

E



ECOLOGÍA

La riqueza de un término. La preocupación por la e. es relativamente reciente, y viene provocando una reinterpretación de fuentes ignacianas en esa nueva perspectiva. El término e. [*oikos* (casa) + *logia* (ciencia)], forjado por E. Haeckel en 1866, designa el estudio de las relaciones entre los organismos y el medio ambiente donde viven, conjugando el mundo de la vida y el del ambiente. Se interesa por la biosfera como conjunto de los ecosistemas de nuestro planeta.

La e. viene ampliando los campos de acción. La "e. ambiental" se preocupa por el medio ambiente, oponiéndose al crecimiento de efectos destructores irreversibles, conservando los recursos naturales limitados y no renovables, y temiendo por el futuro de la vida en la Tierra. Propugna "ecotecnologías" que defiendan y recuperen la naturaleza a nivel global, regional y local. Propone una "ecopolítica" para todas las naciones

del mundo, especialmente para las superindustrializadas, que directa o indirectamente están con sus políticas en el origen de la destrucción del medio ambiente, debido a la desertificación, deforestación, contaminación de las aguas y del aire, reducción de la capa de ozono, destrucción de la biodiversidad, efecto de invernadero, envenenamiento de la tierra por los agrotóxicos y los residuos nucleares, lluvia ácida, riesgo de los transgénicos, etc.

De ahí surge la "e. social", que articula la defensa de la naturaleza y la de la justicia social con relación a los pobres. No hay verdadera e. sin la erradicación de la pobreza en el mundo, con vista a construir sociedades humanamente sostenibles. En su centro está la "ética ecológica" que se opone a la utilitarista de los sistemas económicos actuales. La vida, y sobre todo la de los pobres, es el ser más débil delante de la furia del progreso ilimitado. La ética busca defenderla.

La "e. mentar"⁷ amplía el horizonte, concibiendo la relación del ser humano con el ambiente, que está a su alrededor, sin un unilateralismo antropocéntrico. Los occidentales piensan en términos de producción, explotación, lucro. Ante ello, se defiende una actitud de cuidado de la naturaleza.

Se avanza hacia una "e. espiritual", más allá del sentido metafórico de crear un clima espiritual. El ser humano descubre en el cosmos una dimensión religiosa y sagrada que le alimenta la espiritualidad.

La e. va a las causas de la crisis ambiental que afecta el planeta. Identifica en ella el modelo occidental de desarrollo por medio de la industrialización y urbanización desregladas. Impera la ideología del progreso continuo e ilimitado, nutrido por el individualismo, por la autonomía absoluta del ser humano, por una ciencia incuestionable, por una técnica sin escrúpulos. Por detrás está la concepción de razón que preside a la civilización occidental. La razón moderna, en su forma instrumental, soberana y dominadora de la naturaleza, ajusta los medios de manera eficiente y competente para obtener los objetivos de crecimiento sin ulteriores consideraciones éticas y espirituales. Rompe así los vínculos de origen y destino. Olvida ser el último huésped del banquete de la creación. Se juzga el dueño de todo, y actúa en función exclusivamente de intereses inmediatos de consumo, confort, placer.

El *movimiento ecológico* denuncia radicalmente este tipo de desarrollo. Alerta de los peligros de autodestrucción de toda la humanidad, hecho posible por las armas nucleares. Anuncia la alternativa realista de una nueva relación

del ser humano con el cosmos. La e. sólo es pensable hoy en un acercamiento multidisciplinar, involucrando desde las biociencias hasta la economía, política, filosofía y teología.

2. *Ecología y espiritualidad ignaciana.* La *espiritualidad ignaciana* coincide con la e. en una actitud crítica, incriminando al orgullo de la razón instrumental destructora. Entiende que ella está movida en el actual sistema por una sensibilidad desreglada. El capitalismo apunta hacia la bandera del desarrollo, apelando a la fascinación de los bienes materiales que promete y realiza en el presente, cegando las personas hacia toda responsabilidad por el futuro. La concentración hedonista en el presente impide entender las consecuencias históricas y futuras. El imperio de los sentidos oscurece esa percepción. Los Ejercicios buscan que el ejercitante ordene la vida, se venza a sí mismo, sin determinarse por ninguna afección desordenada [Ej 21].

2.1. *El marco ecológico del Principio y Fundamento.* Ante la fascinación y deseo de explotación de las criaturas, que está en el origen de la destrucción del ecosistema, la espiritualidad ignaciana contrapone la actitud crítica de la *indiferencia*. Ésta conlleva una experiencia mística de la trascendencia de Dios y de la fragilidad y relatividad de todas las cosas, de modo que nada se sobrepone al designio divino. Paradójicamente, la indiferencia ignaciana no es nada indiferente. Se vuelca hacia el "desear y elegir" solamente lo que más nos conduce para el fin que somos creados" [Ej 23]. Es la preferencia de Dios la que está en la causa, y no la razón conquistadora. La indiferencia remite al plano creador de Dios e implica la libertad espiritual de los/as hi-

jos/as de Dios ante las criaturas. Se busca una alianza entre el hombre, Dios y la naturaleza. El proyecto moderno de desarrollo, al absolutizar los bienes materiales a costa de cualquier otro valor, es verdadero pecado social.

Una lectura apresurada de la centralidad del ser humano, a partir del PF, no entiende que en él se haga converger todo lo criado para el uso y abuso del ser humano, sino que dirige todo hacia la alabanza y gloria de Dios. La espiritualidad ignaciana, en perspectiva ecológica, busca recuperar la sacralidad fundamental de toda la creación. El horizonte de la creación por Dios, que preside el PF, remite al ejercitante hacia la actitud sabática de adoración, y no tanto la cotidiana de trabajo. La cima de la creación es el sábado, a partir del cual se entiende la relación del ser humano con la naturaleza en una actitud primordialmente hímica. El PF encierra una actitud espiritual ecológica. El ejercicio de la razón, que se pide en él, no es el de la razón instrumental, sino el de la iluminada por la fe. El principio del "tanto cuanto" no se refiere a la eficacia productiva ni a la capacidad técnica transformadora de la realidad, sino al fin para el cual somos creados.

La espiritualidad ignaciana se enriquece con las nuevas *teologías de la creación*. Éstas integran la tensión de la *kénosis* de Dios, que abre el espacio para la autonomía de las criaturas, con la responsabilidad humana y la immanencia de Dios en el mundo. No se trata de un providencialismo que cierre las iniciativas humanas, ni de un secularismo que anule el misterio de las criaturas. La espiritualidad ignaciana transita entre esos dos extremos, en un equilibrio dinámico. "He aquí la primera regla para actuar: actúa en

todas las cosas como si dependieran de ti y no de Dios; y abandónate en Dios como si Él lo hiciera todo, y tú nada". Pese a la forma paradójica, casi contradictoria, de tal expresión, se reconoce en este axioma un trazo básico de la espiritualidad ignaciana. Es precisamente porque se confía en Dios por lo que se coopera con Él, como si todo dependiera de esa cooperación.

En una perspectiva ecológica, significa colocar el centro de toda acción humana en la sabiduría y presencia sagrada de Dios. Sólo en ese espíritu cabe la acción humana y no al revés. No se actúa autónomamente y después se confía a Dios el resultado, como fácilmente se interpreta. La inversión del sentido revela el cerne de la espiritualidad ignaciana de establecer primero la contemplación y desde dentro de ella la acción.

Las espiritualidades de la *New Age* son hoy asaltadas por la tentación del panteísmo. La espiritualidad ignaciana reconoce una immanencia de Dios en el cosmos, pero no lo hace divino, en cuanto sujeto último. Hay divinización mientras Dios está presente en él. En vez de *pan-teísmo* -todo es Dios y Dios es todo^, tenemos *pan-en-teísmo* -Dios está en todo, todo está en Dios-. Dios está en todo en forma de don al ser humano. El ser humano acoge tal presencia en una respuesta oblativa y contemplativa de su parte, y nunca como déspota que dispone absolutamente de las criaturas.

2.2 La Contemplación para alcanzar amor. El encuentro más profundo de la espiritualidad ignaciana con la e. se da en la CAÁ. En ella, S. Ignacio lleva al ejercitante a percatarse de la íntima presencia de Dios en la creación. Y de ella se sigue una actitud de respeto, armonía y sintonía. Esta contemplación hace la transición de

la experiencia de los Ejercicios a la vida cotidiana. Es un programa de vida. Propicia al ejercitante hacer una experiencia unificada en el amor de Dios, no sólo de la trayectoria de los Ejercicios sino en la de toda su vida hasta entonces y hacia delante. Con la mirada en el pasado recapitula los dones recibidos, preparándose para el futuro en el espíritu de acogida de los que vendrán.

La meditación presenta gradualmente la presencia de Dios en la creación. Si el amor se pone más en obras que en palabras y consiste en la comunicación mutua [Ej 230-231], la mirada hacia el cosmos nos hace ver el inmenso amor de Dios. "Los cielos narran la gloria de Dios, el firmamento proclama la obra de sus manos" (Sal 19,2). Es admirable que Dios creador piense y se ocupe del ser humano (Sal 8, 4ss).

La creación, como beneficio recibido de Dios, se sitúa en el plano de una sacralidad fundamental, que la dimensión espiritual de la e. trabaja. S. Ignacio considera a Dios habitando en las criaturas, dándoles el ser, a las plantas el crecimiento, a los animales la sensación, a los humanos el entendimiento. Presencia operativa y de amor, porque Dios es amor (*ljn* 4, 8). Y siendo amor, irradia vida, gracia, don.

Sería un anacronismo descubrir ahí trazos de una concepción evolucionista del mundo. Sin embargo, los ojos de las ciencias de hoy nos permiten ir más lejos en la comprensión de este pasaje. El trabajo de Dios se manifiesta en ese gigantesco proceso evolutivo de billones de años desde el *Big Bang* inicial, pasando por la atomización, molecularización, hasta el surgimiento de la vida con el protoplasma celular, para terminar en el milagro mayor del ser humano.

Teilhard de Chardin osa llamar "amorización" al proceso de atracción mutua de los elementos del cosmos. Él es fuerza de amor, tendiendo hacia el absoluto y personal. El universo se consume en el *Punto Omega*, centro de los centros, que es, a la vez, Dios, de quien todo ha venido, y Cristo Resucitado, hacia donde tiende el proceso evolutivo del cosmos. Todas las cosas y personas están marcadas por el trascendental de la resurrección, que se anticipa y se concreta en las victorias de la vida en la naturaleza y en los seres humanos.

La CAÁ nos lleva a contemplar el movimiento de descenso de todos los seres del alto, como los rayos del sol y las aguas de la fuente, en himnos de gratitud. La petición de gracia contiene un programa de vida con repercusiones ecológicas. Se pide un conocimiento interno y reconocimiento de la creación como bien recibido para amar y servir a la Divina Majestad [Ej 233]. Invierte la actitud que la modernidad capitalista ha creado. En vez de explotar los bienes por intereses incluso criminales, los considera como dones que nos conducen al amor y al servicio de Dios.

En cualquier espiritualidad cristiana, la mayor gloria de Dios se concreta en el servicio a los hermanos y sobre todo a los más pobres. La espiritualidad ignaciana inserta esa dimensión contemplativa, de gratitud y de servicio, en la e. social y espiritual, dándole un fundamento más hondo y sólido que la simple percepción de nuestra comunión con el cosmos, por venir de él. Nos situamos ante los bienes de la naturaleza, recibéndolos como dones y devolviéndolos a Dios. Eso nos quita la idea de dominio sobre las cosas que una lectura superfi-

cial, tanto del mandato divino del Génesis -dominad la tierra, someted a los animales (*Gn* 1, 28)- como del PF -las cosas han sido criadas para el hombre- podría inducir. El ser humano subyuga la naturaleza, reflejándose en la acción creativa de Dios, conservándole la vida y poniéndola al servicio de los demás.

La espiritualidad ignaciana propone encontrar y buscar a Dios en todas las cosas de la naturaleza y de la vida humana e histórica. La e. se enriquece con esa doble dimensión de presencia de Dios. En la naturaleza, encuentra una última razón y motivación para entrar en comunión mental y espiritual con el cosmos. En la vida humana e histórica, denuncia la destrucción y muerte de la vida de la naturaleza y de los humanos, contraria al proyecto del Reino, y anuncia un Reino de vida y de armonía entre todas las criaturas. Se evita la concepción idílica de aquel tipo de espiritualidades que dibujaban una natural relación de íntima armonía entre el hombre y la naturaleza, desconociendo tanto las catástrofes como el pecado de la codicia humana. Incluso en la meditación del infierno, Ignacio tiene trazo ecológico, al recordar al respecto de la naturaleza que no se abre para tragarnos, creando nuevos infiernos [*Ej* 60].

Esa armonía pasa por la conversión y por la acción redentora de Cristo. La figura de Cristo, fuertemente presente en la espiritualidad ignaciana, corona la fundamentación teológica de la ecología. En Él todo fue creado y redimido, adquiriendo nuevo título de sacralidad. El pasaje "en Cristo todo tiene su consistencia" (*Col* 1,17) fundó la intuición teilhardiana, nacida también de la raíz ignaciana. Esa confluencia ignaciana, teilhardiana y ecológica inserta elementos enriquecedores y críticos en el interior

de la espiritualidad actual de corte holístico y cósmico.

João B. LIBÂNIO, SJ

Z^l Contemplación para alcanzar Amor, Creador, Fe y Justicia, Mundo, Pobreza, Principio y Fundamento.

Bibl.: BOFF, L., *Ecología, mundializaçao, espiritualidade. A emergencia de um novo paradigma*, Ática, Sao Paulo 1993; CZERNY, M. (ed.), "Vivimos en un mundo roto. Reflexiones sobre Ecología", *PI70* (1999) 13-79; D'SOUSA, L., "Environmental considerations in the Spiritual Exercises", *Ignis* 34/2 (2005) 28-31; GUERRERO, R., "Tara que yo enteramente reconociendo". (Una contemplación teilhardiana para alcanzar amor)", *Man* 66 (1994) 191-200; KOLVENBACH, R.-H., "Our responsibility for God's Creation", Centro Justicia para la Fe Social y la Justicia, Ottawa 1999, 12-14; LIBÂNIO, J., "Principio y Fundamento desde una perspectiva ecológica", *Man* 69 (1997) 215-226; LUBAC, H. DE, *La pensée religieuse du P Fierre Teilhard de Chardin*, Auber, París 1962; LUCCHETTI BINGEMER, M^a C., *Em tudo amar e servir. Mística trinitaria e praxis crista em Santo Inácio de hoyóla*, Loyola, Sao Paulo 1990; MOLTMANN, J., *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación*, Sigüeme, Salamanca 1987; PROFIT, J., "Ejercicios Espirituales y Ecología", *PI* 82 (2004) 6-11; RAMBLA, J. M^a, "La creación en los Ejercicios. Comunión y servicio", *Man* 69 (1997) 227-243; SANO, PH., "Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation", *The Way Sup* 100 (2001) 107-123; SIQUIERA, J.C. DE, *Meditações ecológicas de Inácio de Loyola*, Loyola, Sao Paulo 1995; TUCKER, T., "Ecology and the Spiritual Exercises", *The Way* 43 (2004) 7-18; VANEY, N., *Christ in a Grain of Sand: An Ecological Journey with the Spiritual Exercises*, Ave Maria Press, Notre Dame 2005; VÁZQUEZ, U., "Mistagogía ignaciana y ecología como compasión", *Man* 69 (1997) 203-213.

ECUMENISMO

Hablar de e. en los orígenes de la HCJ es un anacronismo. Es más, la Orden no se fundó con el propósito específico de oponerse o de dialogar con el "protestantismo"

naciente. Su objetivo fue, más bien, mucho más amplio y universal: S. Ignacio y sus compañeros querían ayudar a las almas en todas partes, donde hubiese una necesidad apostólica urgente. Fueron a menudo circunstancias más bien fortuitas las que delimitaron el terreno concreto del trabajo apostólico. Así, por ejemplo, Nadal indicaba su amplitud y variedad diciendo: "Las dos alas de la Compañía son las partes de la Compañía que se dedican en Jesucristo a la ayuda de las almas en la India y en Alemania. Ellas impulsan el cuerpo de la Compañía" (Nadal 1964,127).

1. En los orígenes de la Compañía.

Los Primeros Compañeros tuvieron que enfrentarse pronto con la división entre los cristianos, con la Ortodoxia y con el "protestantismo", tanto en Oriente como en Occidente, en Europa y en las misiones. Baste recordar el trabajo apostólico de Pedro Fabro, Jerónimo Nadal, Nicolás Bobadilla y particularmente Pedro Canisio en el Imperio Germánico y el de Antonio Possevino en Escandinavia y el Imperio Ruso; sin olvidar la expedición de Juan Núñez como patriarca ante el Negus de Etiopía. Estos encuentros abrieron nuevos horizontes y plasmaron la cultura, la espiritualidad y el apostolado de la CJ de un modo decisivo. La ruptura de la cristiandad obligó a los jesuitas a trabajar por la unidad de la Iglesia, aunque el restablecimiento de la comunión se concebía en sentido "unionístico", es decir, como el retorno de los no católicos, considerados cismáticos y herejes, a la comunión con la Sede apostólica romana. Para los jesuitas la raíz de la separación se encontraba especialmente en la decadencia moral y religiosa de los disidentes. Por ello, y sobre todo al inicio, preferían el trabajo

apostólico directo de la predicación, la catequesis y los Ejercicios Espirituales a la polémica y la controversia teológica. Como decía Pedro Fabro, se preocupaban más del "buen sentir", del aspecto interior, afectivo y espiritual, que de los errores doctrinales, concebidos más bien por ellos como justificación del desorden moral previo.

En esta perspectiva, la reforma de la vida eclesial y personal, así como la conservación y el restablecimiento de la unidad de la Iglesia católica fueron una preocupación prioritaria en sus apostolados. Precisamente, en la carta del 7 de marzo de 1546, escrita pocos meses antes de su muerte y dirigida probablemente a Diego Laínez, Fabro reflexiona sobre su experiencia en Alemania y da algunos consejos para las relaciones con los protestantes. La carta testimonia una gran sensibilidad humana y respeto por el prójimo, quienquiera que éste sea: "Si queremos ayudar a los herejes de nuestro tiempo -escribe— debemos poner atención para mirarlos con amor, para amarlos en la verdad y para quitar de nuestro corazón todo pensamiento que pudiese disminuir nuestro respeto hacia ellos" (*MFab*, 400). La controversia no agrada porque humilla al interlocutor: "Debemos compartir primero lo que nos une y después lo que da lugar a opiniones conflictivas" (*Ibid.*).

Sin embargo, la creciente importancia que adquiría la enseñanza de la teología conducía a un enorme desarrollo de la controversia como disciplina específica. Ésta encontró su expresión clásica en las *Disputationes de controversiis christianaefidei* de Roberto Bellarmino. La CJ, mediante su trabajo apostólico y cultural, y gracias a su red educati-

va, ha entrado en la historia como un instrumento eficaz de la llamada "confesionalización" y la imagen de Ignacio "anti-Lutero" resume este espíritu agresivamente contrarreformista. Sin embargo, el objetivo primario de la Orden fue la propagación de la fe, revitalizar la vida cristiana y reformar la Iglesia católica siguiendo las huellas del Concilio de Trento, a través del apostolado de la palabra en sus diversas formas y mediante el ejercicio del ministerio sacerdotal. Predominaba la visión "unionística" de la restauración de la unidad y de hecho fue un obstáculo para acoger la visión "ecuménica", que concebía la restauración como una maduración hacia la reconciliación de las iglesias separadas y hacia la plena comunión en la diversidad mediante el diálogo y la cooperación.

2. *La Compañía de Jesús y el inicio del ecumenismo.* El movimiento ecuménico moderno surge a comienzos del siglo XX, cuando representantes de las iglesias ortodoxas, anglicanas y reformadas comienzan a reunirse en grandes movimientos internacionales e interconfesionales, que llevan en 1948 a la constitución del *Consejo Ecuménico de las Iglesias*. El Consejo puede ser considerado hoy como la piedra angular y el instrumento privilegiado de un movimiento con un espectro mucho más amplio.

Hasta el Concilio II la Iglesia católica consideraba el e. como un movimiento predominantemente "protestante" y se mantuvo distante y recelosa, mientras continuaba sosteniendo la tradicional visión "unionística" del retorno. La tradición contrarreformista y romano-céntrica de la CJ explica quizá en parte por qué no destacaran en ella pioneros de la idea ecuménica, como un Yves Congar, un Paul Cou-

turier o un Lambert Beauduin. Sin embargo, ya en estos primeros años se encuentran también entre los jesuitas algunos observadores muy atentos a la evolución de la novedad del acercamiento. Mencionamos las contribuciones de Max Pribilla (1874-1956): *Um die Wiedervereinigung im Glauben* (1926) y *Um kirchliche Einheit* (1929).

Después de la Segunda Guerra Mundial, hacia 1950, se hace cada vez más perceptible en la Iglesia católica y en la CJ el cambio que llevará a la conversión ecuménica del Concilio II. Recordamos el trabajo, a nivel internacional y todavía en una línea unionística, de Charles Boyer, fundador del *Foyer Unitas* y del *Centro pro Unione* en Roma, así como de la revista internacional *Unitas*; la expansión del *Pontificio Instituto Oriental* en Roma; y la participación de varios jesuitas en la *Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas*, que pretendía coordinar el contacto entre los ecumenistas católicos y favorecer las relaciones entre Roma y el *Consejo Ecuménico de las Iglesias*. Con el decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el e., la Iglesia católica se adhería oficialmente al movimiento ecuménico.

También la CJ asumió este compromiso como una prioridad. En la estela del Vaticano II, la CG 31 (1965-1966) dedicaba un decreto al ecumenismo. Decía: "La Congregación General XXXI recomienda a todos los jesuitas que, por la oración y el estudio, asimilen el espíritu y la doctrina de estos decretos. Tengan presente que la misma mentalidad y actividad ecuménicas se fundan en el espíritu de sinceridad y verdad, en el espíritu de continua renovación interna y, sobre todo, en el espíritu de amor" (CG 31, d26, 1). Las Normas Complementarias de las *Constituciones* de la CJ (1995), recapitulando de-

cretos de las CC GG 31, 33 (di, 37) y 34 (d6, 20.24; d12), describen este compromiso ecuménico diciendo: "Una fe que promueve la justicia debe abordar necesariamente el diálogo y la cooperación ecuménica. El ecumenismo no es sólo un trabajo específico para el que deben formarse y al que debe adherirse a algunos jesuitas; el ecumenismo es una nueva forma de ser cristiano. Busca lo que nos une, más que lo que no separa; la comprensión, más que la confrontación; conocer, entender y amar a los otros como ellos desean ser conocidos y entendidos, con pleno respeto por sus características diferenciales, a través de un diálogo fundado en la verdad, la justicia y el amor" (NC 268).

3. *La Compañía y el ecumenismo actualmente.* Hoy, en verdad, el ecumenismo es una parte plenamente del *sentiré cum Ecclesia*. Para promover el apostolado ecuménico entre los jesuitas, existe desde 1961 la tradición de organizar cada dos años un congreso internacional. El decimoséptimo congreso se celebró en 2003 en Hungría. El compromiso ecuménico se ha convertido, por lo demás, en una realidad en la cotidianidad del apostolado. Más de un jesuita colabora de modo decisivo en las diversas comisiones nacionales e internacionales, en los diálogos bilaterales y en los contactos con el "Consejo Ecuménico de las Iglesias", o también como consultor y colaborador del "Pontificio Consejo para la Unidad". En este sentido, recordamos el trabajo del cardenal Agustín Bea (1881-1968) como primer presidente del "Secretariado Pontificio para la Promoción de la Unión de los Cristianos". Bea puso todas sus dotes de corazón, de intelecto y de eficiente organizador al servicio de la unidad de los cristianos.

A pesar de que la situación actual es totalmente distinta a la de los orígenes de la CJ, caracterizada ésta por el duro enfrentamiento que frecuentemente no escuchó la generosa exhortación a la paciencia y a la caridad del humilde Pedro Fabro, se encuentran aún hoy en la espiritualidad ignaciana varios elementos que pueden inspirar una espiritualidad ecuménica. Nadal caracterizó el apostolado jesuita como un "ministerio de la palabra de Dios" (*MNad V*, 820-865). Esta referencia a la "palabra" encuentra una correspondencia con la espiritualidad "protestante", que también acentúa la importancia de la palabra viva y predicada como instrumento de salvación. El *diálogo activo* entre las diversas iglesias y comunidades eclesiales con vistas al restablecimiento de la plena comunión es también una característica del movimiento ecuménico. La CG 34 (d12,3) recuerda el significado que tiene para el diálogo ecuménico el consejo de S. Ignacio en el famoso "Presupuesto" de los *Ejercicios*: "Para que así el que da los ejercicios espirituales como el que los recibe, más se ayuden y se aprovechen, se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve" [*Ej 22*]. La actitud de "paciencia" y de "comprensión" expresada en el Presupuesto contiene un buen consejo para el ecumenista, que va más allá de las circunstancias históricas que indujeron a Ignacio a insertar esta advertencia en los *Ejercicios*. Se trata de una línea de conducta y de un principio general para el buen cristiano: apela a la paciencia, a la

corrección fraterna y también a la preocupación por la *salus animae* del otro. El esfuerzo paciente para comprender al otro y para entrar en su pensamiento con simpatía, expresado en el Presupuesto y recomendado también por Pedro Fabro, debe servir como hilo conductor en todo diálogo.

La atención y la simpatía para con el otro, más allá de cualquier diferencia o distancia, al igual que la disponibilidad mental y afectiva para reconocer el bien que hay en él y en su mundo, religión o cultura, encuentran un fundamento en la convicción de que Dios debe ser buscado en "todas" las cosas, cuánto más en todos los hombres: "en todo amar y servir" [Ej 233], como se expresa en la CAA. Esta universalidad del obrar de Dios en todos y en todo, más allá de las propias fronteras, señala una amplia perspectiva para el trabajo ecuménico. El diálogo ecuménico, la colaboración más allá de las barreras confesionales y, sobre todo, la comunión de vida creada por la experiencia ecuménica, nacen del descubrimiento del obrar de Dios y de su Espíritu Santo en el otro, pero también del amor intenso hacia Cristo existente más allá de las propias fronteras confesionales. Este es el fundamento de la simpatía que sostiene cualquier compromiso para la reconciliación entre los cristianos y constituye el fundamento de la comunión en Cristo, que está ya en camino.

La espiritualidad jesuítica no se encierra en su propio mundo. Por el contrario, va al encuentro de las necesidades espirituales existentes fuera de él y no puede, por tanto, huir de aquello que es diferente. Las *Constituciones* resumen el objetivo de la CJ de modo lapidario diciendo que ella es "ordenada a mayor servi-

cio divino y mayor bien universal y provecho espiritual de las ánimas" [Co 258]. El "discurriendo por unas partes y por otras del mundo" [Co 308] no indica solamente un espacio geográfico, sino también el horizonte universal de la diversidad cultural e intelectual. La obediencia particular al Sumo Pontífice significa primariamente la disponibilidad universal para la misión de ayudar a las almas. Ignacio consideraba, en efecto, que un bien era más divino en la medida en que era más universal [Co 622]. Si la palabra "ecumenismo" remite etimológicamente al conjunto del mundo habitado, se puede afirmar que la universalidad que caracteriza la espiritualidad de la CJ implica lógicamente, en una situación de división confesional, el compromiso ecuménico. Este trabajo es reconocido hoy por la Iglesia católica como una tarea pastoral prioritaria, tal y como señaló el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Ut unum sint*, 99.

No hay diálogo ecuménico sin un discernimiento comunitario que apunte al fin último, es decir, la gloria y el servicio de Dios en la reconciliación y la restauración de la comunión eclesial. El restablecimiento de la unidad requiere un proceso razonable de discernimiento espiritual a través del diálogo interconfesional y eclesial. Éste se desarrolla dentro del horizonte mundial de la contemplación de la encarnación en los *Ejercicios* [Ej 101-109], pero también confronta a los cristianos divididos con "Cristo nuestro Señor, delante y puesto en cruz", preguntando a cada uno "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo" [Ej 53]. "Mirando al que traspasaron" (Jn 19, 37), los cristianos separados están llamados a alcanzar, en el silencio de la adoración, la vergüenza, la humillación, el

arrepentimiento, la reconciliación y la comunión en la fe, la esperanza y la caridad.

Jos E. VERCRUYSE, SJ

P Diálogo Interreligioso, Fabro, Iglesia, Misión, Papa, Reconciliación, Unión de Ánimos, Universalidad.

Bibl.: A A. Vv., *Los Jesuitas y el Ecumenismo*, CIS 20, Roma 1989; AA. VV., "The Role of Jesuits in Catholic-Orthodox Relations in Europe: Past, Present, Future", *Jesuits in Dialogue*. Secretariat for interreligious Dialogue SJ, Roma 2002; ALBURQUERQUE, A., "Fabro y el diálogo entre católicos y protestantes", *Man* 72 (2000) 169-182; CHADWICK, G., "Giving the Exercises and Training Directors in an Ecumenical Context", *The Way Sup* 68 (1990) 35-41; CLARKE, T. E., "Ignatian Spirituality and the Protestant Principle", *The Way Sup* 68 (1990) 52-61; EVANS, L. M., "Catholic and Protestant Approaches to the First Week", *The Way Sup* 68 (1990) 5-12; FABRO, R., "Carta a Diego Laínez del 7 de marzo de 1546", en *MFab*, 399-402; FAHEY, M. A./ MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, J., "Ecumenismo", en *DHC/JI*, 1193-1201; KOLVENBACH, R.-H., "Ecumenism: a Jesuit Mission", *The Month* 247 (1985) 324-327; ID., "Carta a los jesuitas ecumenistas reunidos en Chantilly (23.VI.1989)", en ID., *Selección*, 151-154; NADAL, H., *Orationis Observationes*, (NICOLAU, M. ed.), Romae 1964; O'MALLEY, J. W., "Attitudes of the Early Jesuits towards Misbelievers", *The Way Sup* 68 (1990) 62-73; TENENTY, A., "Ignace, Calvin et rhumanisme", en *Ignacio de hoyóla y su tiempo. Congreso Internacional de Historia (9-13 septiembre 1991)* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Univ. de Deusto, Bilbao 1992, 271-283; YARNOLD, E./ DONAHUE, J. R./ VERCRUYSE, J. E., "Ecumenical Apostolate and Ignatian Spirituality", en *Ignatian Spirituality in Jesuit Apostolate*, CIS, Roma 1992, 228-254.

EDIFICACIÓN

I. Introducción. En su voz "Édification", el *DSp* ha resumido el uso que la Escritura, los Santos Padres y la tradición monástica hicie-

ron de este concepto hasta S. Ignacio. Esquemáticamente, esta voz identifica una evolución del uso de e. que se inicia con la interpretación literal del redactor sacerdotal del AT y llega hasta una interpretación ascética con los autores de la Edad Media. Al final de este proceso y coincidiendo con la madurez de las lenguas vernáculas, entre ellas el castellano, Ignacio habría contribuido a esta tradición exhortando a la e. de los demás incluso en la enfermedad (cf. [Co 89.272.595]). Conviene presentar con la evolución de este término, que es la matriz para entender su uso ignaciano.

2. *Uso en contexto sacerdotal, profético, carismático y moral.* La Escritura se refiere primeramente a edificar (*banah*) objetos tan físicos como las casas, los muros y la ciudad de Jerusalén. De todos estos, la casa del Señor (el Templo) es el más frecuente; por ejemplo, en *2Sam* 7, los libros de *Reyes* y *Crónicas*, etc. Los antiguos hagiógrafos entienden e. en sentido literal solamente. Después de la destrucción de Jerusalén y el exilio (587), los redactores proféticos comienzan a dar a la e. un sentido más espiritual. La profecía de Jeremías establece un paralelismo entre *edificar* y *destruir* el Templo y plantar y arrancar una higuera. El referente ahora son los cautivos de Judá y de Israel (*Jer* 24, 6; 33, 7). Según este nuevo significado, edificar se convierte en una actividad religiosa, atribuida eminentemente a Dios. En un sentido secundario se refiere al cumplimiento de la obra de Dios en la historia.

La interpretación del NT se fundamenta sobre este significado metafórico de e. que aparece en el AT. La encontramos, por ejemplo, en el *Evangelio* de Mateo, el libro de los *Hechos* y la tradición paulina. El

primer evangelista utiliza la metáfora para referirse a la e. de la Iglesia sobre el fundamento de Pedro (Mt 16, 18). El autor de los *Hechos* afirma que la palabra de Dios tiene el poder de e. la comunidad. Lo afirma por boca de Pablo, significativamente (*Hch* 20, 32). En *el corpus* paulino es donde se muestra la evolución propiamente cristiana del término. Pablo ha reelaborado la e. del AT. En el contexto del estoicismo y la e. del hombre perfecto, Pablo y la tradición que inicia ponen en relación e. y caridad interna de la comunidad. Lo hacen progresivamente según tres momentos: 1) En la formulación más primitiva, Pablo exhorta a los miembros de la comunidad a animarse y edificarse "unos a otros" por medio de la caridad (*ITes* 5, 11). En otras palabras, responsabiliza a cada miembro de la estima y reconocimiento recíprocos, les exhorta a que se amonesten, que se alienten y sostengan. 2) Más tarde, los textos reflejan que Pablo mismo asumió la e. de los cristianos como parte de su ministerio apostólico. En parte, se ve obligado a ello por la división que atravesaba la comunidad de Corinto, a quien escribe. El apóstol Pablo edifica la comunidad de los creyentes, la Iglesia, armonizando sus carismas y la palabra de Dios. El contexto es netamente litúrgico y el "edificio" de Dios es la comunidad reunida para el culto (*ICor* 3, 9-14). Pablo sitúa los carismas sobre el horizonte de la e. de la Iglesia (*ICor* 14, 2-12): el que profetiza habla a los hombres *para* edificar, exhortación, consolación. Y en este contexto, reconocerá que edificar la Iglesia es su propio carisma, el anuncio del Evangelio (*ICor* 10, 8-16; 13,10). Mientras que en *Tesalonicenses* la e. era *deber* de todos, en las cartas a los de Corinto observamos una restricción del ca-

risma de profecía al apóstol. Edifica quien ha recibido el carisma para ello. 3) Finalmente, en *Efesios* (E/4, 12-16), Pablo habla de la e. del "cuerpo" de Cristo, el contenido de la e. siendo el conocimiento y la unidad en la fe. La e. equivale a la integración de los diversos carismas en un cuerpo bien concertado. Pablo altera las posibilidades intrínsecas a la imagen elegida (cuerpo) en el intento de responsabilizar a los cristianos por su acción (construir); no habla de crecer (edificarse), sino de edificar "la comunidad de Cristo". Pablo no es un estoico que busca su propia perfección. La caridad por los más débiles y aquellos que podrían perderse, le lleva a ejercer su carisma profético para la e. Pablo no busca edificar-se primeramente, y si se pone por ejemplo a sí mismo sólo es para dar ánimo a los pusilánimes.

Después de Pablo, los Santos Padres orientales prefieren "economía" a edificación. Ellos, a diferencia de los primeros apóstoles, presiden comunidades ya organizadas y el encargo de conducir las una vez que las persecuciones han terminado. Procediendo en una tradición independiente, pero interna a la Iglesia latina, sin embargo, los Padres de Occidente se refieren abundantemente tanto a edificar como a la *aedificatio*. Ellos desarrollan el uso moral del término. Con este uso desplazan la teología paulina de los carismas. Toma momento la *virtus*, aquella fuerza espiritual causa de la edificación. Con la difusión del término latino, aparece ya la aplicación teológica *aedificatio fidei* (*Passio sanctarum Perpetuae et Pelicitatis*, Agustín de Hipona), que reentramos en la *Fórmula del Instituto*.

3. *Sentido ascético*. Después de los sucesivos sentidos sacerdotal, profético, carismático, moral y teo-

lógico, la Edad Media verá el desarrollo de un nuevo sentido de edificar. Se trata del sentido ascético. A lo largo del proceso se observa un distanciamiento entre el verbo "edificar" y el objeto edificado, hasta presenciar el uso en absoluto de edificar. ¿De qué e. se trata? Muy sumariamente, e. llega a significar "perfección". Además de por la Palabra de Dios, el monje es edificado por la coherencia que percibe entre el mensaje y la vida de quien lo proclama. La tradición monástica occidental evoluciona hacia esta nueva concepción de la e. influida por Casiano, Gregorio Magno y la *Regla* benedictina. S. Benito, por ejemplo, prescribe que las lecturas del comedor (42, 3), el canto y las personas a quien se encomienda lecturas y canto (47, 3; 37,12) "edifiquen a los oyentes". Con anterioridad, interesado en destacar las ventajas de la vida cenobítica sobre la anacoreta, Casiano, había señalado el papel de la conversación en la e. de los monjes. Bernardo prolongará esta tradición que llegará hasta la *Imitación de Cristo*. Junto con la e. a través de la conversación (1.8.1 y 1.10.2) y los libros (2.9.1), la *Imitación* asimila e. con "salvación" (3.36.2) y muestra que la figura del sacerdote y la eucaristía aparecían ya entonces asociados con el ministerio edificativo (4.5.3). Mediante la *Imitación*, la e. llega hasta S. Ignacio.

4. *El campo semántico en el epistolario ignaciano*. En los primeros usos que la lengua castellana hace de e. predomina el sentido moral. El término no aparece en el *TLC* (1611); el *DiccAut* define "edificativo" como "cosa ejemplar y buena; la persona o acción que conmueve y excita al seguimiento de la virtud". El uso ignaciano participará del uso moral y del ascético. Para esclarecerlo estudiaremos, primero,

la correspondencia. En ella encontramos una frecuencia del término e. (en castellano, italiano y latín) muy superior a la de los otros escritos ignacianos. Lo explicaría la mediación de los secretarios de la Curia. Distinguir el uso que hace Ignacio del que hacen sus secretarios excede nuestra labor. En cualquier caso, e. es la forma más usada. De lejos, siguen la forma verbal (edificar)/(edificativo) y la adjetiva. En 1554 (*Epp* VII), irrumpe excepcionalmente la forma verbal y la voz "edificio". En años sucesivos, sin embargo, ambas formas desaparecen prácticamente, regresando al uso tópico, e., y a su sentido moral.

5. *¿Quién y qué se edifica?* En sentido amplio, las cartas e instrucciones ignacianas testimonian la e. que, sobre el fundamento de Jesucristo, Dios hace de su Iglesia (ICor 3, 9-11), según aquella expresión: "Tú eres Pedro y sobre ti edificaré mi Iglesia" [*Epp* VIII, 461.469]. No es forzado ver la correlación entre el edificio de la Iglesia y el edificio de la CJ "en cielo y tierra" [*Epp* II, 207]. En un sentido más concreto, el epistolario reconoce que lo que edifica en Italia no tiene por qué edificar en otros lugares como Portugal, España o Lovaina [*Epp* VIII, 413.414]. Por ello, la espiritualidad ignaciana apunta a una e. con los pies en el suelo. Primero que nada, quiere edificar el hombre espiritual "templo de su continua habitación [la de Dios]" sin desatender luego el edificio material, "donde en muchos otros el edificio espiritual se edifique" [*Epp* VII, 257], poniendo en relación la construcción de la Iglesia del Jesús, encargada a Miguel Ángel, con la diversidad de lenguas de quienes vivían en la casa y la común búsqueda de todos ellos, Jesús, *lapis angularis*, que hace a los unos con los otros un solo

templo. Del mismo modo S. Ignacio se refiere a la e. de su Iglesia de Cristo [Epp VI, 296]. Un apartado especial es la patente que concluye comunicando facultades para la e. de la Iglesia [Epp VI, 525.530]. En un sentido próximo al anterior, se habla de la renovación de un monasterio como "edificándose" [Epp VI, 186].

A la pregunta de "quién se edifica", el epistolario refleja que Ignacio fue el primero en sentirse edificado por sus compañeros. Por ejemplo, por la noble motivación que llevó a Diego Mirón y L. González de Cámara a rechazar el oficio de confesores de la familia real portuguesa. Ignacio, sin embargo, consideró equivocada tal decisión [Epp IV, 626]. El epistolario ignaciano refleja la e. de otras personas además de Ignacio. Las cartas se refieren a ellas como pueblo [Epp I, 450], las almas [Epp I, 452], los deudos [Epp IV, 260], las ciudades [Epp II, 274] y las cortes [Epp IV, 260], o, en una hiperbólica aseveración, incluso naciones enteras, como Germania [Epp IV, 351], maridos [Epp I, 327], e. de los prójimos, de los que oyeren, la Iglesia [Epp I, 646], de los examinadores [Epp VII, 573], mi esperanza y opinión [Epp III, 16], la teología [Epp I, 444], los estudiantes del colegio germánico sus propias naciones [Epp VII, 511].

El siguiente paso hacia el esclarecimiento de qué es la e. nos lo ofrecen los numerosos casos en que el término aparece asociado a otros términos. La e. aparece en coordinación con la satisfacción [Epp I, 268; II, 26; IX, 448], el ejemplo [Epp I, 692; VI, 644], el fruto [Epp VI, 269], la gratuidad [Epp III, 115], la dulzura, el buen modo [Epp II, 214], el servicio divino [Epp VI, 6.11], la quietud [Epp VII, 239], el consuelo [Epp IX, 183], el espíritu [Epp I, 250],

el contento [Epp IX, 245], el odor [Epp II, 72], y la gloria de Dios [Epp VI, 199]. "Edificación" es sinónimo, diríamos, de animar a otros a obrar el bien [Epp I, 539].

Los medios por los que los jesuitas edifican pueden agruparse en tres, según un grado decreciente de institucionalización. La e. procede, primero, de la concesión y comunicación de las gracias para conferir los sacramentos [Epp I, 646] y el modo de celebrarlos [Co 401]. Después, edifican los Ejercicios [Epp IX, 515] y la conversación [Epp I, 180; Co 338], la predicación [Co 280], y las clases [Epp I, 579]; el P. Canisio destacó en este modo de e., [Epp IX, 536-537], y los ejercicios académicos como las *conclusiones* [Epp V, 653] *orationes, disputationes* [Epp V, 654; Co 645]. Finalmente, edifican la caridad y celo [Epp IX, 157] y la devoción [Epp VIII, 638]. Los jesuitas edifican con el modo de tratar los asuntos [Epp VI, 38], incluso cuando reprenden [Epp IX, 562; Co 269.270]. Edifican con la sinceridad y virtud [Epp VII, 697], humildad y abnegación [Epp I, 331; VI, 86], fortaleza y paciencia [Epp IX, 638], el ejemplo de caridad y celo [Epp I, 730] o con el amor de la aspereza [Epp VI, 357]. En suma, hasta con el morir edifican [Epp VI, 114; IX, 384], [Co 423. 280].

El medio indirecto de e. que distinguió a la CJ naciente fue el género epistolar referido, precisamente, como "cartas de edificación". Ignacio ordenó a sus compañeros que escribieran cartas cada cuatro meses, con la finalidad de tener evidencia para mostrar a otros, dentro y fuera de la Compañía, acerca de los ministerios en que los jesuitas se ocupaban y para edificarlos con tal ejemplo (cf. [Epp II, 675-677; Co 252.673.675]).

6. *El edificio físico: colegios y palazzi*. El epistolario explica la asociación del sentido moral con el sentido literal en un momento relativamente tardío (1553). Junto al edificio *espiritual*, la CJ comienza a levantar edificios *materiales*: los colegios (cf. [Epp VII, 120.181.261.379.424.426.514.545.561; Co 326]). Con la fundación de los colegios en medio de ciudades como Nápoles, la Compañía se propone la e. de la ciudad misma. El modo de conseguirlo, de nuevo, es la excelencia moral: "cuanto mejores sean [los jesuítas], más idóneos serán para que Dios los acepte por instrumentos para la e. de los otros" [Epp III, 542]. Presupuesto está que quien desea edificar a otros debe velar no vaya a perderse a sí mismo, si no es verdadero apóstol. La carta a los de Nápoles detalla qué entendía Ignacio por e. y fruto espiritual de la ciudad: dar clases de latín, griego, hebreo, etc., enseñar la doctrina a los niños y llevarlos a misa, confesarlos, luchar contra el hábito de blasfemar, velar contra la herejía y por la formación de los sacerdotes, estimular al uso frecuente de los sacramentos, practicar las conversaciones espirituales, dar los Ejercicios, visitar prisiones y ayudar a los presos, consolar a los pobres en los hospitales, y participar en otras obras pías propias o colaborar en las que otros ya tuviesen en marcha.

Th. Lucas ha ilustrado cómo la política edificativa de la CJ acabó fijando ésta al terreno y determinando su vocación urbana. Para "edificar los prójimos", la CJ prefirió los emplazamientos más populosos en occidente, "ciudades importantes y grandes universidades, frecuentadas por muchas personas, que siendo ayudadas pudiesen a su vez convertirse en operarios para la ayuda de los otros" (1997,124). Con ello conseguía un efecto apostólico

multiplicador mayor. La e. de grandes *palazzi*, impredeciblemente, vino a aplastar el modelo apostólico inicial y, en particular, la itinerancia característica de la CJ (1997, 121-127). El caso está bien documentado para Ignacio y la ciudad de Roma. La CJ insistió desde el principio, no obstante, que el estilo diferenciara estos *palazzi* de otros edificios distinguidos; deberían responder al doble fin de habitabilidad e idoneidad para ejercer en ellos los ministerios propios; deberían ser "útiles, sanos y fuertes, en los cuales sin embargo, no olvidemos la pobreza" (*Instituto* vol. 2, n. 113,182-183).

7. *Edificación ignaciana*. Centrándonos ahora en Ignacio, el estudio de cómo entendió la e. parece justificado si recordamos el interés que dio a los principios y fundamentos. Ignacio afirmó que, mediando la gracia de Dios, puso él "fundamentos firmes a esta Compañía de Jesús" y exhorta a sus compañeros para que edifiquen y labren "sobre los tales fundamentos" [Epp 1,150]. Por su parte, el texto de los *Ejercicios Espirituales* está menos interesado en la e. que en poner el fundamento. No nos informa gran cosa. Por los Directorios sabemos, no obstante, que Ignacio no descuidó la e. del ejercitante. El ejercitador debía edificarlo, "con la humildad y composición de su persona y diligencia en servirlo por Jesucristo" (D4, 7). No sólo el director, también las visitas deberían ser edificantes en su conversación o aquél no la debería autorizar (D4, 8).

La *Autobiografía* sólo se refiere a la e. en una ocasión. Refiere que Ignacio y sus primeros compañeros "dieron edificación a todos" durante su estancia en Salamanca, porque siendo ellos prisioneros y habiendo los demás reclusos huido y dejado

tras de sí las puertas abiertas, ellos decidieron permanecer y esperar el juicio [Au 69].

Estas referencias a la e. moral por medio del comportamiento exterior modesto encuentran su contrapartida en diversas Reglas atribuidas a S. Ignacio. Estas reglas describen el aspecto ascético de la e. y tienen eco en las *Constituciones* [Co 250.349]. Las *Reglas comunes* (1551) fueron pensadas para la e. exterior tanto de los jesuitas de la casa de Roma como de los de fuera. Prescriben, por ejemplo, que los jesuitas anden con discreción, hablen en voz baja o llamen al timbre suavemente. Prohíben el contacto físico entre ellos, que se mortifiquen sin licencia, o que salgan de la casa a predicar sin autorización del superior. Estas reglas ascéticas también prohíben conversar con los candidatos a incorporarse en la comunidad durante la Primera Probación. Las *Reglas del Colegio Romano* sintetizan el espíritu de estas reglas afirmando "procuren tener internamente y mostrar al exterior por su expresión, su modo de hablar, el hábito, el modo de andar y en todo el hombre exterior, toda modestia para dar ejemplo y edifiquen a quienes les vean" [8]. Ignacio autorizó todavía otro cuerpo de reglas que dan gran importancia a la e., son las denominadas *Reglas de la modestia*. Confirman el control de la expresividad corporal como las anteriores pero parecen haber sido influidas por la tradición dominica. Por ello no las trataremos aquí.

8. *La actitud de renuncia ante las cosas*. Las acepciones ascética y moral de "edificar" se funden al llegar al tema de la pobreza. Las tres versiones latinas de la *Fórmula* vinculan la e. con la pobreza. La versión más antigua enfatizaba la enseñanza de la doctrina cristiana. Consideraba

que la doctrina era el "fundamento del edificio de la fe" en los prójimos (F39, 4). El fragmento se desechó más tarde. No pasó lo mismo con otro fragmento donde las tres *Formulae* son unánimes: Quien lleve una vida alejada de "todo contagio con la avaricia" ayudará más a la e. de los demás. No se trata de un discurso ideológico en defensa de la pobreza. El texto apoya el valor apostólico de la pobreza con la experiencia: "hemos experimentado" -dicen los primeros compañeros- "que aquella vida es más feliz, más pura y más apta para la edificación del prójimo".

La vida en pobreza y sus renunciaciones parecieron clave a Ignacio para edificar la Iglesia del siglo XVI. Lo confirman las *Deliberaciones de la pobreza*. Ignacio escribió las *Deliberaciones* como un esbozo de "pros" y "contras". Sopesando los unos y los otros, llegó a decidir sobre el régimen de pobreza característico de las Iglesias regidas por la CJ en 1544. A pesar de su brevedad, estos "pros" y "contras" incluyen referencias a la edificación. La enumeran entre los "incómodos" (o razones "en contra" de cobrar rentas fijas para la administración de las Iglesias). Además, enumeran la "desedificación" entre los "cómodos" (o razones a favor de cobrarlas). Coherentemente con lo ya visto para la *Fórmula*, Ignacio parece haber considerado que el manifiesto desinterés en las "cosas de este mundo" reportaría una e. mayor en sus contemporáneos. Por el contrario, Ignacio habría temido "desedificar" a algunos cuando, por no percibir rentas, los sacerdotes tuvieran que salir a mendigar para cubrir los gastos de la Iglesia.

Para la espiritualidad ignaciana, la vida en pobreza voluntaria es un modo privilegiado de edifi-

cación. Lo vuelven a confirmar el epistolario y las *Constituciones*. En carta a N. Bobadilla y A. de Oviedo [*Epp* IV, 99-104], por ejemplo, Ignacio prescribe que sus compañeros de Nápoles no acepten regalos o limosnas de los padres de los alumnos ni donativos por oír confesiones de personas devotas. Pretendía edificarlos con ello y esperaba que la transparencia en las cuentas y hasta el aseo de las habitaciones de los jesuítas ayudara al mismo efecto.

9. *Edificar como gracia*. Consistente con aquellas prescripciones, las *Constituciones*, por su parte, prohíben inducir en los bienhechores la idea de hacer limosnas perpetuas a favor de las casas o iglesias [*Co* 564] y sugieren, también, que los colegios no acepten limosnas, si la renta para los escolares está asegurada [*Co* 331]. Por motivos de e., además, prescriben el modo de desprenderse de los bienes cuando un candidato se incorpora a la vida en comunidad [*Co* 258]. Finalmente y por encima de todo lo anterior, la espiritualidad ignaciana practica la gratuidad de los ministerios [*Co* 565].

Sin lugar a dudas, las *Constituciones* sintetizan la doctrina sobre la e. ¿A quién buscan edificar? El ideal de la e. afecta tanto al individuo como al cuerpo. Prueba de lo primero es el lugar que ocupa la e. en el Examen; prueba de lo segundo es el lugar que la e. ocupa en la Parte II. Durante la probación, "edificativo" es un adjetivo que describe al candidato. También para las *Constituciones*, la edificar concierne al apóstol mismo antes que a nadie. El apóstol, que busca e. a los demás, debe estar previamente edificado humanamente en letras o doctrina y espiritualmente [*Co* 307.440]. Edificar es el ejercicio

por el que el apóstol va cooperando con la gracia a su propia transformación. Resultado indirecto del ejercicio de edificar a los otros, sucede la e. espiritual propia. Lo mismo se diga en el ámbito social. Las *Constituciones* enseñan a edificar a "Tos de fuera", a los que "Visitaren a los enfermos," a quienes los jesuítas "conversan", a quienes "fes oyen" o incluso la localidad entera donde un colegio será abierto. Antes, sin embargo, el Examen pide que se edifique a "los de casa," a los "nuestros". Las *Constituciones* aspiran a pretender la "edificación universal" pero buscan asegurar, al menos, edificar "los prójimos". No debemos perder de vista esta prioridad. Ya con la expresión más antigua de la *Fórmula*, se pretendía la "edificación del prójimo". Luego, la e. terminó siendo empleada en modo absoluto, separada del objeto que edificar. Durante las probaciones, la capacidad para edificar a los prójimos se va perfilando como un requisito inicial para pasar adelante en el Examen [*Co* 70], luego, junto con la obediencia, requisito para ser admitido [*Co* 98] e incluso requisito para oír confesiones [*Co* 110].

En conclusión, es Dios, en último lugar, quien edifica al jesuíta y a la CJ mediante su Espíritu. Más presentes que la dimensión gratuita, sin embargo, en los textos ignacianos aparece la doble dimensión interna/externa, ascética/moral de la e. La e. constituye no sólo el requisito exigible incluso al candidato; es el criterio de actuación apostólica. El concepto de e. ilumina la dimensión social de la espiritualidad ignaciana. La acción cristiana tiene término en Dios y en los demás. La acción espiritual, diríamos, entraña una responsabilidad de fe: el testimonio. Al lector no se le es-

capará que tal afirmación contrasta con nuestro estilo contemporáneo y muchas veces individualista de vivir la fe. En categorías más filosóficas, la *e.* significa la contribución que cada cristiano hace al proceso eclesial de construcción de la realidad o *redificación*.

José Carlos COUPEAU, SJ

Z¹ *Abnegación, Cuerpo Apostólico, Desedificación, Iglesia, Ministerios, Unión de Ánimos, Virtud.*

Bibl.: THIBAUT, A., "Édification", en *DSP IV*, 279-294; LUCAS, TH. M., *Landmarking: City, Church & Urban Strategy*, Loyola Press, Chicago 1997.

EJERCICIOS ESPIRITUALES

A. GÉNESIS DEL TEXTO

Establecer con precisión la historia de la redacción del texto de los *E.* y las fuentes que intervinieron es una tarea imposible. En primer lugar, porque su contenido se fue elaborando a lo largo de veinte años, si tomamos como punto de partida las primeras lecturas que impactaron a Ignacio en su lecho convaleciente de Loyola (1521-1522) y como término la redacción de la *Versio prima latina* (1541), que ya es un texto completo y definitivo de los *Ejercicios*. En segundo lugar, porque en aquel tiempo no existía la actual escrupulosidad sobre la autoría; se tomaban frases, expresiones y fragmentos de obras leídas sin necesidad de citarlas; en tercer lugar, porque existe un lenguaje colectivo propio de cada época que hace imposible saber quién toma de quién. Estas tres constataciones ya arrojan luz sobre el tema que tratamos de abordar: la génesis de los *E.* está marcada, en primer lugar, por

las experiencias internas de Ignacio; en segundo lugar, por determinadas lecturas que hizo a lo largo de sus extensos años de formación y, en tercer lugar, por el *humus* cultural y religioso de su época.

El interés por la génesis del texto comenzó a finales del siglo XIX, a la par que los exegetas iniciaban el estudio histórico-crítico de las Escrituras. Ello correspondía a la sensibilidad de la Modernidad -y más específicamente, del Modernismo-, que concibe la historia como mediación de la actuación de Dios, y que el hecho de que un texto esté inspirado no impide que haya pasado por determinadas mediaciones reconocibles. Así, el debate escriturístico entre inspiración y mediación histórico-cultural está presente también en los estudios sobre los textos ignacianos. La primera mitad del siglo XX está marcada por el debate entre dos corrientes claramente diferenciadas: la que acentúa el carácter inspirado de los *E.* (representada por autores como Arturo Codina, Ignasi Casanovas, José Calveras, y más recientemente, por Manuel Ruiz Jurado), los cuales consideran que lo fundamental de los *E.* se fraguó durante las experiencias de S. Ignacio en Manresa, concediendo un valor marginal a lecturas que pudo incorporar durante y después; y la corriente representada por autores como Henri Watrigant, Pedro de Leturia o Miquel Batllori que dan más importancia a la progresiva gestación del texto y a la influencia de obras que pudo leer. Las dos corrientes aportan luz y a las dos hay que tener en cuenta cuando se trata de comprender la génesis y desarrollo del libro de los *Ejercicios*.

Sintetizando el proceso de gestación, se pueden distinguir cuatro etapas: el período antecesor (Loyola); el período fundante (Montse-

rrat-Manresa); el período teológico (Península y París); y el período final (Italia).

1. *Periodo antecesor: hoyóla.* Consta por la *Autobiografía*, que durante su convalecencia Ignacio empezó a tomar conciencia de las alternancias anímicas que sucedían en su interior. Es dicho explícitamente que los modos de elección [Ej 169-184] brotaron de las observaciones que hizo en aquel tiempo [Au 99]. Desde el punto de vista de las fuentes, la lectura de la *Vita Christi* de Ludolfo el Cartujano dejó impacto en él. Nos dice él mismo que llenó trescientos folios copiando en rojo palabras de Jesús y en azul las palabras de María [Au 11] y que salió de Loyola con un cuaderno donde llevaba anotadas algunas cosas [Au 18.47]. Watrigant (1897) fue el primero en establecer correspondencias entre pasajes de los *E.* y la *Vita Christi*. En ocasiones, los paralelismos son muy patentes. El prólogo de Antonio de Montesinos, el traductor franciscano que dedica su trabajo a los Reyes Católicos, tiene notables paralelismos con la meditación del Rey Temporal [Ej 91-98]. Asimismo, la organización de las contemplaciones que encontramos en los *E.* (una oración inicial, un desarrollo con diversos puntos y un coloquio) corresponde al modo en que Ludolfo el Cartujano propone sus capítulos sobre los misterios de la vida de Cristo.

2. *Periodo fundante: Montserrat-Manresa (1522-23).* Se sabe por González de Cámara (*Mem* 97, FN I) que Ignacio conoció por primera vez la *Imitación de Cristo* en Manresa. Muchos biógrafos se limitan a mencionar esta lectura durante el período manresano, libro que le acompañará a lo largo de toda su vida. Se pueden identificar bastantes pasajes de los *E.* que pueden ha-

ber sido influidos por esta obra: [7] puede estar tomado del libro I, 13, 15; [12] de II, 6, 6.16; [13] de II, 77, 5; [18] de I, 19, 23; [20] de I, 10, 1; 20, 30; III, 42, 6; [23] de III, 55, 1; 9, 1-2; 10, 21.23; [24-32] de I, 11 y 19; [32-43] de I, 19, 16; [65-71] de I, 24, 1-17.44-45; [91-98] de III, 56, 26-31; [164-168] de I, 1, 32; II, 12, 66; III, 5, 34; 7, 22; [169-189] de I, 3, 14; III, 15, 17.18; [169] de III, 54, 4; [186] de I, 23; [189] de I, 25, 15; [313-336] de III, 54, 1; [319-321] de III, 7, 4, 20; [322] de III, 7, 6.6; [323] de III, 7, 19; [324] de II, 9, 16; III, 6, 28-29; III, 7, 3; 55, 12-13; [325] de I, 13, 24.28; [326] de I, 13, 24.28; [329] de III, 54, 1; [354] del libro IV.

Pero de este período se suele pasar por alto otra fuente tanto o más determinante. Se trata de la escuela espiritual de García de Cisneros (1455-1510), abad de Montserrat desde 1493 hasta 1510. Sus dos obras principales son el *Ejercitatorio de vida espiritual* y el *Directorio de las Horas Canónicas*, compuestas en 1500. Ambas consisten en una recopilación de autores medievales y de la *Devotio Moderna*. De S. Buenaventura y Hugo de Balma tomó el esquema clásico de las tres vías (purgativa, iluminativa y unitiva); de Gersón, muchos de los consejos y de las consideraciones sobre la oración y la vida contemplativa; de Zupthen y Mombaer, la presentación metódica de la vida espiritual, según el estilo de la *Devotio Moderna*. La mayoría de las veces, Cisneros se vale de citas textuales de estos autores, organizándolas en base a la estructura que da a su obra más completa, el *Ejercitatorio*: la ascensión por las tres vías, que conducen de la meditación hasta la contemplación, pasando por la oración afectiva. Frente a los autores clásicos, lo original de la propuesta de Cisneros es que el objeto de la con-

templación no es la alta especulación, sino la vida de Cristo. Con ello se percibe la influencia del franciscanismo de la época y de la *Devotio Moderna*. El *Ejercitatorio* y el *Directorio* marcaban la vida espiritual del monasterio. Ello explicaría la pronta aparición de una versión condensada de ambas obras en un solo formato, el *Compendio breve de Ejercicios Espirituales*, cuya edición más antigua hasta el momento conocida data de 1555. Es probable que existan ediciones anteriores que se hayan extraviado o bien que corriera en forma de manuscrito en el momento en que S. Ignacio pasó por Montserrat. En cualquier caso, ya sea directamente, mediante el *Ejercitatorio* y el *Directorio*, o bien a través del *Compendio*, el peregrino entró en contacto con la escuela de García de Cisneros. La confesión general que hizo es el primer ejercicio que se indica tanto en el *Ejercitatorio* como en el *Compendio* para adentrarse en la primera etapa de la vida espiritual, que es la vía purgativa. En la *Autobiografía* se lee que el peregrino "se determinó estar algunos días, y también notar algunas cosas en su libro, que llevaba él muy guardado, y con que iba muy consolado" [Au 18]. Ya hemos mencionado la existencia de este cuaderno. Lo que ahora anotaríamos serían las sugerencias que aparecían en el *Compendio* y que le estaban siendo útiles para su oración. En el *Compendio* podía hallar pautas distribuidas en ejercicios meditativos a lo largo de seis *semanas*: una para cada vía (purgativa, iluminativa y unitiva); otra para la vida de Jesús; otra para su pasión, muerte y resurrección; y una sexta semana en la que se condensaban las pautas anteriores, presentadas en un punto para cada salmo de las siete horas canónicas del día (maitines, laudes, horas tercia, sexta y no-

na, vísperas y completas). Nuestra hipótesis es que Ignacio se valió de estas pautas para hacer las siete horas diarias de oración que menciona en la *Autobiografía* [Au 23.25.26]. También pudo anotar otras sugerencias que aparecen en el *Compendio*: consejos sobre la oración, los cuales se pueden reconocer en algunas de las anotaciones (cf. [Ej 2.4.11.12.15.17.20]); pautas preparatorias que están vertidas en algunas de las adiciones (cf. [Ej 74.76.79.82]); un resumen de los doce grados de humildad de la Regla de S. Benito, los cuales podrían estar en el trasfondo de las tres Maneras de Humildad [Ej 165-167]... Todo ello no niega la originalidad de los E. ignacianos, sino que ayuda a tomar conciencia de que su experiencia carismática estuvo acompañada y pautada por mil años de tradición orante que le precedían, y que llegaron a Ignacio a través de las obras de Cisneros. Esta interpretación no contradice, sino que más bien aclara afirmaciones como la de Laínez: "Cerca de este tiempo hizo confesión general de toda su vida y vino, cuanto a la sustancia, en estas meditaciones que decimos Ejercicios" (FNI 82); y Ribadeneira: "En este mismo tiempo [...] escribió el libro que llamamos *Ejercicios Espirituales*" (Vida, lib. 1, cap. VIII; FNI IV, 135). Es como si Ignacio se hubiera subido sobre los hombros de un anciano y hubiera podido dar un salto gracias al soporte que le sostenía, en la medida que en las cuatro Semanas de los Ejercicios están incorporadas las tres vías clásicas de un modo nuevo: Primera Semana-Vía Purgativa [Ej 10]; Segunda Semana-Vía Iluminativa [Ej 10], donde se busca el conocimiento interno del Señor y el discernimiento de la propia llamada; Tercera y Cuarta Semanas-Vía unitiva, dirigidas aquí hacia el cora-

zón, la acción y la contemplación del mundo. Así, el carácter ascendente de la espiritualidad monástica se transforma en un descenso hacia la historia y el mundo por medio del discernimiento de la llamada-elección y de la identificación con el Señor pobre y humilde.

3. *Período de consolidación y de formación teológica: Barcelona, Alcalá, Salamanca y París (1522-1535)*. Sabemos que Ignacio empezó ya a dar algunos ejercicios a diferentes personas durante su estancia en las diversas ciudades españolas (cf. [Au 57.60.64-68]). El texto se fue enriqueciendo por medio de la experiencia creciente de darlos así como por las lecturas que iba haciendo. En Barcelona, entró en contacto con los círculos lulianos. Es posible reconocer esta influencia en la aplicación de las tres potencias [Ej 45] así como en la aplicación de sentidos [Ej 121-125] (De Guibert 1925). Según Batllori (1996), en el mismo círculo pudo conocer la obra del teólogo francés de talante humanista, Ramón Sibiuda (t 1436), *Scientia libri Creaturarum seu naturae et Scientia de homine* (o el resumen de ésta obra, el *Viola animae* de Pieter Dorland), la cual podría haber influido en la redacción del PF y la CAÁ. En Alcalá y Salamanca incorporó elementos de Erasmo y Pedro Lombardo, lo cual se puede ver reflejado también en el PF y en la meditación de Dos Banderas. Ignacio debió de conocer la obra de Erasmo a través de sus relaciones con Miguel de Eguía [Au 57], el cual imprimió *El manual del Caballero cristiano (Enchiridion militis christiani)* dos años consecutivos (1525 y 1526). Rotsaert (1982) menciona otras posibles lecturas cercanas a los recolectónos franciscanos, los cuales no estaban lejanos del círculo de los alumbrados, tales como el

Arte para servir a Dios (1520) de Alfonso de Madrid y el *Tercer Abecedario* (1527) de Francisco de Osuna. Ambas obras llegaron años más tarde a manos de Sta. Teresa (cf. *Vida*, caps. 12 y 22). El *Arte para servir a Dios* fue editado por segunda vez en la imprenta de Miguel de Eguía el mismo año en que Ignacio se encontraba en Alcalá (1526). Esta obra está estructurada en tres tiempos: el conocimiento de uno mismo; la imitación de Cristo y la transformación en Dios por el amor. Nótese la semejanza estructural con los £., aunque éstos tienen un ritmo cuaternario. De los años en París también se puede seguir el rastro de ciertas lecturas. Así, por ejemplo, la expresión "consolación sin causa precedente" [Ej 330] pudo estar tomada de Dionisio el Cartujano, *De discretione et exminatione spirituum*, o bien de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (I-II, q.9, 1.6 y q.10.4). Asimismo, las *Actas del Concilio de Sens* (1528-29) y la *Respuesta de la Facultad de Teología a Melancton* (1535) podrían estar detrás de la composición de las Reglas para sentir con la Iglesia [Ej 352-370], aunque otros autores las retrotraen Alcalá y Salamanca, a partir del *Edicto de Toledo* (1925) promulgado contra los Alumbrados. Todo ello no son más que pistas e indicios de la lenta sedimentación de un texto que no era para ser leído por los ejercitantes, sino para pautar al que iba a darlos. Del final de este período se conserva el texto que Ignacio (o tal vez Fabro) dio al inglés John Helyar (1535), en el cual ya se hallan presentes la mayoría de los elementos fundamentales.

4. *Período final: Italia (1536-41)*. Corresponde a estos años la gestación de las últimas piezas y la revisión acabada del texto. Bakker (1995) considera que lo más esen-

cial de las Reglas de discernimiento de la Segunda Semana [Ej 328-336] son posteriores a 1536, ya que expresiones como "tentación bajo especie de bien" [Ej 10] y las correspondientes sutilidades de los engaños del maligno *sub angelo lucis* [Ej 332] no aparecen en el manuscrito de Heylar ni en la carta a Teresa Rajadell fechada el 18 de junio de 1536 [Epp I, 99-107]. Esta nueva incorporación se debería probablemente a la lectura de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de S. Bernardo hecha en Venecia (1536-1537). Se puede conjeturar también que durante su estancia en esta ciudad incorporó más anotaciones, redactó la versión definitiva de PF, ordenó los Misterios de Cristo en el anexo final [Ej 261-312] e incluyó las Reglas para ordenarse en el comer [Ej 210-217]. Por la correspondencia del último período, en el que diversos compañeros escriben pidiendo las últimas novedades del texto [Epp *Mixtae* I, 22.29; *MXav* I, 47], en Roma acabaría de redactar las Reglas de discreción de espíritus de la Segunda Semana [Ej 328-336], las Notas para sentir y entender escrúpulos [Ej 345-351] y acabaría por perfilar las Reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" [Ej 352-370].

5. *Textos*. El documento referencial es el llamado texto *Autógrafo*, versión castellana conocida bajo este nombre no porque esté escrita por la mano directa de Ignacio, sino porque contiene 33 correcciones introducidas por él. Algunas de ellas pasaron a la primera traducción latina en 1541 (*Versio Prima*, de la cual se conservan dos copias, *P1* y *P2*). Otras de las correcciones sobre el *Autógrafo* llegaron al texto latino oficial (*Vulgata*), traducido por Andrés des Freux entre 1546-1547. Es-

ta segunda versión latina supone un mejoramiento de estilo respecto de la primera. Sin embargo, la *Vulgata* nunca se ha considerado la versión definitiva, sino que siempre ha sido cotejada y remitida al *Autógrafo*. Para lograr que se despejaran las sospechas de iluminismo que caían sobre el texto, los E. obtuvieron la aprobación papal mediante el Breve "Pastorales officii cura", el 31 de julio de 1548, gracias a la mediación del entonces Duque de Gandía Francisco de Borja. Aquel mismo año se imprimieron 500 ejemplares de la *Vulgata* pagados por el mismo Borja. La versión castellana no fue publicada hasta 1615 por el temor que aún despertaban en España los métodos espirituales que propiciaran una experiencia personal y "directa" de Dios.

Javier MELLONI, SJ

/ hoyóla, Mantesa, Montserrat, París, Roma.

Bibl.: AA.VV., *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio* (Simposio Internacional, Loyola septiembre 1997) (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero, Bilbao 1998; BAKKER, L., *Libertad y experiencia*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 127-189; BATLLORI, M., "Sibiuda, Lioiola i Montaigne. En les reformes religioses al segle XVI", *Obra completa* VI, Editorial 3 i 4, Valencia 1996, 207-220; GUIBERT, J. DE, "La méthode des trois puissances et Y Art de Contemplation de Raymond Lull", *RAM* 6 (1925) 367-378; MELLONI, J., *Los Ejercicios en la tradición de Occidente*, EIDES 23, Barcelona 1998; *Breve Compendio de Ejercicios* (MELLONI, J. ed.), BAC, Madrid 2006; NICOLAU, M., "Origen de los Ejercicios de San Ignacio" (I-II), *Man* 164 y 165 (1970) 279-294.377-396; ROTSAERT, M., *L'originalité des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola sur Varriere fond des re-nouveaux spirituels en Castille au debut du XVIème siècle*, CIS, Roma 1982; Ruiz JURADO, M., "Hacia las fuentes del Principio y Fundamento de los Ejercicios", *Greg* 58 (1977) 727-754; ID., "El texto de los Ejercicios de San Ignacio", *Man* 69 (1997) 171-186; WATRIGANT, H., *La genèse des Exercices*, Extrait des Études, Amiens 1897.

B. MÉTODO Y TEOLOGÍA

Los innumerables estudios que se han hecho sobre el libro de los E. se han fijado preferentemente en su dinámica externa, o en su polo objetivo, conscientes de que cuanto más y mejor se conozca éste -en sus múltiples facetas- tanto más adecuada será la experiencia, ya sea del que los da como del que los recibe. Ello ha supuesto no sólo un mejor conocimiento de los E., sino un mejor modo de darlos y un mejor modo de hacerlos. De ahí que, al hablar ahora de su dinámica interna, de su proceso espiritual interno, no podamos hacerlo prescindiendo de la externa, como si fueran dos dinámicas separadas, sino siendo plenamente conscientes de su íntima relación. La novedad está en el punto de mira, fijándonos más explícitamente en la experiencia espiritual que el ejercitante va haciendo, o a la que es convocado, por el minucioso itinerario objetivo que se le invita a recorrer. Por tanto, se trata primordialmente de una reflexión sobre el itinerario espiritual que va haciendo el ejercitante, de los caminos internos que se le van abriendo y por los que se va iniciando y adentrando en el Misterio de Dios, tal y como es presentado por Ignacio en su libro. Tal es la perspectiva que abordamos aquí, en la línea de lo que hoy se denomina "mistagogía" de los E., un modo de acercarse a los E. que va siendo cada vez más frecuente y rico. Metodológicamente, iremos colgando nuestras consideraciones de los principales soportes objetivos en los que se sostienen los momentos más significativos de los E., y, por tanto, de la experiencia personal que a través de ellos va haciendo el ejercitante.

1. *Primer soporte: Principio y Fundamento [Ej 23] y pecado [Ej 45-*

71]. Hay que destacar la maestría de Ignacio al colocar, como pórtico de entrada de su libro, lo que él mismo titula PF [Ej 23], pues en él presenta, en apretada síntesis, los hitos-experiencias fundamentales de todo el camino.

1.1. *La condición de criatura.* Esta consideración sintética que se le presenta al ejercitante pivota única y exclusivamente en Dios, hacia el cual, se le dice, tiene que "tensar" todo su ser, todas sus energías para aceptar, en primer lugar, la distancia que le separa de Él, asumiendo su condición de criatura y, por tanto, de dependencia absoluta; y en segundo lugar, para descubrir sólo en Él, como Creador y Señor, la fuente de donde dimana el sentido pleno de su existencia, que no es otro que el amor incondicional de Dios hacia él. Esta consideración se convierte en una primera llamada provocativa y suscitadora de una primera reacción-respuesta, también fundamental, consistente en querer vivirse enteramente abierto al misterio de Dios, más que optar por vivirse desde sí mismo y para sí mismo. En definitiva, la aceptación incondicional de esa dependencia amorosa de su Criador y Señor, le llevará a asumir esa famosa trilogía de actitudes fundamentales presididas por el "para" -la alabanza, la reverencia y el servicio-, expresiones, las dos primeras, de la trascendencia de Dios y, la tercera, de su inmanencia.

1.2. *La actitud de indiferencia.* Una segunda consideración se le muestra al ejercitante. Tendrá que aprender a descubrir el sentido de un segundo "para", ahora aplicado a las cosas creadas. Tendrá que aprender a relacionarse con ellas desde la finalidad que ellas mismas tienen, por ser también criaturas de

Dios, y por tanto, a usarlas o no usarlas como "criaturas-puente" y no como "criaturas-término". Para resituar adecuadamente todo lo creado, el ejercitante tendrá que elaborar en su interior esa disposición por la cual no quiera ni desee más que lo que quiera y desee el Amado, la *indiferencia*, o la libertad interior de no sentirse atrapado por nada. Libertad "de" como condición *sine qua non* para la libertad "para" que irá descubriendo a lo largo de todo el recorrido. La imagen del atleta, en plena tensión y concentración de todas sus energías, imaginándose en un instante todos los detalles de su recorrido, antes de escuchar la señal de salida, se asemeja mucho a la actitud provocada por el PF en el ejercitante, a las puertas ya de esa carrera interior que se dispone a correr a lo largo del Mes de Ejercicios.

13. *La experiencia del pecado* [Ej 45-65]. Para recorrer el camino interior diseñado en el PF y mantener permanentemente a punto la mirada fija en Dios y el corazón en plena sintonía con Él, el ejercitante tendrá que pasar por la prueba de fuego de soltar todo el lastre acumulado en su historia personal por esa realidad que llamamos "pecado". Tendrá que descender a los infiernos de la historia y de su propia historia, destino anunciado para todo aquél que vive su vida replegándose sobre sí mismo, no viendo otro camino ni otro horizonte que el proyectado por su propia sombra. Ese camino de pérdida tiene también sus hitos, con nombres y apellidos concretos, con raíces y comportamientos concretos, que el ejercitante tendrá que conocer a fondo para descubrir su maldad y su perversidad y así volver al auténtico estado de creaturidad diseñado en el PF.

En medio de este panorama tan sombrío que tiene delante, representado en los relatos del pecado metahistórico (ángeles-soberbia [Ej 50]), del pecado histórico (Adán-Eva [Ej 51]: autodivinización), del pecado particular de cada uno (primer ejercicio [Ej 52]) y de su propio pecado (segundo ejercicio [Ej 55-61]) tendrá que descubrir por gracia al icono de la misericordia, que no es otro que el Cristo en cruz presentado en el coloquio del primer ejercicio [Ej 53], ante el cual se recupera el auténtico diálogo y las auténticas preguntas que le resitúan en la nueva vida de pecador perdonado. Podrá ahora reconstruirla desde una actitud positiva que brota del agradecimiento a quien ha dado su vida por él. De lo que por su pecado no había hecho por Cristo, podrá ahora proyectar su vida en hacerlo todo por Él. Paso, en definitiva, del "soli-loquio" en el que se veía envuelto por el pecado al "co-loquio" (con Cristo) por el que recupera la comunión con Dios.

2. *Segundo soporte: La meditación del Rey o la atracción por Cristo* [Ej 91-98]. A través de las meditaciones sobre el pecado, el ejercitante ha tenido la oportunidad de verificar en su propia carne la condición indispensable que Ignacio pone al formular el fin que se pretende con los ejercicios, que no es otro que el de "buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de su vida" [Ej 1]. Esa condición que alude a la necesidad imperiosa de quitar previamente de sí todas las afecciones desordenadas [Ej 1.21]. Si a través de la experiencia del pecado y del perdón ha podido reconocer cómo todos sus afectos estaban convocados en torno a sí -para su propio provecho y satisfacción-, ante la meditación del Rey [Ej 91-98] irá experimentando la posibilidad de convocar todos sus afectos -ya ordenados- en torno a la atrae-

ción que la llamada de Cristo va a ejercer sobre él. Ahora el camino -su propio ser- está expedito para poder escuchar prontamente otra voz y para poder movilizar todas sus energías en la dirección que ella le marque. Que esa voz ha sido escuchada y que ha movilizado en positivo todos sus afectos se comprobará en la oblación de mayor estima y momento que hará ante el "eterno Señor de todas las cosas" [Ej 98]. Una oblación que asume los elementos aparentemente más absurdos -injurias-vituperios-pobrezas- (el llamado movimiento *kenótico* de Cristo), pero que él va aprendiendo a integrar en su deseo de imitarle ("que yo quiero y es mi determinación deliberada") y desde la consciencia de que más que elegir él ese modo de seguirle, ha sido elegido ("queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado") experimentando, así, el elemento pasivo que encierra toda gracia. Pero la transformación de los deseos y de los afectos es tarea lenta, por no ser tarea fácil. De ahí que la Segunda Semana esté dedicada a dicha transformación a la luz de la contemplación de los Misterios de la vida del Señor.

3. *Tercer soporte: Contemplaciones de la Segunda Semana* [Ej 101-168]. El acceso al Misterio de Cristo Jesús -al secreto último de su vida- se hace a través de la contemplación de los misterios de su vida-muerte-resurrección. Misterios que se van contemplando a lo largo de la Segunda, Tercera y Cuarta Semana. Se da una relación muy directa entre el Misterio y la contemplación, siendo ésta más una actitud que un método. Es el modo -en clave de receptividad- como el ejercitante se sitúa ante el Misterio, de tal manera que éste se le irá revelando más y más cuanto mayor vaya sien-

do su capacidad receptiva. En contraste con la meditación, la contemplación es más pasiva que activa. De esta manera, el ejercitante se va iniciando -adentrándose- en el Misterio más que por lo que él hace, por lo que es hecho, más que por lo que él mira, por lo que es mirado. No se trata en todo esto de una especie de juego de situaciones o de estrategias. En este momento en que se adentra en las contemplaciones de los misterios de la vida de Cristo, lo primero que experimenta en sí es la capacidad receptiva -docilidad-disponibilidad- que se ha ido creando en él y que le permite irse situando internamente de un modo cada vez más adecuado para iniciarse en el secreto que cada misterio encierra.

Ignacio describe con todo detalle las dos primeras contemplaciones -la de la Encarnación [Ej 101-109] y la del Nacimiento [Ej 110-117]- que servirán de pauta para todas las demás. En el escenario en el que sitúa al ejercitante a través de los tres preámbulos, de los tres puntos y del coloquio, hay que destacar, en primer lugar la petición que marca el fruto que ha de conseguir: el conocimiento interno del Señor para más amarle y seguirle [Ej 104]. Ésta será la dinámica interna de todas las contemplaciones: el conocimiento interno que le moviliza hacia el seguimiento. En segundo lugar, el modo de acceder a este conocimiento: haciéndose presente al misterio que contempla -"como si presente me hallare" [Ej 114]- desde las actitudes que mejor sintonizan con aquello que es contemplado. Si lo que él ve, mira y considera es el misterio del Dios encarnado, todo lo que rodea a esa encarnación viene envuelto en humildad y pobreza. Por tanto, su presencia ante el Misterio no puede ser otra que la de la

humildad -"un pobrecito y esclavito indigno"-, la del servicio -"sirviéndoles en sus necesidades"- y la del acatamiento y reverencia -"con todo acatamiento y reverencia posible". Y, en tercer lugar, la importancia del *reflectir* para sacar algún provecho espiritual. *Reflectir*, es decir, acoger el reflejo que la contemplación ha dejado en el corazón del ejercitante. Tomar conciencia del reflejo que lo contemplado va dejando en su interior, dejándose transformar por ello y provocando aquel conocimiento íntimo que se convierte en amor y seguimiento.

3.1 Dos Banderas [Ej 136-147]. A partir del cuarto día Ignacio intercala las contemplaciones de los misterios con las meditaciones de Banderas, Binarios y Maneras de Humildad. Empieza, por así decir, todo un despliegue de experiencias encaminadas directamente a la elección. El punto de enganche sigue siendo el mismo: seguir familiarizándose e identificándose con Aquél que en los relatos de los misterios está, como Misterio, al fondo de los mismos, con la pretensión de que el amor y el seguimiento se vayan fortaleciendo más y más. Amor y seguimiento revestidos de la imagen de Aquél que se viene pacientemente contemplando, y que persistentemente va siempre caracterizada con el distintivo de la humildad y la pobreza, que ocultan, a la vez que desvelan -identificándolo-, la auténtica imagen del Misterio.

La meditación de Dos Banderas [Ej 136-147] introduce en el ejercitante una sospecha: la de que no hay sólo una bandera -la de Cristo-, con la que él mismo se ha ido identificando en el recorrido que ha venido haciendo hasta este momento, sino que hay otra bandera -la de Lucifer- que está permanentemente al acecho, ofreciéndose como alternativa a

la bandera de Cristo. La particularidad de esta bandera es que se disfraza-solapa *sub angelo lucis*, es decir, ofreciéndose como la auténtica bandera de Cristo. De ahí la importancia de la petición para descubrir los engaños que se encierran en una oferta aparentemente tan sugerente y atractiva. Tendrá, por tanto, que comparar una con otra para descubrir los rasgos que caracterizan a los dos personajes que las lideran (Cristo y Lucifer), los diferentes contextos en que se mueven, las distintas invitaciones que hacen, los destinatarios de las mismas, las tretas que utilizan, las dinámicas que desencadenan... Todo para descubrir que la dinámica de la bandera de Cristo nunca pretende alimentar a su ego para introducirle en una especie de escalera ascendente -codicia de riquezas, vano honor, soberbia- (dinámica del orgullo), sino en una dinámica totalmente opuesta, descendente, caracterizada por la pobreza, la descalificación y la humildad (dinámica del despojo). Esta dinámica de Cristo no es nueva para el ejercitante y en estos momentos de su experiencia le resulta ya hasta familiar. Lo nuevo está en la necesidad urgente que tiene de iluminar su entendimiento para poder distinguir una dinámica de la otra, sobre todo en el momento de la elección donde ambas pueden hacerse presentes con una fuerza especial.

3.2 Tres Binarios [Ej 149-157]. La meditación de Tres Binarios confronta al ejercitante con una dimensión fundamental de su propia persona, su mundo afectivo. La petición, como ya es habitual, marca el fruto que se quiere conseguir: "Aquí será pedir gracia para elegir lo que más a gloria de su divina majestad y salud de mi ánima sea" [Ej 152]. Se parte de una realidad fácilmente constatable: la li-

bertad está frecuentemente amenazada por los afectos. De ahí la importancia de conquistar un cierto grado de madurez afectiva para que las decisiones, las opciones que se tomen en cada momento -y de un modo especial en el momento de la elección- puedan ser según Dios. Sintonizar bien con la voluntad de Dios requiere sintonizar bien con la propia libertad-voluntad, eliminando todas las interferencias provocadas por los afectos desordenados. Esta experiencia la irá haciendo el ejercitante al hilo de la meditación de los Tres Binarios-tipos de personas. En su confrontación con ellos, no sólo podrá ir reconociendo el momento en el que se encuentra, sino que podrá descubrir y verificar en su interior que cuanto más se acerque a la actitud del tercer binario -la mayor renuncia posible a su propio querer-, mayor será la manifestación del querer de Dios sobre él. Esta confluencia de voluntades-quereres-libertades se hará imprescindible en el momento clave de la elección. De lo contrario, nunca se podrá elegir adecuadamente según Dios. El ejercitante experimentará, así, en su propia carne, el riesgo de la libertad -desposeyéndose de la seguridad que da el instalarse en el propio querer-, para arriesgarse a poner su seguridad sólo en Dios.

3.3 Tres Maneras de Humildad [Ej 164-168]. Al situar Ignacio esta consideración sobre las Tres Maneras de Humildad ya a las puertas de la elección, lo que pretende es que el ejercitante recorra todo el camino preparatorio para la misma y se coloque definitivamente allí donde Dios le espera: en el espacio plenamente abierto de su interior -tercer grado de humildad, abajamiento, despojo-, espacio vacío de sí para ser rebosantemente plenificado por el amor infinito de Dios (tercer grado de amor). Si en la meditación de

los pecados se le invitaba a entrar en los infiernos de su propia vida, para liberarla hasta el fondo del lastre acumulado por un vivirse solamente desde sí y para sí -en la más radical soledad- para salir de ella desde el descubrimiento de la misericordia de Dios para con él, el tercer grado de humildad le permitirá llegar hasta el fondo de sí mismo -ya plenamente iluminado y liberado- para instalarse definitivamente en la comunión plena con Dios (tercer grado de amor). Desde ahí se vivirá superando de nuevo toda lógica evangélica basada en el binomio ley-temor (primera manera) o en indiferencia-disponibilidad (segunda manera) para entrar en la lógica de la ilógica evangélica, la de la locura de amor por Cristo, tan característica de los que han sido arrebatados por Él. También aquí se repite el mismo *leit-motiv*: a mayor apertura-vaciamiento de sí, mayor capacidad para experimentar el amor absoluto de Dios, concretado en un vivirse "Toco por Cristo" por el mero hecho de que Cristo vivió así, llevando hasta el extremo -con un cierto aire de locura- el proyecto de Dios sobre Él. Ésta será, también, la mejor disposición para poder encontrar la voluntad de Dios en el momento decisivo de la elección.

4. Cuarto soporte: La elección [Ej 135.169-189]. Ignacio ha configurado un auténtico tratado sobre la elección [Ej 169-188] en el que se incluye: a) el preámbulo [Ej 169]; b) las cosas de las que se debe hacer elección [Ej 170-174]; y c) los tres tiempos [Ej 175-188]. El desarrollo de cada uno de estos títulos forma el armazón objetivo de la elección. En este momento crucial de los E. seguimos poniendo nuestra mirada en la experiencia espiritual que el ejercitante va haciendo a lo largo de los mismos.

4.1 *El preámbulo* es una síntesis de muchas cosas que el ejercitante ya ha tenido tiempo de interiorizar. Lo único que se le pide ahora es que ponga a punto lo mejor de sí para hacer una sana y buena elección. Con la expresión "el ojo de nuestra intención debe ser simple" [Ej 169], con la que se inicia el preámbulo, Ignacio resumirá toda su doctrina sobre el fin y los medios anunciada ya en el PF. El momento de la elección para el ejercitante es el lugar privilegiado para ponerlo en práctica en lo concreto de su vida. Si ha de elegir algo (el estado de vida), lo que se elige no debe eclipsar la flecha a la que apunta, el servir, a través de lo elegido a Dios nuestro Señor. ¿No ha venido ya purificando su mirada -su corazón- desde el principio de los Ejercicios? ¿No están sus deseos, su libertad, su voluntad y sus sentimientos suficientemente transformados como para que su mirada pueda estar clavada únicamente en el fin para el que ha sido criado, sin que nada se interponga en su camino? Es, por tanto, el momento de la elección un auténtico *test* sobre el momento espiritual en que se encuentra el ejercitante y que sin duda podrá experimentar en clave de confianza y de seguridad por haber aprendido ya a ponerse enteramente en las manos de Dios, ya que nada de lo que ha sido conseguido hasta ahora puede explicarse sin Él.

4.2 *De las cosas de las que se debe hacer elección* conviene destacar el marco eclesial en el que las sitúa Ignacio, la primera vez que, de un modo explícito, aparece esta dimensión en lo que llevamos de Ejercicios. Es interesante subrayar esta alusión a la Iglesia, cargada de sentido, pues el ejercitante tendrá que aprender a conjugar en su vida el "inmediate" con Dios con el "me-

diate" eclesial, no como dos experiencias paralelas sino auténticamente complementarias.

4.3. Finalmente, en los *tres Tiempos para hacer elección* se le ofrecen tres extraordinarias posibilidades de crecer y madurar en la experiencia de Dios y en las disposiciones que se requieren por su parte para hallar su voluntad. Son tres maneras a través de las cuales Dios le sale al encuentro con la única pretensión amorosa de manifestarle su voluntad. Los tres apuntan a la misma experiencia: a la unión profunda de Dios con el corazón del ejercitante, pero por caminos diversos. *El primero* [Ej 175] enfatiza la absoluta libertad de Dios para comunicarse con su criatura, sin más exigencias ni condicionamientos por parte de ésta que el que "esté ahí", como testigo y como receptáculo para asumir su presencia iluminadora. *El segundo* [Ej 176] pone en juego, en el ejercitante, su capacidad de búsqueda a través del mecanismo espiritual del discernimiento de las alternancias afectivas que en él se producen, en clave de presencias (consolaciones) y de ausencias (desolaciones), para aprender, así, a poner nombre a unas y a otras y reaccionar adecuadamente ante ellas. *El tercer tiempo* -o tiempo tranquilo- [Ej 177] apunta en la misma dirección. Es el ejercitante el que, por la situación espiritual-anímica en que se encuentra, tendrá que poner en funcionamiento otros resortes: una mayor actividad por su parte para emplear sus potencias naturales, memoria-entendimiento y voluntad, iluminadas por la fe al servicio de la búsqueda de la voluntad de Dios. A través, por tanto, de las tres búsquedas -de los tres tiempos- el ejercitante experimentará tres maneras de ser encontrado por Dios de cara a la opción fundamen-

tal de su vida, convirtiéndose ésta en una fusión perfecta entre el estilo de vida que Dios ha ido imprimiendo en él -el estilo de vida de Jesús- y el estado de vida en el que en estos momentos se encarnará dicho estilo.

Para finalizar este apartado es conveniente hacer una breve alusión a la "reforma de vida" presentada por Ignacio [Ej 189] para el caso en el que ya se haya hecho ya la elección del estado de vida. Es un pequeño tratado, pero muy importante, para enmarcar esta posible situación del ejercitante, en el que se pretende que viva -de un modo permanentemente renovado- el estado de vida en el que ya se encuentra, siendo apercebido de que "tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto salga de su propio amor, querer e interés", expresión con la que finaliza este pequeño tratado.

5. *Quinto soporte: La contemplación de la Pasión del Señor* [Ej 190-209]. Hasta este momento de los EE, el ejercitante ha ido viviendo más y más un proceso de configuración con Cristo que le ha ido disponiendo para situarle en el lugar adecuado para hallar la voluntad de Dios en la disposición de su vida (elección). Pero el proceso y, por tanto, su experiencia espiritual, todavía no ha terminado. Precisamente, la Tercera Semana, la contemplación de la Pasión del Señor, tiene la finalidad de seguir avanzando en el proceso en una doble dirección complementaria. La primera, como tiempo de una mayor identificación con Cristo -con su *kénosis*-, concretando a través de su contemplación la distancia que todavía pueda existir -y que, de hecho, siempre existirá- entre Él y el ejercitante. De ahí la persistente insistencia de Ignacio en los "con":

"Dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado..." [Ej 203]. La segunda, como tiempo de confirmación, tal y como lo afirma el *Directorio Oficial*: "En esta Tercera Semana se consolida y reafirma la elección ya hecha a una mejor vida, y la voluntad de servir a Dios, poniendo ante los ojos tal y tan grande ejemplo, como es la Pasión del Señor y Salvador nuestro" [D33.34.43, 240]. La contemplación de la Pasión se convierte así, para el ejercitante, verdadera prueba, pues entrar y participar en la *kénosis* de Cristo, con las actitudes-virtudes que ésta lleva consigo -ahora en la contemplación y después en la vida-, no sólo pone a prueba su capacidad para compartir dicha pasión, sino también su capacidad para purificar su imagen de Dios, ahora que parece esconderse tras la noche oscura que está atravesando Jesús hasta su muerte.

6. *Sexto soporte: La contemplación de la resurrección del Señor* [Ej 218-229]. Las contemplaciones de los misterios de la resurrección del Señor tienen para Ignacio un valor objetivo incuestionable, si nos atenemos al número de contemplaciones -catorce- que le propone al ejercitante. En el desarrollo de las mismas -poniendo como modelo la primera a su madre- se destaca la novedad de la experiencia que está llamado a hacer a través de los efectos de la misma. Uno de ellos viene formulado en el punto cuarto y se refiere a la consideración de cómo la divinidad, que parecía haberse escondido en la Pasión, "aparece y se muestra ahora tan miraculosamente" [Ej 223]. El otro, cuando en el punto quinto invita a "mirar el oficio de consolador que Cristo nuestro Señor trae" [Ej 225]. A través de estas dos experiencias -la de la divinidad que se muestra

en la humanidad resucitada de Cristo y la del gozo compartido con Él- el ejercitante comprobará en su propia carne cómo el recorrido kenótico al que ha sido poco a poco incorporado por Cristo desde el comienzo de los E. encierra en sí una doble promesa hecha ya realidad: una renovada imagen de Dios y una vida nueva a la que le es consustancial la alegría y el gozo. De este modo, la experiencia de la Resurrección deja al ejercitante plenamente transformado en su mirada y en su corazón para que pueda adentrarse en la vida diaria con la capacidad de hallar a Dios en todas las cosas, tal como quedará de manifiesto en el último eslabón -ya puente- de la CAÁ.

7. *Último soporte: La Contemplación para alcanzar Amor [Ej 230-237].* La experiencia espiritual a la que es invitado finalmente el ejercitante en esta contemplación no es otra que la de la reciprocidad total. Reciprocidad que se mueve entre dos polos complementarios: el del don y el de la ofrenda. En su conciencia ha de quedar grabada para siempre una convicción -expresada en la petición- de que todo es don [Ej 233]. Para ello tendrá que ir penetrando toda la realidad a través de los cuatro puntos que Ignacio le propone. Así descubrirá que, en el interior de ella y a través de ella, Dios se le está permanentemente comunicando a través de sus dones, con la intención de querer darse-comunicarse Él mismo. El ejercitante descubrirá que Dios no está ocioso, sino que está dando permanentemente vida, habitando y trabajando en toda la realidad y en él mismo. Sobrecogido por la sobreabundancia del amor de Dios, él tendrá que poner todo de sí, disponerse plenamente para la recepción total de la que brotará definitivamente su ofrenda total, su pro-

prio 'Tomad Señor...' [Ej234]. Finalizará así la experiencia espiritual de los E. en clave de totalidad, de plenitud, en una especie de abrazo amoroso que tendrá que seguir manteniendo en su vida diaria y que se constituirá en la fuente permanente del amar y servir en todo: "En todo amar y servir" [E/233].

Albino GARCÍA ESTÉBANEZ, SJ

Z' Cuarta Semana, Espiritualidad Ignaciana, Espíritus, Ignacio, Mística Ignaciana, Primera Semana, Segunda Semana, Tercera Semana.

Bibl.: ARZUBIALDE, S_V, *Ejercicios*; CUSSON, G_V, *Experiencia personal del misterio de salvación*, Apostolado de la Prensa, Madrid-Zaragoza 1973; ID., "Le paradigme des Exercices", *CSiG* 12 (1979) 275-278; DEMOUSTIER, A., *Les Exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*, Éditions Facultes jésuites de Paris, Paris 2006; DIVARKAR, P., *La senda del conocimiento interno*, ST, Santander 1984; DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; FESSARD, G., *La dialéctique des Exercices Spirituels d'Ignace de Loyola*, Aubier, Paris 1956 y 1966; HAIGHT, R., "Theology and Ignatius's Spiritual Exercises", *The Way Sup* 70 (1991) 91-100; IPARRAGUIRRE, I., *Ejercicios Espirituales. Comentario pastoral*, BAC, Madrid 1965; ID., *Vocabulario de Ejercicios Espirituales. Ensayo de hermenéutica ignaciana*, OS, Roma 1978; IVENS, M., *Understanding the Spiritual Exercises*, Cromwell Press, Wiltshire 1998; LEWIS, J., *Conocimiento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, ST, Santander 1987; MELLONI, J., *La mistagogia de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001; PLAZAOLA, JUAN (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)*, Mensajero, Bilbao 1998; VÉALE, J., "The Dynamic of the Exercises", *The Way Sup* 52 (1985) 3-18.

C. MODALIDADES DE EJERCICIOS

Las m. de dar los Ejercicios Espirituales son más cercanas hoy

al Maestro Ignacio de lo que fueron durante muchas generaciones. Siguen fielmente el texto, porque se basan en dos importantes avances de la investigación: la diferenciación de las m. de las tres últimas anotaciones [Ej 18.19.20], y la clarificación de las diferencias entre *aplicar* los Ejercicios y *adaptarlos*. Los párrafos siguientes estudian en primer lugar, modos actuales de *aplicar* los Ejercicios de acuerdo con la anotación 20 y la anotación 19, y seguidamente, la dificultad de re-crear una auténtica aplicación de la anotación 18. Luego se pasa a las maneras actuales de *adaptar* los Ejercicios y se cuestiona de qué modo se puede llamar a las adaptaciones, "ignacianas". Finalmente, se tienen en cuenta las dos adaptaciones clásicas de los Ejercicios, el retiro de fin de semana, y los Ejercicios de ocho días.

1. *Aplicar la pedagogía del discernimiento y la elección.* Se "aplican" los Ejercicios Espirituales cuando el que da los Ejercicios toma un ejercicio del texto y lo presenta al ejercitante para que se ocupe en él durante su experiencia de oración y discernimiento. A finales de los años 1960 y en los 1970, los directores estaban todavía aprendiendo a escuchar con atención la experiencia del ejercitante. Tendían entonces a dejar que la experiencia concreta del ejercitante determinase la selección del texto, y con toda libertad omitían materias como los preludeos e incluso ejercicios enteros. En lugar de seguir la práctica del Maestro Ignacio de dar "puntos" [Ej 261-312], simplemente señalaban un texto de la Escritura. Algunos dejaban de lado tal cantidad del texto [de los *Ejercicios*], que más bien adaptaban las materias a las Cuatro Semanas de oración antes que aplicar la pedagogía de los

Ejercicios. Habría que señalar que estas prácticas todavía se siguen algunas veces.

Sin embargo, el tiempo de una quizá necesaria experimentación ha terminado. A partir, más o menos, de los años 1980, directores serios y maduros han seguido el texto más de cerca, mientras entienden que son ellos los que tienen que "re-crearlo", a partir de su propia experiencia personal y de sus experiencias en guiar a otros. Ahora saben que una parte de este re-escribir implica adaptar los *Ejercicios* a cada cultura. Se les ayuda a apreciar el texto, tanto por medio de estudios académicos como por la regular puesta en común de experiencias en numerosas revistas publicadas por los diversos centros de espiritualidad ignaciana. Hoy día un maduro director aplicaría el ejemplo de una noble respuesta al llamamiento de un Rey temporal de una manera que sabe iluminará en su cultura la respuesta de un ejercitante a la llamada del Rey Eternal. Pero lo que él aplica es algo reconocible como ejercicio ignaciano. Los directores se han hecho plenamente conscientes de la importancia del deseo personal, y con toda determinación aplican "lo que quiero" a la experiencia del ejercitante de la pedagogía de los Ejercicios (llamado "proceso interior" en Asia, y "dinámica" Europea y en Norteamérica).

2. *Cuando se aplica la anotación 20.* Los Ejercicios de treinta días, hechos en silencio y con acompañamiento personal, siguen siendo la forma paradigmática de los Ejercicios. El Mes de Ejercicios normalmente se da a individuos que los hacen en grupo con otros (práctica que el Maestro Ignacio en una ocasión recomendó como mejor que no dar los Ejercicios, aun cuando produzca menos fruto que los Ejercí-

cios dados a uno solo). Como norma típica, en los países latinos, la materia se da a todo el grupo una o dos veces al día (quizás con una plática añadida), y después cada ejercitante recibe dirección personal. Típicamente, en el norte de Europa y en Norteamérica, los miembros del grupo se reúnen para la Misa y las comidas, pero por lo demás permanecen solos, a no ser para la dirección personal diaria. En el Pacífico Asiático y en la India, la práctica varía, pero la tendencia es a mantenerse en estricta soledad.

El Mes de Ejercicios se predica todavía algunas veces cuando se reúnen grandes grupos de novicios o de religiosos y los acompañantes son escasos, como sucede actualmente en algunas partes de la India o de África. Esto se considera tanto una "adaptación" como una "aplicación", pero que es necesaria, no sólo por el número sino también por la limitada instrucción teológica de los ejercitantes. Los directores se esfuerzan por mantener breves las cinco conferencias, a fin de permitir al ejercitante encontrar "más gusto y fruto espiritual" [Ej 2].

En algunas casas de ejercicios, se ofrecen Ejercicios según la anotación 20, en etapas, de modo que el ejercitante pueda hacer la Primera Semana en una quincena, y tras una pausa de meses o de un año, la Segunda Semana, con sus ejercicios y elecciones ignacianas, y después de otra pausa, la Tercera y la Cuarta Semanas. El motivo es, a veces, práctico (muchos no pueden dedicar un mes entero) y otras veces, espiritual (algunos encuentran este método más fructuoso). Esta práctica es más corriente en Europa que en otros lugares, y a veces sirve a los religiosos como ejercicios anuales de ocho días.

Las tres ventajas del Mes de Ejercicios que se enumeran en la anotación (mérito ante Dios, concentración y diligencia, y apertura a la unión con Dios) permanecen en toda su excelencia. Una ventaja de la oferta del Mes de Ejercicios a grupos es que los Ejercicios se hacen ampliamente asequibles; en efecto, se ha convertido en el modo ordinario de hacer el Mes de Ejercicios. Sin embargo, lleva consigo una desventaja: los directores no conocen al ejercitante hasta después que el grupo se ha congregado. Otra desventaja proviene de convocar a quienes no se enfrentan ni a una elección, ni a una decisión seria, sino que quieren hacer unos ejercicios de renovación espiritual o de devoción. No es que esta práctica sea un error, pero es más bien una "adaptación" (Ejercicios como "escuela de oración", o como consuelo para una vida de servicio) antes que una *aplicación*, y suscita la cuestión de un mejor uso del tiempo[E/18].

3. *Cuando se aplica la anotación 19.* Los Ejercicios Espirituales completos, que incluyen una elección o reforma seria [Ej 189], se aplican ahora en la Vida Corriente (EVC). No se habían aplicado de esta manera en la CJ restaurada hasta el comienzo de los años 1960. El texto de la anotación no dice explícitamente cuánto tiempo debería durar la experiencia, aunque podría entenderse que sugiere el "mes" de la anotación 4. Independientemente de lo que el Maestro Ignacio pudiera haber hecho, los directores hoy día dan EVC durante períodos tan diversos como cuatro meses y dos años. Es probable que hayan estado dirigiendo espiritualmente a una persona durante un buen período de tiempo, antes de invitarlo a hacer los Ejercicios, aunque éste no es

siempre el caso. Ese contacto personal prolongado es una de las ventajas que se le reconoce a la anotación 19. Otra ventaja es la interacción de los movimientos de los espíritus en la oración con aquellos que se dan en la vida cotidiana, lo que da al discernimiento un sensato realismo. Las desventajas de los EVC estriban en el reconocimiento de lo difícil que es encontrar tiempo y tranquilidad para un largo rato de oración en la vida de cada día, e incluiría también el estrés que supone continuar los Ejercicios durante largo tiempo.

Los Ejercicios según la "anotación 19" han crecido hasta convertirse en un movimiento mundial. Un gran número de laicos católicos han hecho los EVC en programas relacionados con instituciones educativas o con centros de espiritualidad ignaciana, e incluso independientes. Estos programas llevan a laicos y jesuitas a colaborar no sólo para dar los EVC, sino también para preparar a otros a darlos. En casi todas partes se trata de programas ecuménicos; es más, otros cristianos han empezado a dar los Ejercicios en sus propias iglesias y a organizar sus propios programas independientes.

Como podría esperarse en un gran movimiento dirigido por personas que no se consideran expertos, la experiencia de los EVC normalmente no alcanza la plenitud de la pedagogía de los Ejercicios. A juzgar por los materiales preparados para los EVC, que constituyen una corriente rica y constante -en idiomas tan inesperados como el chino o el guaraní-, la mayoría de los participantes necesita instrucción en cosas tan básicas como la relación personal con Dios y la manera de hacer oración. Según parece, raras veces hacen los Ejercicios en vista de una elección o de una decisión seria. Un

amplio testimonio a nivel mundial indica que la mayoría ora diariamente menos de las dos horas y media que propone la anotación 19. Muchos manuales se contentan con una fracción de ese tiempo.

La popularidad del movimiento crea una urgente necesidad de formación para dar los Ejercicios y un serio esfuerzo para mantener su autenticidad. En realidad, lo que se llama "Retiros según la anotación 19", en casi todas partes están más cerca de lo que el Maestro Ignacio describe en la anotación 18. Precisamente al inicio del milenio, investigadores y directores de ejercicios comienzan a recrear auténticos Ejercicios según la anotación 18.

4. *Cuando se aplica la anotación 18.* Tras anotar que los Ejercicios deben *aplicarse* siempre, el Maestro Ignacio describe la aplicación de los mismos a dos tipos de personas que siguen prevaleciendo aun hoy día. En primer lugar, se dan las personas que comenzaron los Ejercicios, pero que, "si el que da los ejercicios viere", no pueden o no los completaran [Ej 18]. Estas personas con frecuencia aparecen en un grupo que hace el Mes de Ejercicios, preocupando a los directores serios, dado que un buen número de ejercitantes comienza sin las debidas disposiciones [Ej 5]. Muy raras veces los directores siguen las directrices de la anotación de dar a esas personas alguna ayuda apropiada y luego despedirlos [Ej 18]. Por el contrario, la modalidad actual es dar todo el Mes de Ejercicios incluso a aquellos que cuentan con moderadas disposiciones y deseos espirituales, con la esperanza de que aprenderán a continuar creciendo en el conocimiento de Cristo "para se conservar en lo que se ha ganado" [Ibid.]. En algunas culturas, al menos, este mes (o meses, en EVC),

de oración puede constituir una ayuda más apropiada que lo que se detalla en la anotación.

Las otras personas contempladas en la anotación 18 son las que no quieren o no pueden ni siquiera comenzar a hacer los Ejercicios completos. Lo que buscan es un significado más profundo en la vida, según las palabras del Maestro Ignacio "al que se quiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contentar a su ánima" [*Ibid.*]. A estas personas la anotación les da un programa detallado para el progreso espiritual: el examen particular y general, el uso del sacramento de la Reconciliación y la Comunión frecuente, y la oración mental diaria según alguna de las maneras establecidas [*Ej 238-260*]. Estos ejercicios, aunque están detallados, deben *aplicarse*, y aquí es donde el Maestro Ignacio usa ese término "según las necesidades de la persona". La orientación adicional de los tres modos de orar, por ejemplo, exige "el equivalente" de las adiciones precedentes; pero no deja de exigir un modo predefinido para comenzar la oración mental [*Ej 239*]. Debe señalarse aquí que el Maestro Ignacio estaba proponiendo un modo de vida católico comprensivo para personas bien instruidas en los mandamientos y sacramentos, y caracterizadas por "el sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener" [*Ej 352*].

Si existe algo que gravemente se eche de menos en las m. que se practican hoy, es el fracaso en exponer un programa comprensivo que pudieran seguir los fieles católicos para vivir en la Iglesia una vida santa y tranquila. Si se expresara adecuadamente, esta modalidad sería un modo ignaciano caracterizado por la visión de la creación que

llega a su plenitud en Cristo y es liberada del pecado por Él. Es la visión fundacional de la vida cristiana desarrollada entre el PF y la CAÁ, o mejor, entre el Presupuesto [*Ej 22*] y las normas "para el sentido verdadero", que son los últimos documentos que se dan en el texto [*Ej 352-370*].

5. *Adaptar los Ejercicios Espirituales*. Los que hoy día dan los ejercicios leves, raras veces parecen referirse a la anotación 18. Antes que aplicar el programa de ejercicios simples del Maestro Ignacio a un gran número de personas [*Co 648*], adaptan libremente los materiales y procedimientos de varios sitios en el texto. Los jesuitas y sus colaboradores laicos quizás estén instintivamente siguiendo la instrucción introductoria de la anotación: "según que se quisieren disponer, se debe de dar a cada uno, porque más se pueda ayudar y aprovechar" [*Ej 18*]. Por consiguiente, un gran número de ejercicios y retiros se llaman "ignacianos".

A nivel mundial, un vivo interés en la "espiritualidad" lleva a los jesuitas y a los colaboradores ignacianos a crear una gran cantidad de adaptaciones. Los "Ejercicios de la anotación 19" se usan para enseñar a la gente a orar, para ayudarles a convencerse de que Dios les acepta, para familiarizarlos con los evangelios, y así sucesivamente. Raros son los programas que aceptan sistemáticamente principiantes, enseñándoles a orar y a beneficiarse del acompañamiento espiritual, para después introducirlos gradualmente en retiros, preparándolos de ese modo para hacer los Ejercicios según las anotaciones 20 ó 19. Muchos centros de espiritualidad ignaciana ofrecen tardes de retiros parroquiales y semanas de oración con acompañamiento. Las institu-

ciones pedagógicas patrocinadas por los jesuitas adaptan los Ejercicios a las necesidades de los estudiantes, de los padres de familia y del personal. Individuos y grupos adaptan los Ejercicios a una Comunidad Eclesial de Base y a Indígenas. Las casas de ejercicios ofrecen ahora un amplio abanico de Ejercicios Ignacianos basados en temas tales como el desarrollo humano o la crisis de los cuarenta.

Una adaptación que ha exigido un esfuerzo considerable es la de los Ejercicios que provocan una fe que busca la justicia. El directorio creado por directores latinoamericanos comienza con un largo ensayo sobre el tema. Lo que ha quedado claro es que todo conocimiento cristológico de Jesús de Nazaret, "enviado por el Padre a los pobres y a los que sufren", impelerá a un discípulo a la fe que hace la justicia, pero sólo con tal que el que da los Ejercicios haya aceptado la conversión de corazón socio-política y haya "re-escrito" los Ejercicios según su lectura oracional de los "signos de los tiempos" y, aun más, haya ayudado al que hace los Ejercicios al "sentido verdadero" de la doctrina social de la Iglesia post-conciliar.

6. Ejercicios que caen fuera de toda adaptación. Algunas adaptaciones, cualquiera que sea el nombre que se les de, son "ejercicios dados por directores ignacianos", más que "ejercicios ignacianos". Algunos "retiros ignacianos" actuales ilustran esto: los doce pasos de Alcohólicos Anónimos, Eneagrama, los tipos de personalidad, las imágenes de Dios, sobre el papel de la mujer en la Iglesia. Estos retiros bien pueden seguir siendo ignacianos en algún sentido, ya que toman prestado ciertos elementos de los Ejercicios Espirituales. Muchos insisten en el silencio y la soledad, determinan

ciertos tiempos de oración, recomiendan la revisión de la oración y el examen, ofrecen dirección espiritual individualizada, etc. Estas prácticas son comunes a todas las espiritualidades de la Iglesia; aquí sin embargo, están explícitamente tomadas de los *Ejercicios Espirituales*. En general, "estos retiros ignacianos" ofrecen un buen servicio adecuado al personalismo individualista de la cultura global. La CJ, sin duda, colabora en ellos y los promueve en casi todas las casas de Ejercicios y centros que ella patrocina, al mismo tiempo que se esfuerza por asegurar la autenticidad de los Ejercicios, respaldando un serio estudio de los mismos y promoviendo programas para la formación de directores.

7. Dos adaptaciones tradicionales de los Ejercicios Espirituales: 7.1. El retiro predicado los fines de semana, basado en los Ejercicios, floreció entre los dos Concilios Vaticanos. Por algún motivo perdió terreno después del ConcVat II, pero ha vuelto nuevamente, aunque de modo desigual en todo el mundo. A mediados del siglo pasado, de diez a doce "meditaciones" se predicaban según el orden estricto de las Cuatro Semanas y con los consagrados términos ignacianos. Sin embargo, desde el último Concilio, por lo general se han omitido las meditaciones del proceso de elecciones y las finalidades del retiro predicado los fines de semana son marcadamente más cercanos a la anotación 18. Las meditaciones ciertamente incluyen los misterios de la vida de Jesús, pues el Vaticano II facilitó los evangelios a todos. Lo que resulta es una catequesis orante para adultos sobre toda la Revelación (que es precisamente lo que las pasadas generaciones creían que eran los Ejercicios). Prácticas

adaptadas de los Ejercicios son el silencio, el retiro, la oración personal y los exámenes, algunas formas de discernimiento, y así sucesivamente.

7.2. Los Ejercicios de ocho días los reconoce el *Directorium Officiale* de 1599 (D33.34.43,10.87-88.95] como una razonable adaptación para aquellos que hacen los Ejercicios una y otra vez. El Directorio es flexible sobre el uso y selección de materiales, y no insiste en las Cuatro Semanas. Sin embargo, en la restaurada Compañía, particularmente a partir del generalato del Padre Roothaan, los predicadores cuidadosamente encajaban las Cuatro Semanas en los ocho días. La práctica actualmente está más cerca del *Directorium* que invita al uso de una gran variedad de materiales y temas, según las circunstancias y necesidades. Más aún, el retiro lo mismo se puede dirigir de uno en uno, que predicarse (cosa que el número de ejercitantes a veces exige). Este tipo de retiro puede llamarse razonablemente "Ejercicios Espirituales" con tal que el director aconseje prácticas ignacianas, que ciertamente incluyan el silencio y el recogimiento, la meditación y contemplación ignacianas, y la aplicación de las adiciones y los preámbulos. No todos los directores ignacianos hacen esto en unos Ejercicios de ocho días, ni todos los ejercitantes lo necesitan, aunque la oportunidad y utilidad de estas prácticas específicas en los Ejercicios de ninguna manera han disminuido.

Joseph A. TETLOW, SJ

^Z Anotaciones, *Ejercicios espirituales en la vida ordinaria*.

Bibl.: ANTONCICH, R., *Cuando recen, digan 'Padre Nuestro...'* *Meditaciones para el mes de Ejercicios*, Loyola, Sao Paulo 1990; CABA-

RRÚS, C. R., "Inserción de la historia en los ejercicios ignacianos. Ejercicios en la vida corriente", *Man* 64 (1992) 473-479; ORE, *Directorio de Ejercicios para América Latina*, Apuntes Ignacianos, Bogotá 1991; CONSILIUM IGNATIANAE SPIRITUALITATIS, "Dar Ejercicios: Notas Tres", *CIS* 31 (2000); CUSSON, G., *Pédagogie de l'expérience personnelle: Bible et Exercices Spirituels*, Les Editions Bellarmin, Montréal 1986; ID., *Conduis-moi sur le chemin d'éternité*, Les Editions Bellarmin, Montréal 1973; DALMASES, C. DE, et al. *La 18^a anotación. Los Ejercicios espirituales y la catequesis*, CIS, Roma 1983; DEMOUSTIER, A., *Les Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola. Lecture et pratique d'un texte*; Ed. Facultes Jésuites de Paris, Paris 2006; ENDEAN, PH., "Aplicar los tales ejercicios" *CIS* 32 (2001) 43-67; ID., "Transitions and control in Early Ignatian Retreats: The Legacy of the Directories", *The Way* 95 (1999) 116-126; GARCÍALOMAS, J. M. (ed.), *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, M-ST, Bilbao-Santander 1991; GIULIANI, M., *Bulletin de la Association de la Bienfaisance*, 1-50 (1978-2001); IGLESIAS, I., "...se han de aplicar los tales Ejercicios" [EE.18] (Anot. 18 y evangelización hoy)", *Man* 65 (1993) 251-268; ID., "Mínimos 'ignacianos' de los Ejercicios Espirituales leves (anot. 18)", *Man* 74 (2002) 41-52; IVENS, M., *Understanding The Spiritual Exercises: Text and Commentary*, Gracewing, Herefordshire, 1998; LIEBERT, E., "The Limits of Adaptability: The Eighteenth Annotation in Developmental Perspective", *The Way* 42 (2003) 107-123; LOP, M., "Clases de Ejercicios y de ejercitantes según los Directorios", *Man* 36 (1964) 55-74; RIERA, R., "Ejercicios en la vida ordinaria para Comunidades cristianas de ambientes populares", *Man* 61 (1989) 67-76; TETLOW, J., *Choosing Christ in the World*, IJS, St. Louis 1999; VELTRL J. A., *Orientations*, Guelph Centre of Spirituality, Toronto 1998.

D. EJERCICIOS EN LA VIDA CORRIENTE

Los Ejercicios en la vida corriente (e.) tienen su origen en la anotación diecinueve [Ej 19]. Ya Ignacio se encontró con personas de mucho "sujeto" imposibilitadas para retirarse treinta días. Con su capacidad de adaptación y creatividad, ofrece a p?.tc> píprífimta ~~

tal anotación, un espacio de hora y media diario donde proponerle los puntos y los exámenes, "platicándole para qué es el hombre criado" y donde pueda hacer "la meditación del primero, segundo y tercer pecado; después [...] el proceso de los pecados; [...] dándole las diez adiciones, llevando el mismo discurso por los misterios de Cristo nuestro Señor", hasta el final de los *Ejercicios* [Ej 19]. Los *Directorios* dan fe de su práctica en la primera época de la CJ (cf. Lop 2000, 691). Pero para ellos siempre se trataba de un "mal menor".

Es en el tercer tercio del siglo XX, en gran parte gracias al magisterio de los PR Cusson en Canadá y Giuliani en Francia, cuando esta metodología se ha profundizado y practicado intensamente. La "dificultad" por causa del factor *tiempo* se ha transformado en "oportunidad". En nuestra época, más que en el siglo XVI, hay candidatos a E. que no disponen de la posibilidad de aislarse durante 30 días por motivos familiares, profesionales, etc. A la adaptación prevista, por motivo del factor tiempo, se ha juntado el descubrimiento de que no sólo el "apartarse de amigos y conocidos" [Ej 20] es el *humus* adecuado para los E., sino que también lo es el continuar inmerso en el ajetreo del "cada día" con todo el complejo de problemas y contradicciones. La nueva "oportunidad" integra en los E. el baño de realismo de la vida ordinaria y los convierte en una excelente pedagogía, aprendida en la "prosa" del día a día, para "encontrar a Dios en todas las cosas" y para la madurez del discernimiento y elección.

Si los E. en retiro comportan la *intensidad*, los E. en la vida corriente aportan la *extensidad*. Dos metodologías ante las cuales acompa-

ñante y ejercitante han de discernir la más adecuada para cada momento de la persona, no sea que el candidato escoja los E. en la vida corriente por temor al retiro, o escoja retiro, buscando una experiencia "idealista", entre otras razones. Por otra parte, una metodología llama a la otra: quien ha hecho el Mes en el retiro seguramente se aprovechará mucho de *repetirlo* en la vida al cabo de unos años, y lo mismo a la inversa. Un método aporta más intensidad, el otro mayor realismo. Hay que añadir que unos E. en la vida corriente permiten también el realismo de que el acompañante, según va viendo las disposiciones efectivas y el sujeto de su acompañado, le dé el Mes completo o vaya optando por convertirlos en unos "ejercicios leves" [Ej 18], aunque el ideal es haberlo previsto ya al empezar.

Algunas notas relevantes

1. *El factor tiempo*. Un primer "ejercicio" que han de realizar acompañante y acompañado es el "ejercicio de agenda", que resultará en muchos casos el primer ejercicio de ascesis, de renuncia: replantear horarios, asegurar unos mínimos diarios de oración (¿45 minutos, una hora?), el tiempo diario del examen, la entrevista semanal, algunos tiempos de lectura. Luego, el acompañante tendrá la suficiente agilidad para encajar las dificultades del ejercitante ante el factor tiempo e, incluso, convertirlas en "ejercicio", es decir, ha de aceptar la dureza de la vida cotidiana y no ser en absoluto rígido. Pero no pocas veces, por este motivo, unos E. en la vida corriente, empezados con ánimo de que sean una experiencia plena, se van convirtiendo en ejercicios leves; puede darse una cierta ingenuidad en algunos candidatos

a los E. que hay que solventar desde el primer momento.

2. *La importancia de las Adiciones* [Ej 73-81], como el mismo Ignacio indica [Ej 19]; indudablemente han de ser diferentes en los E. en el retiro y en la vida corriente. Ejercitante y acompañante tienen que descubrir cuáles son las adiciones para cada sujeto concreto en medio de sus coordenadas espacio-temporales. Se trata de ir creando una calidad evangélica de vida y de relaciones en su jornada que resulten el auténtico "silencio" activo e interior que posibilita la oración y el examen de la vida.

2.1 *Adiciones para los tiempos de oración*: su preparación remota y próxima, su modo de hacerla y evaluarla. La calidad de la oración en medio de la complejidad y nerviosismo del día presupone un plus en los E. en la vida corriente sobre los E. en el retiro. Por ello, el acompañante le tendrá que adaptar las Adiciones primera a quinta [Ej 73-77].

2.2 *Adiciones para que los días, habitualmente tan "normales", no sean opacos*, sino que se conviertan en ejercicio. Tendrá que adaptar las adiciones sexta a nona [Ej 78-81], sobre el "ambiente" de la jornada y la décima sobre la austeridad y ascetismo en medio de un mundo que se rige por valores de consumismo y hedonismo. Esta última adición convendrá en su momento relacionarla con las Reglas para distribuir limosnas [Ej 337-344] -dinero, tiempo, cualquiera de las riquezas que posee el ejercitante y que no ha de acumular para sí-, y con las Reglas para ordenarse en el comer [Ej 210-217] -en todo lo que tiene que ver con nuestra sensualidad, hedonismo... desde la comida, a la televisión, ocio, vacaciones, etc. Estas re-

glas en unos E. en la vida corriente cobran especial relevancia.

3. El ejercitante ha de tomar conciencia -igual que ocurre en los E. en retiro, tal como indica la anotación primera- que "ejercicios" no equivale simplemente a "oraciones", sino en primer lugar, "a todo modo de examinar la conciencia" y a "otras espirituales operaciones" [Ej 1]. También en los E. en la vida corriente toda la jornada se ha de convertir en "ejercicio", todas las actividades se van convirtiendo cada vez más en "ejercicio", son reveladoras, tienen gusto y sentido espiritual. Puede ser útil que desde los primeros días le proponga las dos primeras Reglas de discernimiento de Primera Semana [Ej 314-315] para que aprenda a constatar, primero, la cantidad de "mociones" que recibe a lo largo del día y, segundo, haga "ejercicio" de ellas; que en el examen descubra que unas son constructivas (de buen espíritu) y otras destructivas (de mal espíritu). Seguramente las primeras entrevistas tendrán que ayudar a que al ejercitante no se le escapen los movimientos internos que se producen a lo largo de la complejidad de su día, y a ayudarle a discernirlos, a que sean materia de su examen y de su oración.

4. *Elementos de apoyo*. Esta primera época preparatoria puede transcurrir teniendo como telón de fondo los contenidos esenciales del PF [Ej 23], la utopía del Reino de Dios que predica Jesús. Es importante que en esta época inicial vaya aprendiendo la metodología que le conducirá a lo largo de la experiencia, y que habitualmente tiene cuatro momentos:

4.1 En el *silencio reposado* ante Dios se medita o contempla el tema, en este caso, el PF, según los di-

versos métodos para la oración que Ignacio enseña y que habrá que adaptar al ejercitante concreto y a la vida corriente.

4.2 El sentimiento o idea central de la oración se convierte en "deseo" que, a lo largo del día, a menudo se hace presente a modo de repentina presencia, que ilumina la jornada con un destello de luz. El acompañante podrá explicarle la pedagogía del examen particular [Ej 24-31] para ir sembrando la opacidad del día con la luz del tema que está contemplando en su oración.

4.3 En el examen del día recibirá agradecido los momentos en que se ha descubierto funcionando según el estilo del Reino que describe, en este caso, el PF; podrá constatar que en su día se han cruzado múltiples personas en las que descubre destellos del Reino de Dios, y pedirá perdón por él y por un mundo donde ha comprobado que el plan de Dios ha estado ausente. Es la oración sobre la vida. En unos E. en la vida corriente el acompañante habrá de ser flexible en muchos puntos, pero ha de procurar que el examen no falle.

4.4 Semanalmente, en la *entre- vista*, cotejará con el acompañante sus exámenes, sus mociones y su inicial discernimiento sobre las mismas, constatando que todo en su día se puede convertir en "ejercicio espiritual".

5. *Inician el camino*. Cuando el acompañante vea al ejercitante dispuesto interiormente y que ha aprendido suficientemente esta metodología, le introducirá en los diversos ejercicios de *las Cuatro Semanas*. El acompañante acostumbrado al Mes de Ejercicios en retiro no podrá esperar, seguramente, la *intensidad* de los sentimientos que produce el total "apartarse de

amigos y conocidos", pero descubrirá otras "oportunidades" que dan una nueva calidad a la experiencia.

5.1 *La Primera Semana* propone la experiencia de la bajada a los infiernos de la historia y a los propios infiernos para quedar perplejo y desbordado al descubrirse objeto de tanta misericordia, mirando el rostro de Cristo en la cruz. La experiencia de la misericordia genera un dinamismo de misericordia: "qué he hecho [...] qué he de hacer por Cristo" [Ej 53], primogénito de entre los crucificados de nuestra historia. Aunque la intensidad de los sentimientos en los E. en la vida corriente fuere menor, el contacto con el realismo de la vida -si uno no elude los infiernos de nuestro mundo- los hará más profundos y duraderos y permitirá un conocimiento más realista del "pecado", del "desorden de las operaciones" y del "mundo" [Ej 63]. Puede ser idóneo para algunos ejercitantes concederse un par de días de retiro al final de cada etapa para retomar los grandes temas y gustarlos interiormente y ganar así en calidad de sentimientos, para que se instalen profundamente en el corazón. También puede ser positivo invitar al ejercitante a que pasee o visite los *infiernos* de nuestro mundo (barrios degradados de la ciudad, cárceles, residencias de terminales de sida, centros que acogen a los "sin techo", a los "niños de la calle", a drogadic-tos...). Será una manera realista de realizar el quinto ejercicio de aplicación de los cinco sentidos sobre los infiernos [Ej 65-71] que se crean cuando el hombre prescinde de su PF.

5.2 *Las contemplaciones sobre los misterios de la vida de Cristo* acostumbra a ser, en los E. en retiro, de gran intensidad. El ejercitante se encuentra en ellas "como si presen-

te me hallase" [Ej 114]. El ajetreo y nerviosismo del día a día no facilita una contemplación con el vigor y colorido del retiro, donde se está todo el día metido en la escena que es objeto de contemplación. El acompañante tendrá que ser buen pedagogo y proporcionarle modo para que su oración sea "contemplación" y no simple "meditación", una contemplación muy sencilla y fácil donde "ver las personas [...]; oír lo que dicen [...]; mirar lo que hacen" [Ej 106-108]. Podrá ayudarse de la lectura de libros que comenten y visualicen el evangelio de manera sencilla; podrá servirse de la *lectio*, etc., todo ello como estímulos para que el ejercitante vea y se implique en las escenas del misterio que contempla y se sienta afectado por ellas.

La aportación de la vida ordinaria a la contemplación ignaciana no es tanto el "como si presente me hallase", cuanto el "como si el Señor presente se hallase en mi día". Así como el autor bíblico redactó, con las tradiciones que le llegaron, una escena catequética válida para el lector de su comunidad, y como encarnaba la escena en las necesidades de la comunidad, el ejercitante del s. XXI ha de redactar su texto evangélico de manera que en él se hagan presentes las personas y realidades de su día, de manera que el Señor entre en el comedor de su familia, en su oficina, etc. Se trata de historizar la fe y de evangelizar la vida. El ejercitante en su oración reposada es llamado a realizar un "fundido" cinematográfico entre la escena del siglo I y su siglo XXI y contemplar al Señor caminando y predicando por las "sinagogas, villas y castillos" [Ej 91] ya no del siglo I, sino de su geografía y de su historia actuales.

5.3 En los E. en retiro, todo el *proceso de la elección*, con su preámbulo de Banderas y Binarios, está previsto que empiece el cuarto día de la Segunda Semana [Ej 135-136.148-149], para concluir al final de la misma, de manera que la Tercera y la Cuarta Semana sean tiempo de "confirmación". A menudo, este breve tiempo resulta psicológicamente insuficiente al ejercitante actual. Los E. en la vida corriente permiten alargar el proceso de manera que la psicología del ejercitante pueda acogerlo tranquilamente y se pueda madurar lentamente la elección, en contraste con el realismo de la vida de cada día. Por su parte, el ejercitante palpa con mayor fuerza los dos sermones de Banderas [Ej 142.146] cuando, en medio de sus jornadas, ve actuando la propuesta del Príncipe de este mundo y, en su rato de contemplación sencilla, ve el contraste de las actitudes evangélicas que propone el Señor.

5.4 El acompañante ha de ser consciente de la dificultad del ejercitante metido en la agitación de la vida para llegar a las peticiones de la Tercera y la Cuarta Semana: "dolor/gozo con Cristo" [Ej 203.221]. Pero, por otro lado, el ejercitante de los E. en la vida corriente a menudo se descubre que va por la vida como Cireneo acarreado cruces que no ha buscado, pero que son el fruto normal del combate por el Reino y su justicia. Y acoge su propio dolor y quebranto, al descubrir que es "dolor con Cristo doloroso y quebrantado". Lo mismo podemos decir del gozo pascual que una mirada de ojos limpios y purificados descubre en la aparición del Resucitado en tantos rincones de nuestro "ya sí" donde aparecen primicias del Reino. En este contexto realista, la CAÁ le va situando con un corazón y unos

ojos nuevos para "en todo amar y servir" [E/233].

En definitiva, se puede afirmar que los E. en la vida corriente llegan a cubrir los mismos objetivos del Mes de E. en retiro, pero que los alcanza por otros medios y con otros acentos. Las notas expuestas en este artículo contemplan el caso en que se pretende dar todo el itinerario del Mes. Sobre ellas habrá que hacer las adaptaciones correspondientes para aplicarlas a quien pretende unos E. más breves.

Francesc RIERA, SJ

P Acompañamiento, Adiciones, Anotaciones, Contemplativo en la acción, Ejercitador, Ejercitante, Ejercitar, Modalidades de Ejercicios, Sujeto.

Bibl.: ARANA, G., *Compañeros de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1991; CODINA, V., *Los Ejercicios en la vida ordinaria del pueblo latinoamericano*, Eides, Barcelona 1994; CONNOR, J./ O'BRIEN, K./ BRADLE, H. C. / MUFFOLETTO, A., *A Year of Prayer: Resource Book*, Maryland Province Society of Jesús, Baltimore 2005; CONTRERAS, O., "Ejercicios en la vida para el Pueblo de Dios (Material de apoyo)", *Cuadernos de Espiritualidad* 140 (2003); CUSSON, G., *Los Ejercicios Espirituales en la vida corriente*, ST, Santander 1976; GIULIANI, M., "Los Ejercicios en la vida corriente", *Progressio suppl.* 18-19 (1981); ID., *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida*, M-ST, Bilbao-Santander 1992; LEFRANK, A., "Libres para servir", *Progressio suppl.* 3 (1974); LOP, M., *Los Directorios de Ejercicios. 1540-1599*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; RAMBLA, J. M., *Ejercicios en la Vida Corriente*, Eides, Barcelona 1992; RIERA, E., *Ejercicios en la Vida Ordinaria para comunidades de laicos*, ST, Santander 1990; ID., "Ejercicios en la vida ordinaria (para comunidades populares)", Eides, Barcelona 1993; ID., "Ejercicios en la vida ordinaria para Comunidades cristianas de ambientes populares", *Man* 61 (1989) 67-76; SCHNEIDER, M., "Exerzition im Alltag", en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 513-526.

EJERCITADOR/A

1. *Identidad.* Aunque el término "ejercitador" no aparece en los escritos ignacianos, lo adoptamos para referirnos a la expresión típica de S. Ignacio "el que da los ejercicios" (cf. [Ej 1.2.6-10.12.14.15.17-20.22.162.189. 228.238; Co 277.408.409.623.649; Au 57.60.77; Epp II, 231.506.628; VII, 536; X, 571; DI, 2.4.5.13-16.19; D2, 2.3.5; D4,1.3.7-11.14.20-30]). Tampoco utiliza Ignacio "director" (en latín, *director*: D22.23, 51; D25, 29; D26, 54; D48, 1; o *ductor*: D9, 3; D17, 63; o *institutor*: D47, 3), "instructor" (en latín, *instructor*: D7, 43; D20, 7; D22.23, 11; D26, 58; D31, 2; D33.34.43, 25; D46, 25), "gufa" (D32, 1; en latín, *dux*: D12, 13; D33.34.43, 25; D47, 28) o "acompañante", palabras que se han usado a lo largo de la historia de los Ejercicios. Entre los verbos, "dar" es el más frecuente en español. En latín sus equivalentes son *daré* (D3, 1.12.13), *proponere* (D3, 1.2.4.5.9.12. 14) y *tradere* [Epp VII, 46-47; D3, 15]. La *Vulgata* emplea, sobre todo, *tradere* [Ej 1.2.6.15.17.18.20.22.189], pero también otros como *curare* [Ej 7] o *docere* [Ej 9]. En italiano, *daré* [Au 92.98; Epp XI, 392.511; XII, 10.77.96]. Términos como "declarar" (DI, 16) o "aplicar" [Ej 18] son cercanos, pero no equivalentes. A su vez, el ejercitante "recibe" [Ej 1], "toma" [Ej 11] o, sobre todo, "hace" [Ej 6] los Ejercicios.

El e., quien en ocasiones puede ser un bautizado no católico, no actúa a título individual, sino en nombre de la Iglesia. Es transmisor de la palabra de Dios y el texto ignaciano -ambos depositados en la comunidad eclesial- al ejercitante. En cierto sentido, por la autoridad moral que tiene, también es representante de Cristo (cf. [Epp XII, 675]; D47, 83). A lo largo del tiempo su figura se ha concebido con di-

versas imágenes que ayudan a comprender su identidad y función. Así, el e. tiene algo de entrenador deportivo, de médico (cf. DIO, 14; D28, 14.20.24; D46, 21.41.55; D47, 3.26; D48, 18.23.24), de maestro (cf. DI 7, 1; D20, 34; D24, 9; D26, 54; D30, 1; D31, 47; D32, 1; D33.34.43, 25.44.46; D46, 18.86; D47, 2.47), de director de orquesta que interpreta una partitura, de peregrino junto al ejercitante, de partero o comadrona que ejercen una labor mayéutica (cf. D31, 56.100), de arquitecto (cf. D46, 43), de testigo, de ángel (cf. DI3, 3) o de vigía. Según conceptos tomados del ámbito familiar, el e. puede establecer en diversos momentos del proceso una relación con el ejercitante más de tipo maternal o paternal, aunque ordinariamente debe tender a ser fraternal. Casi anecdóticamente, ya escribía el P. Gil González: "Cuando le visita, muestre el instructor una cara risueña, sin olvidar cierta gravedad paternal..." (D31,56). Estas y otras imágenes que se emplean para calificar al e. son válidas en la medida en que se adecúan a las Anotaciones de los *Ejercicios Espirituales* y a los *Directorios*, especialmente los ignacianos.

2. *Cualidades*. Dice Nadal: "Escójanse para dar Ejercicios a los que hayan recibido talento para ello" (D7, 36). No todos lo tienen, tal como apunta el P. Pereyra: "de dar los Ejercicios personas que no lo sabían hacer se han seguido muchos inconvenientes, y hacer esto bien ha de ser cosa dificultosa" (DIO, 2; cf. D7, 41; D33.34.43,10). Con todo, se les anima decididamente a aprender, tanto a los jesuitas (cf. [Co 437]; D18,11.58; D31, 42; D47,12; NC 108 §4; CG 32, d6,47) como a los que no lo son (cf. NC 271 §3; CG 31, d27, 11; CG 34, d14, 10). Para proponerlos, un primer requisito imprescindible

que se pide al e. es haber hecho los Ejercicios, a ser posible durante un Mes. Dado el carácter esencialmente práctico de los Ejercicios, no puede ofrecerse algo que uno no haya experimentado previamente (cf. D5, 17.29; D15, 2; D18, 4; D22.23, 2; D31, 49; D33.34.43, 44; D46,20), aunque el modo de haberlos hecho no sea determinante para el modo de proponerlos a otros. Pero, además, del e. se espera que haya reflexionado y orado, a partir de su experiencia propia, sobre los Ejercicios, de tal forma que su aplicación no sea ni mecánica ni aséptica, sino con "espíritu" (D31, 57), "devoción" (D7, 46; D46, 95), "fuerza y afecto" (DIO, 45), "grande y fervoroso ánimo" (D47, 66). Muy gráficamente dice el P. González de Cámara en su *Memorial* (n° 226) que Ignacio había "plantado [los Ejercicios] en su ánima" (FN I, 658-659; D6, 2). El e. es consciente de lo que él previamente ha vivido y de aquí "saca provecho" para ofrecerlo mejor a otros (cf. [Co 408; Epp XI, 511; XII, 399]; D4,28; D18, 81.90; D22.23, 6; D33.34.43, 51; D46,19.43; D47, 7), incluso haciendo él mismo algunos ejercicios al tiempo que los da a otros (cf. Iparraguirre 1946, 154). Cualidades básicas necesarias son también la unión con Dios y con su voluntad (cf. D31, 49; D33.34.43, 175) y la humildad (cf. DIO, 11.12), así como el hábito y destreza en el conocimiento experiencial de las "cosas del Espíritu" y, por tanto, un "sentido espiritual" de la realidad (cf. D7, 45; DIO, 15; D32, 2; D33.34.43, 44). Humanamente se le supone con un grado notable de libertad y autenticidad hacia sí mismo, de madurez afectiva y de aceptación, integración y coherencia entre las diversas dimensiones vitales suyas (cf. [Epp I, 673]). En su *Vita Ignatii Loyolae* (V, nn. 178.179), Ribade-

neira, tras apuntar que Ignacio "tenía por obra útilísima y muy propia de la Compañía tratar y conversar familiarmente con los prójimos", indica las cualidades requeridas para ello: "Trímeramente decía él que el que desea ser provechoso a otros debe primero tener cuenta consigo, y arder él en el fuego de la caridad, y si la quiere emprender en los otros. Ha de tener perdido el vano temor del mundo, huir como pestilencia la ambición, y despedir de sí los regalos y blanduras de la carne, y despegar de su corazón todos los movimientos sensuales y viciosos; para que, arrancadas todas las raíces de sus pasiones, pueda mejor recibir en su alma las influencias divinas y comunicarlas a los otros" (*FN IV*, 888-891). Entre sus conocimientos, es imprescindible el estudio previo del texto ignaciano, que al e. sea "muy familiarmente conocido y trillado" (D20, 70), sabiendo en todo caso "dar razón de ellos [los Ejercicios]" [*Co* 408]; (cf. DI, 15; D4, 14; D15, 2; D18, 90; D20, 32.97; D22.23, 6.12; D25, 29; D26, 1; D31, 49; D33.34.43, 50.66; D46, 19.43; D47, 1; D48, 4). Asimismo nociones de Teología (cf. D24, 50.51; D48, 5), Sagrada Escritura (cf. D24, 50.51; D33.34.43, 250; D48, 5) y Espiritualidad (cf. D33.34.43, 44; D48, 5). El uso que el e. haga de estas materias -incluso de la Biblia- debe siempre respetar lo que caracteriza y define la experiencia de los Ejercicios ignacianos.

En su acompañamiento del ejercitante, como "hermano mayor", el e. emprende junto con él la búsqueda de la voluntad de Dios para su vida (cf. [*Ej* 1]; D12, 13), procurando sintonizar con quien se ejercita, a fin de que "capte su benevolencia, para que le manifieste todas las cosas" (D11, 6) y "sea grato al que hace los Ejercicios, ya que así

confiará más en él y se le abrirá más" (D33.34.43,45; cf. D5, 27; D18, 82; D20, 27; D31, 49; D47, 83; D48, 4), para poder percibir sus mociones internas. Normalmente se entiende que hay un solo e. (cf. D25, 29), pero desde los comienzos de la historia de los Ejercicios se contempla la posibilidad de que sean dos, sucediendo uno al otro, siempre y cuando estén de acuerdo entre sí (cf. DI5, 3) y no confundan al ejercitante (cf. D22.23, 11). También se considera en los orígenes que haya alguien distinto del e. "que sirva al ejercitante" con la comida y arreglo de la habitación, y que en ciertos casos puede ser un conocido de este último, a quien se pueda abrir, incluso con mayor confianza que con su e. (cf. D33.34.43,40). En todo caso, el e. le visita con "algo nuevo" (de materia de Ejercicios) (D20, 53) con una frecuencia variable que ha de ser siempre adaptada al ejercitante (cf. D20, 69; D22.23, 17; D31, 54.98; D32, 88; D33.34.43, 52.161): una vez al día (cf. D4, 17), dos (cf. D18, 92; D26, 5; D46, 98) o más (cf. D20, 53; D21,35), e incluso no siempre (cf. D4, 17; D33.34.43, 53). Se le recomienda ser acogedor y "más bien suave que austero" (D31, 49; D33.34.43, 45), particularmente en los momentos de tentación y desolación (cf. [*Ej* 7]), procurando no cansar ni abrumar al ejercitante (cf. D33.34.43, 226). En su trato con él ayuda ser un buen "conversador espiritual" al estilo de S. Ignacio (cf. *MScripta I*, 606.611; D4, 3; D33.34.43,15). Dado que a lo largo de unos Ejercicios pueden surgir cuestiones o situaciones duras o dolorosas en el ejercitante, es muy provechoso en el e. un conocimiento experiencial de la vida y de la realidad (sobre todo, de sus aspectos más difíciles), así como la capacidad de afrontarla, de modo semejante a lo

que Ribadeneira afirmaba de Ignacio como hombre de gobierno en su ayuda a los demás: "...que el que trata con los prójimos para curarlos sea como un buen médico, y que ni se espante de sus enfermedades, ni tenga asco de sus llagas, y que sufra con gran paciencia y mansedumbre sus flaquezas e importunidades" (*FNIII*, 628). También, como es obvio, ora por él (cf. D20, 29; D22.23, 6; D31, 49; D33.34.43, 45; D46, 47). Nociones teórico-prácticas de Pedagogía y especialmente de Psicología le son cada vez más necesarias, no para incluirlas entre la materia que se "declare", sino para comprender mejor el comportamiento del ejercitante, el mismo discernimiento de espíritus que tiene lugar y su comunicación con él, tanto en la reacción a la información que éste da de su proceso de Ejercicios como a la posterior propuesta de indicaciones para su oración.

En los últimos años se ha recuperado y reforzado la llamada "supervisión" del e., costumbre que se remonta a los orígenes de los Ejercicios ignacianos (cf. [*Co* 409]; D5, 30; D7, 41; D21, 39; D22.23, 3; D31, 49; D33.34.43, 44; D46, 21; D47, 9.10; D48, 20; *FN* I, 691; *MNad* I, 1-25). Guardando la debida discreción acerca de la evolución interior de la persona que se ejercita, el e. puede conferir con expertos, individualmente o en grupo, aspectos que considere necesarios de su acompañamiento del ejercitante, actitudes adoptadas, iniciativas tomadas o cualquier otra duda que, especialmente si el e. no tiene suficiente experiencia como tal, merezca la pena consultar para bien de todo el proceso. Dicha supervisión puede darse al mismo tiempo que tienen lugar los Ejercicios o después de terminados, a fin de que el propio

e., conociendo mejor su modo de actuar, vaya paulatinamente adiestrándose como un buen acompañante. Su relación con el supervisor tiene algunas características comunes con la que se espera del ejercitante con su e., como son la capacidad de reflexión y discernimiento sobre lo que ocurre, y una comunicación abierta y confiada.

3. *Actitud*. La anotación segunda [*Ej* 2] indica que "la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos, con breve o sumaria declaración", para que el ejercitante discurra y raciocine por sí mismo; y que esto "es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente". Esta prescripción marca el tipo de actuación del ejercitados Su disposición y actitud no es la de un predicador, un conferenciante retórico o ni siquiera la de un enseñante, sino mucho más sobria. De S. Ignacio decía González de Cámara que, cuando hablaba, se centraba en las cosas, con pocas palabras y sin reflexión sobre ellas, limitándose a su narración, para que fueran los interlocutores quienes reflexionaran y sacaran las conclusiones por sí mismos (cf. *FN* I, 659; D33.34.43, 45). No debe ocupar con sus intervenciones un tiempo reservado al trato de quien se ejercita con Dios (cf. D22.23, 19; D26, 7; D33.34.43, 63). Así, sugiere Polanco que "no se les declaren demasiado los puntos propuestos, bien para que saboreen más lo que ellos mismos descubran, de acuerdo con la segunda anotación, bien para que

se deje mayor lugar a las ilustraciones y mociones enviadas desde arriba; ni por el contrario demasiado breve y áridamente, sino en aquella medida en que se entiendan más rectamente, y se abra el camino a la meditación" (D20, 31). A su vez, Gagliardi, tras comentar otros aspectos de esta anotación segunda, indica: "como el fin de esta declaración es excitar la luz y los afectos en el otro hasta que llegue a poder orar por sí mismo, ni conviene que sea tan breve que no halle la entrada para raciocinar por sí mismo, ni tan larga que ya no quede nada que pueda encontrar por su propio esfuerzo" (D46, 88; cf. D46, 83-95). Tampoco ha de adoptar el e. actitudes que subrayaran un protagonismo de su parte nada deseable, como la proyección de deseos suyos, la inoportuna manifestación de confianzas o la imposición -más o menos sutil- de ideas o sentimientos. En definitiva, ha de evitar crear dependencia en el ejercitante, permitiéndole que descubra por sí mismo la voluntad de Dios que se le exponga de una u otra forma a lo largo del retiro. Aunque de algún modo representa a Cristo y por medio de él habla el Espíritu Santo (cf. D32, 2; D 48, 20), no debe olvidar que no es ni uno ni otro, sino sólo "coadjutor de la divina gracia" (D32, 31; cf. D7, 42-44; D20, 29). De aquí se deduce la importancia de poner su confianza en Dios (cf. DIO, 44; D11, 4; D32, 2; D33.34.43, 47; D46, 39-40; D47, 11.15).

La anotación décimaquinta [Ej 15] declara: "De manera que el que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor". Un buen e. actúa de tal forma que aparece claramente que quien

realmente guía el proceso -como acabamos de indicar- es el Espíritu Santo, "a quien corresponde excitar la voluntad, atraer a sí mismo el alma e inflamarla con el fuego dulcísimo de su caridad" (D26,19). Esto supone varias cosas. Primero, el acompañante no sabe cómo se va a desarrollar el retiro, a pesar de que tenga mucha experiencia adquirida. Cada ejercitante es distinto. Tal como concluye el P. Doménech, "las diversas personas perciben frutos diferentes de una misma meditación y de un mismo punto, según place al Espíritu conceder a cada cual" (D14,9); "un modo de meditación hay que proponer para éste, otro para aquella" (D14, 11). Por lo tanto, especialmente en Ejercicios personalizados, no ha de tener todo previsto para ser aplicado automáticamente caso tras caso (cf. D14, 7; D26, 18). Segundo, de acuerdo con esta misma anotación, debe observar cuál es la distancia adecuada que permita el fin que se pretende. En la relación con quien se ejercita hay que combinar el carácter de ambos, la comprensión cultural de una relación de este tipo -que difiere según diversas áreas culturales- y las expectativas y necesidades auténticas del ejercitante, a quien en todo caso el e. ha de procurar adaptarse y "hacerse todo a él" (cf. IC0 9, 22). La relación entre ambos ha de regirse por la confianza mutua recomendada en el Prosupuesto de los *Ejercicios* (cf. [Ej 22]). En general, para I. Iparraguirre, el e. ha de juntar "una discreta lejanía con una santa intimidad" (Iparraguirre 1946, 178). Tercero, no desea evitar a toda costa las posibles crisis o desolaciones por las que pueda pasar la persona que se ejercita (cf. [Ej 322]; D19, 4; D26, 12; D33.34.43, 61; D47, 22). Precisamente el clima de unos Ejercicios -sobre todo en régimen cerrado- facilita que las cuestiones vitales que

afectan al ejercitante y a su búsqueda de la voluntad de Dios aparezcan y puedan ser abordadas adecuadamente, tanto en su relación con Dios como con su acompañante. Dado que en unos Ejercicios se cuenta con que se dé la agitación "de varios espíritus" [Ej 6], ni su acción ni sus efectos han de ser reprimidos, sino discernidos, aunque algunos de estos supongan desolación. Y cuarto, el e. no debe manipular a la persona ni querer modelarla a su gusto, tal como -según G. de Cámara- ya advertía el propio Ignacio cuando rechazaba "querer gobernar a los otros por sí mismo" (FNI, 677; cf. D46, 54; D47, 25). Esto es particularmente grave en el tiempo de elección: "... y solamente considere y desee que se cumplan la voluntad y beneplácito de Dios, no añadiendo nada de su propio parecer, porque esto es meter la hoz en la mies de Dios" (D33.34.43, 175; cf. D4, 8; D20, 84; D32, 127; D46, 49.50). Estas y otras indicaciones similares favorecen que el objetivo de la anotación decimoquinta -tan medular en la concepción de los Ejercicios- se pueda alcanzar.

4. *Atribuciones.* A lo largo del texto de los *Ejercicios Espirituales* se comprteba -al menos indirectamente- que en su origen estuvieron concebidos para ser dados con un acompañamiento personal (cf. [Ej 4.11.17-20.72.76.79.217]). Este acompañamiento es, pues, la primera atribución o función de quien los propone. Ello supone hacerlo teniendo en cuenta las diversas facetas y dimensiones del ejercitante: su carácter (cf. D4, 30; D20, 27; D31, 49; D33.34.43, 133), su capacidad (cf. D16, 2.3; D26, 48; D46, 14; D47, 59), nivel (cf. D32, 32; D46, 44), su situación y cuestiones que afloran (cf. D3, 13; D7, 25; D18, 62), su estado (cf. D46, 3), necesidades (como el caso curioso de la comida, al que

se alude frecuentemente en muchos documentos: cf. DI, 3; D2, 1; D3, 15; D4, 7; D33.34.43, 41), todo lo que respecta a su oración (cf. D14, 11), o el ritmo al que avanza en el retiro (cf. [Ej 4]; D17, 1.25.26; D20, 41.63; D31, 61; D46, 28; D47, 17). Es importante notar que la insistencia en que se guarde el orden en que hayan de ser propuestos los Ejercicios (cf. [Ej 20]; D4, 28; D15, 7; D16, 2; D17, 8; D18, 44; D19, 5; D22.23, 15; D24, 3; D33.34.43, 118; D46, 1.60; D47, 2; FNI, 704) está compensada e incluso regulada por el principio fundamental de la adaptación (cf. DIO, 68; D18, 101; D20, 43; D21, 2-5; D24, 11; D28, 20; D33.34.43, 67; D46, 26.27.37.38; D47, 3; Iparraguirre 1946, 43*.250). Para todo esto se requiere obviamente del e. un conocimiento suficiente de la persona que acompaña (cf. DIO, 7; D20, 27.31; D31, 49; D33.34.43, 49; D47, 19).

Un buen acompañamiento ha de ayudar -primero- a que el ejercitante mismo se conozca mejor a lo largo del retiro y acepte su propia realidad (cf. DIO, 10.20; D20, 8; D33.34.43, 91.92). Y, segundo, ayudarle igualmente a discernir. De acuerdo con las Anotaciones, el e. no debe discernir en su lugar, pero sí proporcionarle los medios adecuados, preparándola y disponiéndola, para que la persona lo vaya haciendo por sí misma. Dada la diversidad de e. y de ejercitantes, no hay un único modo de hacerlo. En muchos lugares de documentos fontales se subraya -dicho en términos modernos- una actitud de "no directividad" (cf. [Ej 7-10]; DI, 11.12.18; D4, 25; D11, 10; D15, 15; D17, 101; D20, 58.81; D22.23, 79; D26, 78; D33.34.43, 48.59; D46, 52.53.58.86; D47, 23.31.57). Pero en algunas ocasiones también se contempla la posible "necesidad de mayor manuducción" de la que habla

el P. Cordeses (D32, 85); o se aconseja que el e. "pueda dirigir mejor a sí y a su alumno y le socorra con prudencia, si ello es necesario" (D26, 16; cf. D20,35; D22.23,18), reforzando así una cierta "directividad". El momento crucial es el de la elección. Para el caso de que el acompañante estime que el ejercitante se ha equivocado, se proporcionan consejos *ad hoc*: "Qué debe hacer el instructor cuando comprende que quien hace elección se alucina" (D33.34.43,233-235). En esta circunstancia, el e., sin oponérsele directamente ni tampoco confirmar su elección, ha de dejarle "un tanto dudoso e incierto de tal elección", dejar pasar tiempo para que se le manifieste mejor la voluntad de Dios y, con los medios del discernimiento de espíritus, animarle y enseñarle a "no cerrar la puerta a la luz divina" (D33.34.43, 234). De este modo quien se ejercita verá lo que le unifica, el "hilo conductor" que aparece en el retiro, y podrá decidir con mayores garantías de acierto. Se trata, pues, de que el ejercitante tenga en su mano lo que a él le permita exponer e incluso descifrar el lenguaje y el sentido de las diversas mociones y espíritus que acaecen en los Ejercicios. Para ello, el e. controla que, efectivamente, se dan mociones, e interroga al que se ejercita sobre ellas (cf. [Ej 6]; *MFab*, 638-640). Pero, al mismo tiempo, debe combinar esta función con la discreción acerca del contenido de las mociones -especialmente las de carácter moral (cf. [Ej 17])- , aunque no sobre el aspecto formal en que ellas se manifiestan en la persona: el tipo de agitación que provocan, intensidad, ritmo, distracciones, etc. De todos modos, la conocida resistencia a confesar al ejercitante que se pide al e. en el caso de que éste sea sacerdote (cf. DI, 4; DIO, 14; D15,13; D20, 54-56; D31,

81; D42,16; D47, 91) está relativizada por otros documentos igualmente antiguos, que consideran algunas excepciones razonables: "Comúnmente es mejor que esta confesión general no se haga con el que da los Ejercicios; pero si el que los recibe prefiriese confesarse con él, por su devoción, o si la falta de sacerdotes u otras causas lo exigiesen, nada impediría que también con él la pudiese hacer" (D33.34.43, 138; cf. D20, 56; D22.23, 48; D32, 63). En definitiva, a la hora de acompañar al ejercitante, el modo en que se haga ha de tener en cuenta tanto la "interrogación" de la anotación sexta como la discreción de la decimoséptima (cf. DI, 5; D3, 6.7; D8, 8; DIO, 42.76-81; D20, 35; D21, 20.21; D22.23, 18.19; D25, 29; D26, 6.9.28; D31, 58; D33.34.43, 55.222; D46, 98), procurando en todo momento ayudar en cada caso a que se consigan los objetivos pretendidos.

Si bien la entrevista en los Ejercicios entre acompañante y acompañado ha de ser necesariamente sobria, particularmente en el Mes sí cabe algún tiempo más en el que pueda darse una "conversación espiritual" -quizá fuera de los momentos destinados a la entrevista regular- necesaria o útil para el fin de los Ejercicios, y cuyo espacio y contenido excedan al habitual consagrado a las mociones tenidas en la oración y la marcha cotidiana del ejercitante. Otra cuestión es si después de hechos los Ejercicios continúa o no la relación entre uno y otro en forma de acompañamiento espiritual. Ya desde los orígenes de la práctica de los Ejercicios, la solución adoptada no descartaba ninguna de las dos alternativas.

/* Acompañamiento, Anotaciones, Casas de Ejercicios, Conversación, Directorios, Ejercicios Espirituales, Ejercitante, Escucha, Entrevista, Modo y orden.

Bibl.: AA.VV., "Formación de directores", *CIS* 7/1 (1976) 89-99; AA.VV., "LOS Ejercicios Espirituales en América Latina. (Hacia un 'Directorio de Ejercicios' desde América Latina)", *Cuadernos de Espiritualidad* 65 (1991); AA.VV., "Il nostro modo di daré gli Esercizi", *ApSp* 48 (1999); AA.VV., "Notas para el que da Ejercicios", *CIS. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 29/1 (1998) 15-26; 29/2 (1998) 10-24; 30/1 (1999) 13-49; 31/2 (2000) 24-28.88-90; AA.VV., "El Acompañamiento en los Ejercicios Espirituales", *Apuntes Ignacianos* 40 (2004); ARRUIPE, R., "Notas sobre el modo de dar los Ejercicios hoy (VI.78)", en ID., *La identidad*, 231-236; BEGHEYN, R., "Soul Friend: the Director in the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola", *The Way* 29 (1989) 156-166; CALVERAS, J., "Manera práctica de formar directores de Ejercicios", *Man* 11 (1935) 232-243; CEBOLLADA, R., "Dar y hacer los Ejercicios. Concepciones de la práctica de los Ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola en las áreas lingüísticas francesa e inglesa de Europa y América del Norte entre 1954 y 1992", *EEc* 69 (1994) 471-501; ID., "Retos 'al que da los ejercicios'", *Man* 72 (2000) 41-54; CHADWICK, G., "Giving the Exercises and training directors in an ecumenical context", *The Way Sup* 68 (1990) 35-41; CODINA, A., "Quién puede dar los Ejercicios de S. Ignacio", *Man* 5 (1929) 340-347; DEMOUSTIER, A., "Donner les Exercices. Esquisse de la théorie d'une pratique", *Recherches de Science Religieuse* 79 (1991) 585-613; DÍAZ BAIZÁN, J., "El que da ejercicios a otro: Experiencia y actitudes según las Anotaciones", *Man* 61 (1989) 310-323; DOMINIC, A. R., "A Biblical Image of the Retreat Director", *RR* 35 (1976) 279-282; ENDEAN, R., "¿Hasta dónde se puede ir? Los Ejercicios de Ignacio. Fidelidad y adaptación", *CIS. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 29/1 (1998) 37-52; GERVAIS, R. (ed.), *la pratique des Exercices spirituels d'Ignace de Loyola*, IET, Bruxelles 1991; GIULIANI, M., "Celui qui donne les Exercices et celui qui les recoit", *CSlg* 9 (1985) 93-97; IGLESIAS, I., "Dar 'a otro modo y orden' (Ex. 2)", *Man* 61 (1989) 355-366; ID., "Por el Evangelio, para participarlo yo también (ICor 9,23). ('Dar Ejercicios', una forma de hacerlos)", *Man* 71 (1999) 135-148; IPARRAGUIRRE, I., *Historia de la práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, vol I-III, Mensajero - IHSI, Bilbao - Roma 1946.1955.1973; KOLVENBACH, P.-H., "Ejercicios y Co-actores", *CIS. Revista de Espiritualidad Ignaciana* 30/1 (2000) 25-33; LAMBERT, W., "'Derjenige, der die Exerzitionen gibt'. Zur Rolle des Begleiters in den Exerzitionen", *KSEx* 44 (1994) 3-14; LEWIS, J., "Le directeur des Exercices comme facteur d'intégration du psychologique et du spirituel pour l'exercitant", *CSlg* 3 (1979) 75-84; Lop, M., *Los Directorios de Ejercicios 1540-1599*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; SCOTT, M., "Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio dados y vividos por una mujer", *Man* 66 (1994) 355-364; SHELDRAKE, R., "St Ignatius Loyola and spiritual direction", *The Way* 24 (1984) 312-319; 25 (1985) 62-70; SUDBRACK, J., "Die Rolle des Exerzitiengabers", *GuL* 39 (1966) 288-300; VIARD, C., "Donner les exercices. Autour des annotations", *Christus* 23 (1976) 224-235.

EJERCITANTE

1. *Su importancia y lugar en las Anotaciones.* El destinatario es el horizonte de sentido de los *Ejercicios* y de los Ejercicios. Es cierto que el libro de los *Ejercicios Espirituales* está escrito para "el que da los ejercicios" a modo de manual de instrucciones o de orientaciones metodológicas, pero el fin no es que "el que los da" lo lea o se lo aprenda más o menos de memoria. No es un texto para ser leído o estudiado, sino para "ser hecho". Es un texto pragmático, al modo del guión de una obra de teatro (para ser representado) o una partitura de una ópera, que sólo adquiere su máximo sentido cuando es "realizado" según las condiciones que se proponen.

El fin penúltimo es que el e. "haga" ejercicios, por ese orden y más o menos según esa metodología. Ignacio está convencido y tiene fe en que estos ejercicios practicados, más o menos durante un mes [Ej 4] son capaces de provocar y

completar en el ejercitante la experiencia de "vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea" [Ej 2],

Al igual que no todos podemos andar, caminar o correr [Ej 1] o realizar otros ejercicios corporales de la misma manera, al mismo ritmo y por los mismos sitios, Ignacio aprendió también que no todos podemos realizar los "ejercicios espirituales" de la misma manera, y comprobó que unos tienen un ritmo, otros otro [Ej 4], unos asimilan antes, otros después, debido a su naturaleza psicológica, a sus condiciones antropológicas, a su experiencia previa (D18, 102; D21, 2). Cada e. tiene su propia historia personal, su historia de vocación, de logros y fracasos, de sueños e ilusiones... Por lo tanto, y según la persona que hace los ejercicios, "se han de aplicar los tales ejercicios" [Ej 18]. Por eso lo primero que hace antes de ofrecer el texto "tal cual" de los ejercicios es ayudar a caer en la cuenta a los "acompañantes o dadores de ejercicios", de la importancia del sujeto que los hace y así poder plantear un tipo u otro de ejercicios para mejor acertar.

Ignacio se refiere al destinatario, al que hace los ejercicios como el que "los recibe" [Ej 5.7.8.10.12.14.15.17.22]; conocerlo es un principio hermenéutico fundamental y primario, pues implica partir de la misma vida, de la misma realidad y a partir de ella intentar "aprovechar a las ánimas": "lo primero que hay que advertir es que el que da los Ejercicios advierta primero mucho la calidad de la persona a quien los ha de dar. Advirtiendo la edad, doctrina, ingenio, complexión" (DIO, 7; cf. D16, 2; D22.23, 38; D25, 6; D30, 4) (Domínguez 2003, 86) y también "que el que se ejercita sea ya de

edad firme y adulta, capaz de juicio e ingenio para no perder el tiempo y el trabajo" (D31, 48). Es importante también que el e. se conozca en la cualidad última de sus motivaciones e intereses de cara a la experiencia de Ejercicios, que "discierna su actitud inicial, su situación real y la veracidad de sus deseos" (Arzubialde, 1991,46).

2. *Sus tipos*. Este destinatario (1991) puede ser diverso. Ignacio nos ofrece una triple manera de ofrecer los ejercicios en función de dos variables: las capacidades de la persona [Ej 18] y las facilidades de que disponga [Ej 19.20] y así se va presentando una gradación desde un modelo de ejercicios "leves" en su duración y método, hasta otros que siguen el proceso de manera más sistemática. Por su parte, en las "Instrucciones del R Hoffee" (D17) encontramos hasta nueve "condiciones" o perfiles de candidatos a los que dar ejercicios (D17, 3-11), mientras que Polanco en el segundo capítulo de su *Directorio* habla de "cuatro géneros de personas" en función tanto de sus capacidades naturales como de sus deseos o posibilidades indicando lo que conviene ofrecer a cada uno de ellos (D20, 10-19); de "cuatro clases" habla también A. Cordeses (D32,5-10).

2.1 *El sujeto limitado*. Anotación 18 [Ej 18]. Tres factores hay que tener en cuenta: edad, letras, ingenio. Ignacio habla de sujeto "rudo, o de poca complisión" ("rudo" en D17, 3) y más adelante, "rudo y sin letras" y añade, "de poco subiecto o de poca capacidad natural" ("débil o enfermizo" en D18, 28) y también "de quien no se espera mucho fruto"; hoy más que de "edad, letras, ingenio" hablaríamos, tal vez, de madurez (edad), estudios (letras), capacidades personales (ingenio); Polanco formula finamente: "me-

nos perspicaces de ingenio y juicio" (D20, 10). Se trata de un perfil que, por su propia constitución, no puede pasar por el método entero tal y como lo propone Ignacio. El fin de la aplicación es ayudarle tanto como sea posible con los ejercicios, y ofrecerle aquello que está capacitado para recibir, y en ello "conservarle, sin pasar adelante", no vaya a ser que por querer darle mucho, se pierda lo poco que haya podido ganar de la Primera Semana. Se trata de dar a cada uno las cosas "que pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas", y "no pasar adelante en materias de elección, ni en otros algunos ejercicios, que están fuera de la primera semana" [Ej 18]. La materia que se ha de proponer a este e. es fundamentalmente ejercicios de la Primera Semana, que consiste en modos de examinar la conciencia (cf. [Ej 4-31.32-43]; (D2, 5; D4, 1; D5, 22), pautas para una confesión, declaración de los mandamientos, los pecados mortales, así como iniciarle en los diversos modos de orar (D2, 5 [primer modo]; D5, 1.7.11.16.18). Si se percibe capacidad, pero son menos "versados" en los ejercicios de contemplación se "descenderá más a lo particular" (D20, 70; D33.34.43, 158) y con los "poco experimentados, y al principio de los Ejercicios, convendría indicar algunas ampliaciones y abrir el camino a la meditación" (D31, 56.160), como se indica también para "los cortos de juicio" (D32, 85). Acabar con una buena y reposada confesión sería suficiente para unos buenos Ejercicios Espirituales así aplicados. Una breve nota sobre los ejercicios a mujeres puede verse en el *Directorio Oficial* (D33.34.43, 83).

2.2 *El sujeto condicionado* (anotación 19). Se trata de un sujeto con capacidad natural pero con impedi-

mentos circunstanciales (trabajo, ocupaciones...). Con capacidad natural, porque es considerado "quier letrado o ingenioso" [Ej 19]. La materia para este tipo de e. son los Ejercicios en la vida ordinaria que pueden incluir los siguientes elementos: PF ("para qué es el hombre creado"), Primera Semana, los exámenes, pautas para una buena confesión, los ejercicios de los tres pecados de Primera Semana, y los misterios de la Vida de Cristo (Segunda y Tercera Semanas). A este candidato, dado que tiene sujeto, se le puede exigir una disciplina que incluya los siguientes elementos: fidelidad a un horario para recibir los puntos de la oración, una "media hora"; fidelidad a unos tiempos establecidos de oración ("por espacio de una hora") y cuidado y atención de las Adiciones [Ej 73-90].

2.3 *El sujeto apropiado* (anotación 20). Sujeto con capacidad natural y con posibilidades de retiro, "desembarazado y que en todo lo posible desea aprovechar" [Ej 20]. A este sujeto se le pueden dar "todos los ejercicios por el mismo orden que proceden". Actitud fundamental del e. ha de ser su grande deseo de "aprovechar" (anotación 20). Veamos algunos elementos imprescindibles para la construcción de este provecho. *El apartamiento*: "cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solitud terrena" [Ej 20] y le ofrece también las pautas prácticas para realizarlo: mudarse de casa o cámara. El retiro: también ir decidido a vivir cuanto más "secretamente pudiere"; *Mt* 6, 6 es el texto bíblico que puede estar de fondo: "... y tu Padre, que ve en lo escondido te lo recompensará. "Sea el lugar donde los ha de hacer cuanto menos pueda ser visto ni platicar con ninguno, dándose exactamente los ejercicios"

(DI, 2). Efectos del apartamiento. Está en juego la delicada atención al proceso de pensamientos y deseos "poniendo todo [el cuidado] en una sola cosa y buscar con diligencia lo que tanto desea; la soledad favorece la experiencia de Dios y la intimidad con Él".

3. La disposición del ejercitante.

3.1 *La motivación*: "grande ánimo y liberalidad" [Ej 5]. Es muy conveniente antes de adentrarse en la experiencia de ejercicios ofrecer un tiempo de "elaboración interna" que medie entre la decisión de hacerlos y el inicio de la experiencia (Domínguez, 2003, 90) en el que se pueda ir trabajando el mundo de los deseos y motivaciones profundas. Es conveniente clarificar no sólo el grado (cantidad) sino también la cualidad del deseo poner la vida en las manos de Dios para que Él disponga y trabaje con ella, según esta misma anotación quinta: "para que su divina majestad, así de su persona como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su santísima voluntad"; se trata nada menos que de la entrega del propio querer y de la propia libertad, como manera en la fe de encontrar su verdadero querer y su verdadera libertad. Esta disposición tiene varios niveles: a) Consiste en un trabajo previo de preparación y disposición del ánimo que afecta a su dimensión tanto antropológica: genera en la persona, sencillamente, deseo de hacer los Ejercicios, desear comenzarlos, alegría por la oportunidad de realizarlos...; b) Afecta a su dimensión teológica: tal ánimo y liberalidad no es consigo mismo, sino "con su Criador y Señor". La ilusión y la alegría vienen motivadas por el encuentro con el Señor; c) Es radical en su expectativa: "ofreciéndole todo su querer y libertad, para que su divina majestad, así de su persona

como de todo lo que tiene, se sirva conforme a su sactísima voluntad". En esta actitud están apuntados varios elementos nucleares de la espiritualidad de los ejercicios: la indiferencia [Ej 23]; la meditación del Reino: "ofrecerán todas sus personas al trabajo" [Ej 96]; el tercer binario "el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor" [Ej 155]; la elección [Ej 179-180]; la CAÁ "Tomad, Señor y recibid, toda mi libertad, mi memoria..." [Ej 234]. Esta actitud está suponiendo también que el e. entra en los Ejercicios con el deseo de hacer de su vida la voluntad de Dios, disponible a lo que Dios le pida. La entrega previa del e. se da en la confianza absoluta de que su Dios es un Dios para el hombre que no puede sino construir y dignificar su proyecto de vida. Este deseo inicial culminará con la entrega definitiva al final del proceso: "Tomad, Señor y recibid..." [Ej:234].

3.2 *El deseo, criterio de continuidad*. La importancia del deseo no termina en una actitud inicial a modo de "pórtico de la experiencia". Al realizar los ejercicios de la Primera Semana es posible que el e. ya ofrezca síntomas acerca de la situación de su mundo interno. Por eso Ignacio ofrece aquí una distinción importante: "los que en primera semana no mostrasen mucho fervor y deseo de ir adelante para determinar su estado de vida, mejor será dejar de dar los de la segunda semana a lo menos por un mes o dos" (DI, 13); mientras que "los que tienen mucho deseo de pasar adelante para determinar su estado..." (DI, 14) seguirán con el proceso.

3.3 *La confianza básica*. Hacer Ejercicios implica fiarse "para más ayudarse y aprovecharse"; la confianza abre el método de los Ejercicios y es el párrafo que se interpone

entre el título y el PE La confianza lleva a "presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla" [Ej 22]. Esta confianza ha de apoyarse en tres pilares: confianza en Dios, confianza en "el que los da" y confianza en el método, a) La primera se recoge en la segunda parte de la anotación quinta y sitúa al sujeto en esta "confianza básica", fundamental para entrar con garantía en el proceso de Ejercicios. Es la actitud de entrega, de hacerse y ponerse disponible incondicionalmente a Él. b) Confianza en el que los da: dispuesto a seguir sus pautas y orientaciones, confiando en su saber, en su experiencia, en su discreción. "Si alguno no obedeciese al que da los ejercicios y quisiese proceder por su juicio, no conviene proseguir en darle los ejercicios" (DI, 12). c) Confianza en el método y en el presente. "Al que toma los ejercicios en la Primera Semana aprovecha que no sepa cosa alguna de lo que ha de hacer en la Segunda Semana; más que así trabaje en la Primera para alcanzar las cosas que busca como si en la Segunda ninguna buena esperase hallar" [Ej 11]. Dios se revela en el presente, aquí y ahora. La expectativa es vivir el ahora como plenitud de la historia en la que Dios está trabajando.

4. *Ea actividad del ejercitante.* Los Ejercicios, como su propio nombre indica, se hacen con plena actividad. ¿En qué consiste, a grandes rasgos, esta actividad?

4.1 *Criterios para esta actividad.*

(a) *Personalizar la experiencia.* El e. debe entonces apropiarse de la materia de los puntos y elaborarlos de la forma que más le ayude a realizar el ejercicio: "... discurrendo y racionando por sí misma y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia [...]

es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los Ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia" [Ej 2]. El e. ha de preparar también su interior, su corazón para favorecer en él la presencia y la acción de Dios: "en los actos de la voluntad, cuando hablamos vocal o mentalmente con Dios nuestro Señor, o con sus santos se requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando usamos el entendimiento entendiendo" [Ej 3]. "Sentir y gustar de las cosas internamente" donde se alude a una presencia importante de la voluntad, del mundo de los afectos, de los sentimientos.

(b) *Eibertad y responsabilidad.* Con el método, con los tiempos, con la preparación de la oración, con el acompañante, con el itinerario que pueda ir descubriendo como voluntad de Dios para su vida. Es responsabilidad del e. velar por cuidar las adiciones y apoyos que el mismo método propone para facilitar la experiencia: "después de acostado, resumir el ejercicio que tengo que hacer"; "cuando me despertar, no dando lugar a unos pensamientos ni a otros..."; realizar el examen de la oración [Ej 74]; velar por sus sentidos, y por su implicación en su entorno particular como "no pensar en cosas de placer ni alegría..." [Ej 78]; "no reír ni decir cosas motivas a risa" [Ej 80]... Todos estos detalles son medios para la "concentración", para ayudar a mantener tanto como sea posible, la atención centrada en el mundo interior y la comunicación de Dios en el momento y en el objeto que el método vaya ofreciendo. Es la llamada a la unidad. Ignacio ayuda a concentrar al e. en todo momento, con las Adiciones y también con la estructura de cada ejercicio: petición, preámbulos, coloquio final...

todo es en torno a un mismo punto, con el fin de que le sirva de concentración: "andando siempre a buscar lo que quiero" [Ej 76]. La relación del e. con todo este mundo de las Adiciones puede y en ocasiones debe formar parte de la entrevista con "el que los da" [Ej 6].

4.2 *La actividad del ejercitante.* Los Ejercicios son tiempo de "acción". El ritmo de actividad que se le pide al e. es muy variado y muy elevado. Se trabaja con:

a) las "*capacidades intelectuales*": advertir [Ej 164], aplicar [Ej 18.14.393], comparar [Ej 59], componer (el lugar) [Ej 151], conferir [Ej 29.30], conocer [Ej 8.43.44], considerar [Ej 59], contemplar [Ej 75.114.115.130...], conjeturar [Ej 228.229], discernir [Ej 336]; discurrir [Ej 50], entender [Ej 22.50.235], examinar [Ej 1.24.319], hablar (en el coloquio) [Ej 54], imaginar [Ej 53.140.143.158], inquirir [Ej 22], investigar [Ej 135], leer [Ej 100], meditar [Ej 1.2.39.75...i mirar [Ej 28.29.30.57.58.77], notar [Ej 47.62.105.227], orar vocalmente [Ej 1.3.253], pedir [Ej 46...], ponderar [Ej 57], repetir repetir [Ej 62.133 (repetición 23 veces)] [Ej 62.72.118...], razonar [Ej 61], reflejar [Ej 106.107.108.114...], recordar/memorar [Ej 50], resumir [Ej 64.73.131.206], ruminar [Ej 342].

b) la *afectividad*: sentir [Ej 2.62.63.78.109.118...], afectar(se) [Ej 16.18.97.164.166...]; conmovir [Ej 199], culparse [Ej 54], doler(se) [Ej 55.78.82.195.206], entristecerse, tristar [Ej 195.206.315], avergonzarse, avergonzar [Ej 48.50], exclamar [Ej 60], llorar [Ej 55.69.78.87.315.316], sentir [Ej 62.63.89.109.130.157.184], "sentidos espirituales" [Ej 47]; "intenso dolor y lágrimas" [Ej 55].

c) con el que los da: la *entrevista*: elemento necesario para el discernimiento lúcido de las mocio-

nes. El cuidado de su calidad, la fidelidad y puntualidad son parte de la responsabilidad del e. quien ha de procurar la transparencia en la comunicación de las mociones; el acompañante ha de "ser informado fielmente de las varias agitaciones y pensamientos que los varios espíritus le traen; porque según el mayor o menor provecho le puede dar algunos espirituales ejercicios convenientes y conformes a la necesidad de la tal ánima así agitada" [Ej 17].

La sencillez de vida, ausencia de seguridades, de confort especial, "...que cada cual, aun el que está acostumbrado a vivir delicadamente y a servirse de muchos criados, barra su aposento y lo riegue si es menester, y componga la cama, y, finalmente, se ocupe en todos aquellos menesteres que suelen servirse los criados" (D3,16).

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ *Adiciones, Anotaciones, Apartamiento, Disposición, Ejercicios, Ejercitador, Ejercitar, Modo y orden, Sujeto.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S, *Ejercicios*, 35-47; DOMÍNGUEZ, C, "El Ejercitante", en *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003, 86-98; GARCÍA DE CASTRO, J., "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Man* 74 (2002) 11-40; GONZÁLEZ MODROÑO, L., "El que los recibe" ('el sujeto'. Disposiciones)", *Man* 61 (1989) 325-336; IGLESIAS, L., "Se han de aplicar los tales ejercicios (EE 18). Anotación 18 y Evangelización hoy", *Man* 65 (1993) 251-268; KOLVENBACH, R-H., "LOS Ejercicios Espirituales de San Ignacio. El mensaje espiritual a través de sus particularidades lingüísticas", en *Decir... al 'Indecible'* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999, 35-46 (esp. 43-45, "el que recibe los ejercicios"); LAPLACE, J., *Diez días en una experiencia de la vida del Espíritu, dentro de la tradición de los Ejercicios Espirituales*, Secretariado de Ejercicios, Madrid 1979, 13-25; LOP, M., *Los Directorios de Ejercicios (1540-*

2599), M-ST, Bilbao-Santander 2000, 611-678; TEJERA, M., "Tara adentrarse en la experiencia de ejercicios: las adiciones (73-81)", *Man* 69 (1997) 117-130.

EJERCITAR (SE)

2. *Aproximación general.* ¿Ocupa e. un lugar en la vida espiritual ignaciana? Una entrada dedicada al verbo e. en sus dos variantes transitiva e intransitiva (ejercitar-se) es muy pertinente a un diccionario de espiritualidad cristiana. Más aún si tenemos en cuenta que el *DSp* la omite y prefiere el sustantivo *Exercices Spirituels*. Con esta opción, el *DSp* desplaza el acento del actuar del sujeto (la acción contenida por el verbo) a lo actuado (la devoción particular, el sustantivo). Aunque el *DSp* dedique una porción sustanciosa a los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola, descuida la importancia que el verbo tiene para Ignacio, precisamente, lo más característico.

"Ejercitar" es un verbo que refleja la índole dinámica y, dada nuestra cultura, hasta atlética de la espiritualidad ignaciana. Primero, porque entre el presente y el futuro abre un espacio de humildad, óptimo para plantear la acción del Espíritu: ¿acaso basta ejercitarse? Si la gracia no acompaña, el e. se queda en mero desear o en vacío actuar. La acción del hombre se abre a la acción de Dios. Segundo, porque introduce una tensión escatológica, que evidencia, sin embargo, que los deseos tienen un papel en la espiritualidad y que la espera ejercitándose sirve a darles "modo y orden". Tercero, porque el verbo invoca tanto la libertad que caracteriza al sujeto de la espiritualidad, como el dilema que la caracteriza: o se pone por ejercicio aquello en que se

Cree o se acaba creyendo aquello que se ejercita, "ejercitar o men- guar" . Finalmente, porque nos refiere al Espíritu en categorías afines a la vida, energía, juventud.

2. *Notas de la tradición.* *Ejercitar-se* no basta. Sto. Tomás de Aquino distingue el *divino munere* (don de Dios) del *exercitium virtuosi actus* (ejercicio del acto virtuoso) (*STh* I-II, q. 188, a.8). En realidad, e. es el modo en que Ignacio aprende y enseña a acoger el don de Dios. Tomás de Aquino lo dice así "el hierro brilla cuando se lima" (*STh* I-II, q. 63, a.1); sigue siendo hierro, pero brilla. El don precede pero está escondido; es prioritario pero está preterido. Con el fin de que el ser humano pueda ser capaz de las gracias del Espíritu Santo, enseña García de Cisneros, los ejercicios ayudan a "limpiar, purgar y castigar su espíritu, así de los vicios y pecados, como de las corruptas aficiones" (*Ejer citatorio*, cap. 2).

¿Para qué ejercitarse? Mediante el continuo e., los deseos se ordenan hacia la caridad. El tiempo presente no consiste en el transcurrir del tiempo en un valle de lágrimas. Por el presente, la persona camina hacia la caridad *más* perfecta. Entre todos los deseos, el deseo de Dios debe imperar. "Necesaria cosa es dar algún modo, y ordenar algunos ciertos ejercicios" enseña Cisneros a Ignacio. Lo explica así: mientras que "todo lo que no está ordenado, no puede permanecer y siempre está inquieto," el orden causa la paz y la tranquilidad. El orden de los afectos contribuye a la estabilidad de la persona. También fortalece el alma contra los ataques del mal espíritu: "como el aspecto de los ejércitos bien ordenados para la batalla" disuaden al enemigo. Finalmente, por medio de los ejerci-

cios "reformamos nuestro espíritu en su primera dignidad" (*Ejercitatorio*, cap. 2)

¿Por qué ejercitarse? *Ejercitarse* responde a un dilema. Sólo la persona libre puede e. y, sin embargo, una vez que se hace consciente, no puede *no-ejercitarse*. Alonso Rodríguez afirma: "una de las causas principales porque medramos poco, y no nos hace el Señor más mercedes, es porque no ponemos por obra los buenos propósitos y deseos que Él nos da; y así, porque no damos buena cuenta de lo que nos ha dado, no nos da cosas mayores" (*Ejercicio* I, Trat. 1, cap. 11). El e. es el mantenimiento y sustento del alma: "esto es lo que nos ha de conservar y llevar adelante en la virtud; y, faltando esto, luego se nos echará de ver el desmedro" (*Ejercicio* I, Trat. 1, cap. 1).

3. *El uso ignaciano del término*
¿Cómo usa Ignacio "ejercitarse"? El significado que el verbo adopta en los escritos ignacianos se esclarece en relación a un doble contexto. Por un lado lo clarifica la referencia a los ejercicios de piedad y devociones de la tradición ascética anterior. Por el otro, lo clarifica la referencia a la vida religiosa, tradicionalmente entendida, como ejercicio de perfección. Los *Ejercicios Espirituales* pertenecen más a la primera tradición; las *Constituciones* pertenecen a la segunda. Mientras que la primera referencia destaca la reiteración del acto, la segunda destaca la intencionalidad con que nos ejercitamos. La devoción y la piedad estarían ciegas si no se abrieran al advenimiento del Reino. Ejercitarse como ascética individual.

El *DSp* sirve para introducirnos al lugar concedido a los *Ejercicios* en la larga tradición de ejercicios espirituales: "El librito de San Ignacio hace entrar definitivamente en la

Iglesia y en la vida cristiana la denominación cada vez más en uso de ejercicios espirituales, aplicada a *todos* los ejercicios que nos llevan a Dios" (la cursiva es añadida). Ignacio utiliza la expresión e. "con sentidos diversos: meditación, consideraciones, oración, aplicación de sentidos, examen, elección, reforma de vida, penitencia exterior e interior, discernimiento de espíritus, docilidad al director espiritual, docilidad al Espíritu Santo, purificación de las potencias, oraciones vocales, 'ejercicios' para afectarse a Cristo, a la humildad, etc." (*DSp* IV / 2, 1922). En efecto, los Ejercicios Espirituales deberían ser sólo una dimensión del e. en la tradición.

3.1. *"Ejercitarse en los Ejercicios"*, lejos de ser una cualidad adjetiva, es un reto *cada vez* que uno se somete al Espíritu. El uso que Ignacio hace de e. es consistente y revela la prioridad del verbo sobre el sustantivo en los *Ejercicios*. Por ejemplo, Ignacio no escribe "ejercitante". Las *Concordancias* evidencian la ausencia de esta palabra en el *corpus* de sus escritos. Ignacio prefirió la perífrasis: "el que se ejercita". Ignacio insistió en utilizarla, por onerosa que nos resulte hoy [*Ej* 72.89.130.205.256, etc.]. La utiliza especialmente en las Anotaciones [*Ej* 6.9-10.13], donde se refiere al director como "el que da" los Ejercicios. En tal contexto, e. recoge la libertad y generosidad de quien decide adentrarse por la vía de las mociones, expresa la novedad que "buscar lo que se desea" entraña en cada ejercicio de oración.

La perífrasis "el que se ejercita" pone el acento en el tiempo presente de la acción y en lo impredecible del e. frente al participio; apela a la responsabilidad, invita a recordar los motivos de quien decidió andar a Ejercicios y evita la tentación de

ver a la persona bajo su rol de "ejercitante". Hay motivos para ello: García de Castro ha analizado los verbos de acción que aparecen en el texto de los *Ejercicios* (García de Castro 2002). Encuentra hasta ciento dieciocho verbos diferentes. Apuntan a otras tantas actividades para "el que se ejercita". Este autor ha analizado y descrito estos verbos en relación con los contextos en que aparecen a lo largo del texto. La sola exposición de los resultados de este análisis evidencia la importancia cuantitativa de los ejercicios. Ignacio se refiere tanto a actividades externas como a actividades internas (psicológico-espirituales). Los verbos que describen ejercicios internos son más numerosos. García de Castro los ha agrupado bajo cuatro apartados, según pertenezcan al ámbito de la libertad que presuponen y a la que conducen o que pertenezcan a las tres potencias de la antropología ignaciana (memoria, entendimiento y voluntad). Pocos de estos verbos pertenecen al ámbito de la memoria ("traer a la memoria", "olvidar"). Algunos más quedan agrupados bajo el ámbito de los afectos y de la vida sensitiva. La gran mayoría, sin embargo, son verbos que describen procesos intelectuales: "la densidad teológica recae sobre los verbos del ámbito semántico de la voluntad" mientras que el método de los *Ejercicios* y, consecuentemente, la transformación espiritual "se construye sobre los verbos que aluden a la actividad del entendimiento" (Ibid., 40).

Entre los verbos de entendimiento algunos se repiten más abundantemente que los demás. Así, "considerar" (con cuarenta y siete repeticiones) y varios afines abundan ("examinar", "mirar", "pensar", "reflexionar"). La repetición, abundancia y el consecuente efecto

reiterativo constituye a estos verbos en *el* ejercicio constante del retiro. En otras palabras, "los *Ejercicios* son una consideración sobre la implicación existencial del que 'se ejercita' en relación con el Señor" (Ibid., 22).

Como conclusión para los *Ejercicios*, el e. pretende la adquisición de la consciencia ("lucidez" individual). El modo y orden de los *Ejercicios* parece estar concebido para transformar los deseos más nobles y venir, mediante la introspección profunda y su codificación lingüística (verbalización), en socorro de la voluntad. En este sentido y mediante los *Ejercicios*, Ignacio se muestra un creador de realidad.

Dada la riqueza espiritual que el texto de los *Ejercicios* entraña, no sorprende que "quien da los *Ejercicios*" descubra entre tantos "que se ejercitan" algunos que no pueden hacerlo con fruto o, al menos, sin quebranto. Ignacio prevé aplicar los *Ejercicios* a quienes mostrarán "ser de poco sujeto" [Ej 18]. En este caso, corresponde al "que da los *Ejercicios*" juzgar acerca de tal limitación. De modo análogo y ahora dentro de la CJ, corresponde al General (por sus delegados) decidir sobre el incorporar o no candidatos a la CJ (cf. [Co 819.516.518]). Notablemente, "ninguno debe decir que sea de la Compañía" durante las probaciones previas a la incorporación. Antes bien, aún aquel que podría albergar esperanzas fundadas de ser admitido como profeso debería responder "que anda experimentándose, deseando ser admitido" a quien le pregunta. Llega el momento de considerar el verbo "ejercitar" en las *Constituciones*.

3.2. *Ejercitarse como virtud de la vida apostólica comunitaria Las Constituciones*. Más allá del e. individual,

la doctrina de Sto. Tomás de Aquino nos ayuda a comprender e. como vivir en congregación religiosa. En este sentido, queremos reclamar la figura del dominico ante la voz *Exercices Spirituels*, que lo olvida y atribuye su doctrina a J. Hagen de Indagine (+ 1475). Sto. Tomás concibe tres clases de ejercicio en la *Summa Theologica*. Primero, se ejercita el militar que se adiestra en el uso de las armas para la guerra, como por ejemplo, en justas o torneos (*Meditationes Armorum*, cf. II-II, q.40, a.1). Segundo, se ejercita quien pone por acto sus potencias y así, por ejemplo, adquiere la prudencia mediante el ejercicio de actos prudentes (*exercitium actus*; cf. II-II, q. 49, a. 1). Tercero, se ejercita quien reiteradamente actualiza y perfecciona su estado y, en particular, su estado en vida consagrada mediante el ejercicio de los medios propios a su instituto, de acuerdo a la regla correspondiente. Además, y esto es muy importante, Tomás contempla el bautismo, la unción y los sacramentos en general, como pertenecientes a los ejercicios corporales (III, q. 61, a. 1; q. 66, a. 2; q. 69, a. 3).

Primero, el e. de las armas nos recuerda una matriz para el uso que ha hecho la tradición espiritual y, en particular, una matriz plausible para el uso que adoptó Ignacio. Segundo, el e. de las virtudes morales individuales nos permite comprender la ascética y tipo de formación característico de la primera mitad de las *Constituciones*. "Mediante la disciplina y el ejercicio, se quitan los impedimentos para las ciencias y las virtudes" (*STh* I-II, q. 63, a. 1) y, se puede parafrasear, mediante las probaciones y los estudios se acrisolan los dones naturales recibidos de Dios por el candidato para el ministerio de la CJ. Tercero, la ascesis y ora-

ción personales de todo tipo de ejercicios espirituales encuentran finalmente su marco adecuado en la liturgia comunitaria y en el ejercicio comunitario de los ministerios propios. Al clasificar los sacramentos como ejercicios corporales, Tomás nos permite hablar del e. de la virtud en común: el modo nuestro de proceder.

Correspondiendo con lo anterior, las *Constituciones* reflejan tres usos de este verbo: *ejercitar por*, *ejercitarse* (intransitivo), *ejercitar* (transitivo). El primer uso es el menos importante de los tres. Ejercitar funciona como sinónimo de "ejercer" y significa: administrar, llevar la superintendencia, ejercer el gobierno, la dirección o autoridad [*Co* 620.740.741.747.767]. En la mayoría de los casos se refiere al ejercicio que corresponde a la CJ por medio del General.

Nótese que este uso aparece al final de las *Constituciones*. Por el contrario, la forma intransitiva *ejercitarse*, es característica del Examen y la Tercera Parte. En la forma intransitiva, la acción del sujeto recae sobre él mismo. No se trata de hacer algo sino de hacerse. Se trata de "hacerse en", con ocasión de. Este segundo uso ascético es afín con lo visto para los *Ejercicios*: busca prevenir las tentaciones ejercitándose contra ellas "como es, cuando uno se entiende ser inclinado a soberbia, ejercitándose en cosas bajas [...] y así de otras inclinaciones siniestras" [*Co* 265] y prevenir el olvido ejercitando lo aprendido [*Co* 277]. Así, Tomás afirma con cierta ironía que aunque ya sean suficiente ejercicio defenderse del asalto de la carne y del mundo, porque se ejerciten mejor, "Dios permite que sus elegidos sean asaltados [por los demonios]" (I, q. 114, a. 1). Nótese que aunque se trate de la oración

[Co 65], de aprender la doctrina cristiana [Co 80], oír confesiones o predicar [Co 108.280], los oficios bajos y humildes [Co 111.282] o la obediencia [Co 286], el texto pone el acento sobre el e. del candidato.

La forma transitiva es característica de la Parte Cuarta. El jesuíta debe e. lo estudiado [Co 339.361], el ingenio [Co 379], el estilo escrito y oral [Co 381.484]. De modo sumario, el estudiante de la CJ debe e. las "armas espirituales", como son: decir la misa, predicar, dar clases (leer), dar Ejercicios, administrar los sacramentos, enseñar la doctrina, ayudar al bien morir (cf. [Co 400-414]).

Este recorrido personal queda resumido en la Parte Quinta. Cuando el fin ascético inicial se ve transformado en fin apostólico: "para que habiéndose aprovechado en sí mismos, mejor puedan aprovechar a otros". La CJ no deberá admitir a quien no haya sido suficientemente probado. La tercera y última probación, por tanto, insiste en la escuela del afecto "ejercitándose en cosas espirituales y corporales" [Co 516]. Nótese que, distante de los ejercicios ascéticos y personales de Cisneros o Alonso Rodríguez, las *Constituciones* se abren a los ejercicios corporales, "en que se ejercita la misericordia y caridad" [Co 623].

El tercer tipo de ejercicio, según hemos visto en Sto. Tomás, era el de los medios más conducentes para la perfección de la caridad y santificación en el propio estado. Tomás definió reiteradamente la vida consagrada como "disciplina o ejercitarse que busca como fin la perfección de la caridad" (II-II, q. 186, a. 5.1) q. 188, a. 1; q. 189, a. 1). Mientras que las diferentes órdenes religiosas se diferencian entre sí por la expresión

del fin común (perfección de la caridad), se diferencian mucho más por los medios (*exercitia*; II-II, q. 186, a. 2) propios que les conducen a él. Aquí desembocan las *Constituciones*. Más importante que el e. del candidato y de sus ejercicios particulares, es el e. del cuerpo apostólico, la CJ. En último extremo es ella quien se ejercita en la "caridad y celo de las ánimas" [Co 163], mediante los oficios que son propios del Instituto de la Compañía [Co 565.749]. Por eso las *Constituciones* tranquilizan al candidato en su celo apostólico: habrá otros que se ejerciten en los ministerios propios mientras él se prepara para servir mejor [Co 362].

En conclusión, el sujeto que lleva adelante la acción de e. es la CJ. La CJ se ejercita por sus candidatos; *ejercita* sus oficios y ministerios propios, también los corporales. Por este e. tiende a la perfección en la caridad y servicio de sus miembros como de toda la Iglesia y el mundo. Tal es su deseo más auténtico. Este deseo está rectamente ordenado a un fin escatológico: la mayor Gloria de Dios y salvación de las personas. Pero, como fundamento y requisito de todo lo anterior, y esto es lo más distintivo del uso en las *Constituciones*, Ignacio encuentra la gracia de Dios. El e. de los medios naturales no es sino respuesta y cooperación con la gracia [Co 814].

José Carlos COUPEAU, SJ

/* *Abnegación, Estudios, Liberalidad, Oraciones, Penitencias, Probación, Virtud.*

Bibl.: GARCÍA DE CASTRO, J., "¿Qué hacemos cuando hacemos ejercicios? La actividad del ejercitante a través de sus verbos", *Man* 74 (2002) 11-40; JIMÉNEZ DE CISNEROS, G., *Ejercitatorio de la vida espiritual* (BARAULT, C. Dom ed.), Abadía de Montserrat Montserrat 1965; RAYEZ, A., "Exercices Spi-

rituales", en *DSp IV / 2*, 1902-1949; RODRÍGUEZ, A., *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1930; TOMÁS DE AQUINO, *Sth.*

ELECCIÓN

I. *Introducción.* En la vida de un creyente la cuestión sobre cuál es la voluntad de Dios para uno mismo es crucial. La vida espiritual es siempre un "buscar" y un "hallar" la voluntad de Dios, donde el "buscar" apunta para el esfuerzo del hombre para abrirse y para poder conocer la voluntad de Dios, mientras que el "hallar" quiere señalar el hecho que es siempre el Señor quien se revela, quien se hace conocer. En los *Ejercicios* se trata de "buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de la propia vida..." [*Ej* 1]. El momento privilegiado y decisivo para descubrir la voluntad divina se da exactamente en el proceso de e., que se inicia en el quinto día de la Segunda Semana de los *Ejercicios* al mismo tiempo que el ejercitante se dedica a contemplar los misterios de la vida pública de Jesucristo con la intención de conformar su existencia a Él en pobreza y en humildad, no buscando otra cosa que el querer divino.

El término "elección" en los *Ejercicios* aparece en las diferentes fases de todo el proceso de búsqueda ya sea desde los comienzos, "entrar en elecciones" [*Ej* 164], ya sea para indicar el mismo acto de elegir [*Ej* 171-174], o para referirse al resultado de dicho proceso [*Ej* 182-183].

2. *Condiciones para hacer bien la elección.* San Ignacio reservaba entrar en e. sólo a personas que aspiraban al fruto total de los Ejercicios, "pocas y tales que se pueda esperar a su respecto un notable fruto y gloria de

Dios" [*Co* 409], "que quieran determinar el estado de su vida" [*Co* 649].

No deben hacer e. los que ya viven en un estado de vida inmutable o también cuando se tratan de cosas que se pueden cambiar pero sobre las cuales ya se ha hecho una buena y sana elección. La pueden hacer todos cuantos han hecho una e. de cosa mutable, pero no en modo sincero y bien ordenado.

No deberían hacer elección "los ligeros de carácter e inconstantes, los que consta que tienen algunas pasiones no dominadas o males hábitos que parezcan incorregibles, si no existieron señales tan ciertas de alguna gracia especial que supliera todo el resto" (D33.34.43, 169). "Se requiere también a aquel a quien se da la elección que la desee y la pida. Y eso es absolutamente necesario; de ningún modo se le debe dar y mucho menos imponer al que no la desea" (D33.34.43,170).

Se requiere la indiferencia ignaciana: "Quien entra en la elección procure estar libre de todo afecto desordenado, y totalmente indiferente a todo y inclinado solamente a seguir, una vez conocido, el santo beneplácito de Dios, sea cual fuere" (D33.34.43,171). Una voluntad afectada e inclinada a uno de los extremos de la e. distorsiona el proceso, porque la e. privará al ejercitante de tener el ojo simple, es decir, "solamente mirando para lo que soy criado" [*Ej* 169]. Uno que no ha llegado a la indiferencia del segundo grado de Humildad no está preparado para iniciar las elecciones (DI, 17).

Quien hace la e. "se recoja dentro de sí y no quiera ver u oír nada que no sea de arriba" (D33.34.43, 173). Todo el proceso de e. sólo se puede entender a partir de una profunda experiencia de contacto íntimo con el Señor en la oración.

3. *Los documentos de las elecciones.* La cantidad de documentos sobre la e. en un libro tan pequeño como el de los *Ejercicios* ya revela la gravedad y la dificultad de la materia allá tratada: "No hay cosa más difícil en todos los *Ejercicios* que saber bien gobernar este negocio de elección, ni donde sea menester más destreza y más discreción espiritual, por ser este tiempo sujeto a diversas mociones del ánimo, y a veces a engaños, que el hombre echa mano de lo malo con especie de bien." (D31,100). Los documentos forman cuatro secciones distintas:

3.1 *Preámbulo para hacer elección* [Ej 169]: trata de la preparación práctica del ejercitante para hacer bien la elección. Insiste en el hecho que el ojo de la intención debe ser simple y la dirección de esa intención debe ser ordenada, sin invertir el orden entre fin y medios.

3.2 *La lista de los posibles objetos de elección* [Ej 170-174]: es necesario que todas las cosas de las cuales queremos hacer e. sean indiferentes en sí y que militen dentro de la Santa Madre Iglesia jerárquica y no sean malas ni repugnantes a ella [Ej 170]. Hay cosas que caen debajo de e. inmutable (como el sacerdocio y el matrimonio) y hay otras que caen debajo de e. mutable (como adquirir bienes, beneficios, etc. [Ej 171]). Conforme el *Directorio Autógrafo*, la materia propuesta para la deliberación es "primero, si consejos o preceptos; segundo, si consejos, en religión o fuera de ella; tercero, si en ella, en cuál; después, cuándo y en qué manera. Si preceptos, en qué estado o modo de vivir, y va discutiendo" (DI, 22).

3.3 *La descripción de los Tres Tiempos de elección* [Ej 175-178], como veremos más adelante.

3.4 *Una instrucción sobre la "reforma de vida" dentro de un estado de vida ya asumido* [Ej 179].

A tales documentos se podría añadir también el preludio para considerar los estados de vida [Ej 135], donde Ignacio hace ver que hay algo anterior a la e., a saber, que debemos estar dispuestos para alcanzar la perfección en cualquier estado o vida en que Dios nuestro Señor desea llamarnos.

4. *Los Tiempos de elección en los Ejercicios.* La palabra "tiempos" aquí quiere indicar "situación", "ocasión", "modo" y no debe ser entendida en sentido puramente cronológico. Veamos las características principales de cada uno de ellos.

4.1 *Primer Tiempo:* "El Primer Tiempo es cuando Dios Nuestro Señor así mueve y atrae la voluntad, que, sin dudar ni poder dudar, la tal ánima devota sigue a lo que es mostrado; así como S. Pablo y S. Mateo lo hicieron en seguir a Cristo Nuestro Señor" [Ej 175]. Tres son los elementos principales de una experiencia de Primer Tiempo:

4.1.1 Una acción directa sobre la voluntad, moviéndola y atrayéndola en la dirección de algo.

4.1.2 La seguridad que la persona experimenta en esa experiencia. Ése parece ser el punto fundamental: su carácter de certeza que concede a la persona, "sin dudar ni poder dudar". La persona es convencida de que ésa es la voluntad de Dios para ella.

4.1.3 La persuasión que persiste en la persona: en ese sentido entran aquí los ejemplos de Pablo y Mateo. Es evidente que en sus vidas, la vocación acontece en un modo inesperado y al mismo tiempo con una certeza que les es irresistible. Es sobre todo su docilidad en el

seguimiento lo que les era mostrado y que ven subrayada por Ignacio: propiamente son ellos los elegidos por Cristo y no una e. de ellos mismos.

En la *Autobiografía* de S. Ignacio se encuentra una narración de una experiencia de tal tipo [Au 27]. Un modo tal de e. se impone como un hecho, sin que se pueda buscar o volver a mandar para que el ejercitante tenga el tiempo de prepararse para recibirlo, una vez que no depende en nada de nuestro esfuerzo. Se trata de una gracia singular, de un tiempo privilegiado, pero que no significa que sea algo raro o reservado a las cumbres de la mística. Ni se debe identificar sin más con la experiencia de la consolación sin causa precedente, una vez que ni todas las consolaciones sin causa precedente traen luz para la e. que se hace.

4.2 *Segundo Tiempo*: "Cuando se toma asaz claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones, y por experiencia de discreción de varios espíritus" [Ej 176]. En ese tiempo se trata de dos experiencias diversas: la experiencia de consolación y desolación y la experiencia del discernimiento de los varios espíritus. Aquí se trata de un proceso largo y delicado, que no se resuelve de una sola vez como en el Primer Tiempo. El ánimo debe buscar la luz interpretando sus movimientos interiores, su ritmo, su alternancia dentro de sí, mientras contempla los misterios de la vida de Cristo, en la oración: "en manera que procediendo en sus meditaciones de Cristo Nuestro Señor, mire, cuando se hallara en consolación, a cuál parte Dios le mueva; y asimismo en desolación; y se debe bien declarar qué cosa sea consolación, que es tanto como alegría espiritual, amor, esperanza de las cosas

de arriba, lágrimas y todo movimiento interior, que deja el ánimo, en el Señor nuestro, consolada. Lo contrario de esto es desolación: tristeza, desconfianza, falta de amor, sequedad, etc." (DI, 18). Polanco describe todo el proceso en detalles en su *Directorio* (D20, 82).

El fundamento de ese Segundo Tiempo está en el examinar las mociones interiores de consolación y de desolación por medio de las Reglas de discreción de espíritus. Es menester examinar bien las mociones experimentadas, su origen y su modo de actuar, compararlas unas con las otras, y todo debe ser conferido con una persona más experta en la vida interior. El papel del que guía es esencial en ese Segundo Tiempo, como en todo el proceso de los Ejercicios (cf. [Ej 6.7.8.9.10.12.14.15]), "no queriendo guiarse por su cabeza si no concurrir el parecer del que tienen en lugar de Cristo Nuestro Señor" [Co 263]. La voluntad de Dios se manifiesta como un impulso interior hacia el futuro: el alma se abandona siempre más a este amor de Dios, preguntándose a cada rato: "¿Dónde me quieres llevar, Señor?" [De 113].

4.3 *Tercer Tiempo*: "El Tercero Tiempo es tranquilo, considerando primero para qué es nacido el hombre, es a saber, para alabar a Dios Nuestro Señor y salvar su ánimo, y esto deseando elige por medio una vida o estado dentro de los límites de la Iglesia, para que sea ayudado en servicio de su Señor y salvación de su ánimo. Dije tiempo tranquilo, cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus y usa de sus potencias naturales libera y tranquilamente" [Ej 177]. Las características de ese Tiempo son las siguientes (Juanes 1980,108ss):

4.3.1 Ausencia de gracias especiales y significativas. En ese Tiempo, no se trata siempre de una ausencia total de movimientos interiores, pero la conciencia de esos movimientos es menos perceptible, o no aportan mucha luz sobre la decisión que se desea tomar (Gil 1972, 6).

4.3.2 Tranquilidad en la persona que elige. Mientras no se tenga seguridad que uno se encuentre en un auténtico Tiempo tranquilo, no se debe aconsejar una e. por el tercer tiempo. Polanco amplía el sentido de la expresión "Tiempo tranquilo" como equilibrio de las inclinaciones. En su modo de entender, tal equilibrio implica dos cosas: un estado de espíritu indiferente a todos los medios y una inclinación al más perfecto, conforme a las máximas de Jesucristo.

El Tercer Tiempo de e. comprende dos modos diversos, uno más racional y otro más intuitivo.

4.3.3 *Primer Modo del Tercer Tiempo.* Se aplica cuando el ejercitante se encuentra en una condición de indiferencia plena: "sin afección alguna desordenada, de manera que no esté más inclinado ni afectado a tomar la cosa propuesta que a dejarla, ni más a dejarla que a tomarla; mas que me halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiera ser más en gloria y alabanza de Dios Nuestro Señor y salvación de mi alma" [Ej 179]. El proceso de este primer Modo consta de seis puntos: a) antes de nada, se trata de "proponer delante la cosa que quiero hacer elección" [Ej 178], determinando bien cuál es la materia sobre la cual se quiere hacer la elección, b) El segundo punto trata de la disposición subjetiva en que debe estar la persona (indiferencia): "Es menester tener por ob-

jeto el fin para que soy criado, que es alabar a Dios Nuestro Señor y salvar mi ánima, y con esto hallarme indiferente sin afección alguna desordenada..." [Ej 179]. c) El tercer punto es una súplica a Dios para que guíe el proceso: "pedir a Dios Nuestro Señor quiera mover mi voluntad y poner en mi ánima lo que yo debo hacer acerca de la cosa propuesta..." [Ej 180]. Se trata aquí de fomentar una entrega total al Señor y un deseo de purificar las motivaciones. La voluntad no decidirá secamente, una vez pesados los motivos y vistas las razones. El ejercitante deberá pedir a Dios que pueda actuar en él con su gracia, haciendo sentir internamente lo que sea la más grande gloria de Dios y moviendo su voluntad hacia la e. de lo que ha visto ser el querer de Dios sobre él. d) La parte principal es constituida por los puntos cuarto y quinto, a saber, la investigación de las ventajas e inconvenientes que puede haber en una y otra parte [Ej 181], y la ponderación de las razones obtenidas para ambas las partes para poner en claro dónde la razón más se inclina: "después que así he discurrido y racionado a todas las partes sobre la cosa propuesta, mirar donde más la razón se inclina, y así según la mayor moción racional, y no moción alguna sensual, se debe hacer deliberación sobre la cosa propuesta" [Ej 182]. e) El último punto es de nuevo una súplica al Señor presentándole nuestro juicio y pidiendo su aprobación divina: "hecha la tal elección o deliberación, debe ir la persona que tal ha hecho con mucha diligencia a la oración delante de Dios Nuestro Señor y ofrecerle la tal elección para que su divina majestad la quiera recibir y confirmar, siendo su mayor servicio y alabanza" [Ej 183].

4.3.4 *Segundo Modo del Tercer Tiempo*. Este segundo Modo consta de cuatro reglas y una nota. El primer punto sitúa el ejercitante en otro ambiente, no puramente más racional, pero más afectivo. Se trata de experimentar el amor de Dios como el motivo que me lleva a elegir: "la primera es, que aquel amor que me mueve y me hace elegir la tal cosa, descienda de arriba, del amor de Dios; de forma que el que elige sienta primero en sí que aquel amor más o menos que tiene a la cosa que elige, es sólo por su Creador y Señor" [Ej 184]. Las siguientes reglas [Ej 184-187] introducen al ejercitante en una deliberación sobre sí mismo, para verificar si no se esconde algún amor no ordenado que lo pueda engañar en el momento de tomar la decisión. Eso se hace por medio de una acción psicológica que permite a la persona deliberar con más claridad sobre su situación, imaginándose como una persona desconocida [Ej 185] o a partir de una situación extrema de la vida: el día de su propia muerte o juicio final [Ej 186-187].

5. *Puntos de debate sobre los Tiempos de elección*. Las principales cuestiones que se debaten actualmente con relación a los Tiempos de e. son:

5.1 *Autonomía de los Tiempos*. Para S. Ignacio parece claro que "hay tres tiempos para hacer una buena y sana elección en cada uno de ellos" [Ej 175]. Por tanto, si el ejercitante no encuentra la voluntad de Dios por el primer modo, debe perseverar buscándola por el segundo, y cuando esto no resulta, debe tomar el tercero (cf. DI, 19). Ha sido principalmente Karl Rahner quien ha puesto en discusión la autonomía del Tercer Tiempo, considerándolo una modalidad deficiente del Segundo Tiempo. Así

que el Tercer Tiempo en sí mismo no sería autónomo. Bajo la influencia de Rahner, muchos autores niegan la autonomía del Tercer Tiempo, considerando siempre que ése debe ser confirmado por medio de una consolación del Segundo Tiempo (Walsh 1972, 64). Tales autores afirman que Ignacio durante su vida no tenía confianza en una e. hecha por el Tercer Tiempo. Pero no parece eso cierto: el mismo Ignacio usó el Tercer Tiempo en algunas de las e. más importantes de su vida, como cuando tomó la decisión de ir a estudiar, la decisión hecha por los compañeros de fundar la CJ, la decisión que aparece en el *Diario espiritual* sobre la pobreza de las casas profesas, o la decisión de aceptar ser nombrado General de la CJ (cf. [Au 50.63.70-71]). Y la autonomía del Tercer Tiempo es claramente afirmada en su carta al Dr. Ramírez de Vergara: "El medio para gustar con el afecto y ejecutar con suavidad lo que la razón dicta que es a mayor servicio y gloria divina, el Espíritu Santo le enseñará mejor que otro ninguno; aunque es verdad que para seguir las cosas mejores y más perfectas, suficiente moción es la de la razón" [Epp XI, 184-185.]. También Polanco, cuando analiza un caso donde la decisión a la cual se llega por el Segundo Tiempo está en conflicto con la decisión a que se ha llegado por el Tercer Tiempo, declara que si las mociones del Segundo Tiempo son inciertas, mientras las razones del Tercer Tiempo son más claras, la conclusión a la cual se llega por el Tercer Tiempo debe ser preferida como más segura (Toner 1991, 250).

5.2 *En qué consiste la confirmación de la elección*. La opinión más común es que se trata de una confirmación por medio de consolaciones o desolaciones, esto es, que por fin

el Tercer Tiempo vuelve al Segundo y verdaderamente es el Segundo Tiempo el que confirma el Tercero, como han constatado diversos autores (De Vries 1973, 65; Coathalem 1971, 190; O'Leary 1975, 180; Hernández García 1956, 147). En el *Diario espiritual* podemos encontrar evidencias de que Ignacio veía también la posibilidad de ser confirmado por otros medios que la consolación. No hay duda que la "consolación" espiritual es una forma muy evidente de confirmación; eso es clarísimo con relación a las afirmaciones que lo confirman en cuanto a la pobreza. Al respecto Toner señala [Au 100] y los registros del *Diario espiritual* de los días 10-11 y 13-18 de febrero (Toner 1991,207). También son frecuentes las confirmaciones por medio de "razones", como nos muestran los registros de en los días 6, 8 y 9 de febrero. Ya el día 11 de febrero, Ignacio habla de *inteligencias* recibidas (cf. [De 15]) y el día 23 habla de un "poderoso argumento" que le es venido a la mente. Ignacio menciona todavía otra señal de la voluntad de Dios cuando se refiere a "una mayor moción de la voluntad" [De 8], una intensificación del impulso de la voluntad en la dirección de una de las posibilidades experimentadas como la que Dios quiere. Finalmente hay otro factor importante en la comprensión de lo que Ignacio entendía por confirmación de la voluntad divina: es la experiencia de sentir que Dios ha aceptado su decisión ofrecida, experiencia de gran certeza y seguridad.

Sin que esta confirmación implique ningún acontecimiento extraordinario, la mera ausencia de problemas, tensiones, el permanecer en una cierta tranquilidad y armonía interior pueden ser ya signos o señales del trabajo del Espíritu que con-

firma. Uno puede experimentar en un modo más explícito todavía un sentimiento de coraje, un estímulo para avanzar... un crecimiento en la verdad y en la libertad interior, una mayor determinación para actuar. Dios puede manifestar su aprobación también por medio de las disposiciones de su Providencia, por ejemplo, por la imposibilidad de poner en práctica nuestra decisión, o mediante las objeciones que ahora nos llegan a través de una lectura, un sermón, una conversación, una pregunta que nos hace nuestro director, una duda que se presenta a nuestro espíritu (De Guibert 1930, 190-191).

5.3 *Cuál es el Tiempo mas excelente.* El Primer Tiempo debe ser tenido como el más excelente y deseable, porque en ello todo es obra de Dios y la consiguiente e. resulta segurísima (Casanovas 1930, 102ss). El Segundo Tiempo es inferior al Primero, porque en ese Tiempo Dios nos habla, pero habla también el enemigo y también nosotros mismos hablamos. El Tercero es inferior en dignidad al Segundo, porque en ése es sólo el hombre quien interviene usando libremente sus potencias, contando ciertamente con la ayuda de Dios, pero sin la moción especial de la consolación divina.

El *Directorio* de Polanco considera el recurso al Tercer Tiempo superfluo, cuando el Segundo tiempo alcanzó un resultado claro. Para G. Dávila, cuando "por esta vía queda el alma con paz entera y satisfacción, se puede pasar adelante" (D31, 129). Pero cuando "no fuese bastante esa satisfacción, sucede el tercer modo de elección, el cual, aunque no es tan excelente como el pasado, por no ser de principio tan alto, mas es más seguro de ordinario y suele conservar y asentar el se-

gundo modo dicho, y aún ser confirmado de él" (D31, 129). Porque "el ángel de Satanás se transfigura en ángel de luz (*ICor* 9,14) y vende moneda falsa por buena, se debe andar aquí con mucho tiento y con diligente examen. Sea, pues, un presupuesto que gobernase el hombre solamente, a carga cerrada, por movimientos y sentimientos interiores, es muy peligroso y principio de todas ilusiones y alumbramientos con que el demonio ha hecho una grande guerra a la Iglesia de Dios" (D31, 134-135). Por tanto, siempre se debe hacer la e. por el Tercer Tiempo, aunque ya se hubiera hecho por el Segundo Tiempo, porque en el Segundo Tiempo podemos ser engañados y se necesita discernir los espíritus. El *Directorio* concluye que "... el tercero modo de elegir es más seguro, porque la razón hace su oficio, apoyada en la fe y doctrina de la Iglesia; y al fin da el hombre lo que puede por su parte y aplica todo su caudal para conocer todo lo que Dios quiere" (D31,140).

Pero si el Segundo Tiempo es en principio más elevado que el Tercero, ¿cómo se puede afirmar que es más seguro un Tiempo de principio inferior? ¿Es correcto decir que en el Segundo Tiempo se trata de dejarse llevar por sentimientos? ¿No va todo acompañado y discernido con la ayuda del director? Parece que Dávila en el *Directorio Oficial* no consigue captar con fidelidad cuál es la esencia del Segundo Tiempo (Ayerra Moreno 1956, 98). Definiéndolo como un Tiempo "cuando el alma es movida por inspiraciones y mociones tan eficaces que sin algún o casi sin algún raciocinio de la inteligencia la voluntad es conducida al servicio de Dios y a la perfección" (D33. 34.43, 188), no deja espacio para el

discernimiento de los espíritus, exagerando en tal modo la eficacia de las mociones que acaba por confundir el Segundo con el Primer Tiempo (Ayerra Moreno 1956, 98). A causa de tal confusión se entiende por qué en Dávila aparece la recomendación de pasar "siempre" al Tercer Tiempo: "es menester notar que el Tercer Tiempo no debe solamente ser añadido cuando nada se puede concluir en el Segundo Tiempo; el Tercer Tiempo sirve también para confirmar la elección hecha y darle mayor firmeza" (D33.34.43, 203) y también la frase lapidaria del *Directorio Oficial* cuando afirma que "*posterior via, nempe per ratiocinationem et discursum, est securior et tutior*" ("pero la segunda vía del raciocinio y discurso es siempre más segura y firme" (D33.34.43,190). Lo que se afirma es el primado de la razón. Estamos lejos del pensamiento de S. Ignacio sobre ese punto.

5.4 Uso combinado de los Tiempos. Considerando que los Tiempos sean autónomos, ¿pueden ellos ser usados juntos en un mismo discernimiento con vista a una elección? Y si eso es algo posible, ¿es aconsejable que se lo haga? ¿Y cómo se debería proceder? ¿Qué pasa si usando el Segundo y el Tercer Tiempo llegamos a resultados diversos?

Si la e. es hecha por el Primer Tiempo, no procede usar los demás. Sería una ofensa a Dios que nos ha mostrado su voluntad en un modo así tan claro (Calveras 1943, 270). Si una persona obtiene suficiente claridad por medio de las experiencias de consolaciones y desolaciones, no necesita acudir al Tercer Tiempo, como así afirma el *Directorio* de G. Dávila (D31, 90). No obstante, tal cosa puede ser conveniente para una mayor satisfacción de la razón, que naturalmente quiere saber las razones objetivas de lo que Dios

muestra querer. En esto Nadal aconseja: "Será bueno usar ese Tiempo después que se hizo determinación buena por el Segundo, para una mayor satisfacción del entendimiento y de la razón" (*MNad* II, 781). Ignacio de hecho utiliza los dos tiempos en modo combinado en su *Diario espiritual*.

Miró afirma: "Las elecciones se deben hacer, comúnmente, no sólo por el Segundo sino también por el Tercer Tiempo" (D22.23, 87). Así que él da como *norma general* que se deben hacer elecciones no sólo por el Segundo Tiempo, sino también por el Tercero. Insiste por tanto en el aspecto racional de la e., cosa que Ignacio no hizo en ninguna ocasión. El *Directorio Oficial*, en un ambiente de sospecha contra todo tipo de iluminismo y sentimientos interiores, busca un acuerdo de compromiso entre inspiración y racionalidad, corazón y mente, no siempre en un modo equilibrado. Por ejemplo el *Directorio Oficial* declara que "todo debe ser examinado con la ayuda de luz [...] esa luz es la luz de la razón humana, si bien que sustentada e iluminada con la ayuda de la fe, la cual procede de Dios; y ninguna puede contradecir la otra, una vez que verdad y verdad deben estar necesariamente de acuerdo" (D33.34.43,5).

5.5 Qué tipo de certeza se puede obtener en una elección. Ignacio acreditaba que era posible por medio de un discernimiento hallar la voluntad de Dios con una certeza justificable. Jamás en sus instrucciones o exhortaciones encontramos una sola sentencia que lleve a pensar que las conclusiones de un discernimiento son solamente meramente probables (cf. [*Ej* 1.15.23.173.180]). Podemos hallar afirmaciones explícitas de que él encontraba en su discernimiento un "sentido de seguridad" y una "certeza" de haber

hallado la voluntad de Dios; así en su *Diario espiritual*, cuando afirma que después de haber tanto buscado la voluntad de Dios, experimentó un "confirmar con lágrimas y con toda seguridad cerca de todo el determinado" [*De* 151]. Para Ignacio, una genuina certeza con relación a la voluntad de Dios "no reside tanto en la experiencia de consolaciones o en razones, pero mucho más en la fe en que Dios nos dona como presente el Espíritu Santo para guiar a aquellos que hacen todo lo posible para abrirse a Él y para buscar su voluntad" (Toner 1991, 286); la misma convicción fundada en la bondad de Dios es declarada en el *Directorio Oficial*, (D33.34.43, 173). Aquí Ignacio se mueve en continuidad con toda una tradición bíblica fecunda que nos revela ese Amor Providente del Señor que guía su pueblo y lo acompaña en el camino, llevándolo siempre a su mayor gloria (*Ex* 13, 22; 19, 16-18; 24, 16; 33, 18-33; 34, 29-35; 40, 34-38; *Rom* 1,18-23), revelada sobre todo en la persona de Jesús, y de la cual todos nosotros participamos por su presencia en nosotros (*Efl*, 27; *Col* 1, 27; *Efl*, 22-23; *Col* 2, 9-10) y en la medida en que nos unimos a Él (*Rom* 5, 2.5; *Jn* 17, 22-23). La certeza de la cual habla Ignacio es entonces, antes que nada, una certeza de fe. Así que todo el proceso de e. es marcado por la seguridad de que si nos disponemos a buscar la voluntad de Dios con un corazón recto, Dios nos dará a conocer y cumplir su voluntad, en cualquiera de los modos posibles, que no nos cabe elegir pero sólo aceptar el que Dios quiera usar con cada persona.

Z¹ *Cómodo, Consolación, Desolación, Determinación, Discernimiento, Encontrar a Dios, Espíritu, Impedimento, Inclinación, Libertad, Moción, Segunda Semana, Subjecto, Vocación.*

Bibl.: AA.VV., L'Elezione negli Esercizi Spirituali. Atti del Convegno nazionale. Autunno 2000, *ApSp* 53 (2000); BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción en Ignacio de Loyola*, M - ST, Bilbao-Santander, 1995; CALVERAS, J., "Buscar y hallar la voluntad divina por los tiempos de elección de los Ejercicios de San Ignacio", *Man* 15 (1943) 252-270; 324-340; CASANOVAS, L, *Comentario y explicación de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola II*, Balmes, Barcelona 1930; COATHALEM, H., *Ignatian Insights*, Kuanchi Press, Taichung, Taiwan 1971; DOMÍNGUEZ MORANO, C., "El sujeto que ha de elegir hoy, visto desde la psicología I" y "II", *Man* 73 (2001) 145-160; 285-302; GIULIANI, M., "Se décider sous la motion divine", *Christus* 4 (1957) 165-186; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L., *El primer tiempo de elección según San Ignacio*, Studium, Buenos Aires-Madrid 1956; GRATA, H., "La confirmation de l'Election ou: comment Dieu fait sienne ma décision", *Christus* 36 (1989) 466-475; GUIBERT, J. DE, "L'élection. Directives", en *Les Grandes de la Retraite Fermée*, Spes, Paris 1930, 172-194; JUANES, B., *La elección ignaciana por el segundo y tercer tiempo*, CIS, Roma 1980; KING, N., "Ignatius Loyola and Decision-Making", *The Way Sup* 24 (1975); O'LEARY, B., "Good and Evil Spirits", *The Way* 15 (1975) 174-182; ID., "The Discernment of Spirits in the Memoriale of Blessed Peter Favre", *The Way Sup* 35 (1979); RAHNER, K., "Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzition des heiligen Ignatius", en *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, 1556-1956* (WULF, F. ed.), Echter, Würzburg 1956,343-405; ROBERT, S., "Union with God in the Ignatian Election", *The Way Sup* 103 (2002) 10-112; RODRÍGUEZ OLAIZOLA, J. M^a, "Elegir hoy desde la sociología", *Man* 73 (2001) 127-143; ROYÓN LARA, E., "Ignacio, un hombre de elección", *Man* 63 (1991) 67-78; Ruíz JURADO, M., "Fuentes de las elecciones", en *Las Fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Simposio Internacional (Loyola, 15-19 septiembre 1997)* (PLAZAOLA, J. ed.), Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1998, 339-351; SAMPAIO COSTA, A., *Los tres tiempos de elección según los Directorios*, M-ST, Bil-

bao-Santander 2004; TONER, J. J., *Discerning God's Will. Ignatius of Loyola's Teaching in Christian Decision Making*, IIS, St. Louis 1991; VRIES, P.P. DE, *Discernment of Spirits*, Exposition Press, New York 1973, 65ss.

ELEVACIÓN

Estamos ante una de las polaridades de la teología y cosmovisión ignacianas, estructuradas en base a binomios del tipo: Creador-criatura, Cielo-tierra, alto-bajo, distancia-cercanía... La e. es el movimiento de la criatura, mientras que el descendimiento es el movimiento de la Divinidad. En un primer nivel de significación, la e. es mencionada en los puntos que propone para la contemplación de la Ascensión: "Sacóles al monte Olivetti y en presencia de ellos fue elevado y una nube le hizo desaparecer ante sus ojos" [*Ej* 312]. Estamos todavía ante una cosmología mítica, en la que el Cielo se encuentra arriba y la tierra abajo. En un segundo nivel, aparece en la llamada de los apóstoles, en la medida que supuso en ellos un cambio ontológico: siendo de "ruda y baja condición", reciben dignidad al ser llamados por el Señor, y mediante ello, se propone considerar "los dones y gracias por las cuales fueron elevados sobre todos los padres del nuevo y viejo testamento" [*Ej* 275]. Adquiere un tercer nivel de significación como "elevación interior" o "elevación de la mente". Así aparece en el *Directorio Autógrafo*, como uno de los rasgos de la consolación y dones del Espíritu Santo [DI, 11], mientras que la desolación es descrita, junto con otras características, como "vagar la mente en cosas bajas contra la elevación de la mente" [DI, 12]. En el *Diario espiritual* queda reflejada con frecuencia la relación entre e. y devoción: "Hallándome con devoción, me ha-

liaba con una cierta elevación y muy tranquilamente" [*De* 10]; "con mucha devoción y elevación de la mente, y notablemente en tranquilidad" [*De* 25]; "en mucha y continua y en muy grande devoción, claridad calorosa y gusto espiritual, y tirando en parte a un cierto elevar" [*De* 60]. Esta "elevación interior" o "de la mente" adquiere particular diaphanidad en el relato autobiográfico, cuando se narra la gracia mística que recibió en Manresa sobre el misterio de la Trinidad: "Se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la Santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer" [*Au* 28]. Esta e. se refiere al paso del razonamiento lineal, en el que Ignacio se preguntaba cómo podía ocurrir que, siendo la Trinidad tres Personas, le dedicara cuatro oraciones: una para cada una de ellas y luego otra para el conjunto de las tres. La "e. de la mente" consiste en que su entendimiento cambia de perspectiva, y pasa de un razonamiento cuantitativo y lineal a otro, cualitativo y sintético, por el que comprende que la unidad de naturaleza de las tres Personas se sitúa en un plano diferente al de la diversidad de Personas, tal como el sonido unificado de un acorde está constituido por el sonido de tres notas diferentes. Esta "elevación de la mente" será muy apreciada por Ignacio, tal como lo atestigua el hecho de que escribiera a Francisco de Borja diciéndole que buscara los dones espirituales más que las penitencias corporales, entre los cuales, después de mencionar la intensificación de la fe, la esperanza y la caridad, habla del "gozo y reposo espiritual, lágrimas y consolación intensa, elevación de la mente [...], sin los cuales todas nuestras cogitaciones, palabras y obras van mezcladas, frías y turbadas, para que vayan calientes, claras

y justas para el mayor servicio divino" [*Epp* II, 237].

Javier MELLONI, SJ

Z¹ Consolación, Descenso, Moción.

EMBOLUMAR

Se trata de un neologismo ignaciano. En la famosa e importante carta a Teresa Rejadell (18 de junio de 1536) sobre discernimiento de espíritus y tratamiento de los escrúpulos, Ignacio define una de las tácticas del enemigo como "embolumar": "entonces [el enemigo] procura embolumar aquella conciencia tan buena, haciendo pecado donde no es pecado y poniendo defecto donde hay perfección" [*Epp* 1,104]. *DCECH* no registra este término, tampoco Sebastián de Cobarruvias en su *TLC* ni el *DiccAut*. Iparraguirre (*Obras Completas* 1982, 661) y Ruiz Jurado (*Obras* 1991, 732) anotan: "involucrar, entorpecer". Por el contexto, podemos concluir también: "confundir", "generar confusión". El significado parece estar relacionado con "envolver", lo cual sería un galicismo. También puede estar relacionado con *involucrum*, "envoltura", "cubierta", "disfraz", así como con *involumentum*, "envoltura".

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

/ Confusión, Engaño, Escrúpulo, Falacia, Mal Espíritu, Turbación.

ENCARNACIÓN

Para encuadrar la noción de e. dentro del marco de referencia de la espiritualidad ignaciana, hay que reconocerle a esta última su ca-

rácter cristocéntrico (Ruiz Jurado 2001,1318) y por tanto situarla desde el inicio en un contexto de *espiritualidad cristiana* (Texidor 1933, 222-232; Martínez Sierra 1979). Ésta es simultáneamente cristocéntrica y teocéntrica: Jesucristo no puede ser nunca superado en función de una trascendencia *espiritual* de la *carne* para acceder a Dios. Para G. Moiola, "el modo típico del teocentrismo cristiano es aquél que está anclado en el Dios de Jesucristo individuando en él el 'lugar' de la comunión posible y vivida con la Trinidad" (1978, 42-43). La afirmación de la fe cristiana sostiene que en Jesucristo, Dios se revela porque (el Verbo de) Dios se encarna en Él y es en Él, en su mediación (no opcional) donde se opera la salvación humana. La espiritualidad ignaciana parte de este dato fundamental y por tanto, ella es también teo/cristocéntrica.

Entender qué significa este hecho de la e. desde la perspectiva de la experiencia del misterio cristiano tal como lo vivió Ignacio justifica plenamente que se pueda hablar de "espiritualidad ignaciana", pero presupone una concepción trinitaria de Dios que aquí no se puede desarrollar, pero a la cual es necesario hacer referencia explícita como fundamento implícito de cuanto se dirá a continuación (cf. Ladaria 2000, 321-323; Thió 2000, 333-348).

1. *La primera contemplación de la Segunda Semana* [Ej 101 ss]. El tema de la e., objeto del presente artículo, se desarrollará principalmente, y casi exclusivamente, como un comentario a la contemplación de la e., con la cual se inicia la Segunda Semana de los *Ejercicios Espirituales* (Arzubialde 1991, 243-252). La razón es simple: siguiendo la *Concordancia Ignaciana*, que no considera el pistolario del santo, el sustanti-

vo "encarnación" aparece únicamente en los *Ejercicios* cinco veces; el verbo "encarnar" aparece tres veces, también sólo en los *Ejercicios*. El contexto en que ambos son mencionados es la Segunda Semana: en la primera contemplación del primer día ("encarnación" [Ej 101.108]; "encarnar" [Ej 109]) y en las notas a la quinta contemplación del mismo día, en lo que tradicionalmente se ha llamado "aplicación de sentidos" ("encarnación" [Ej 128.130]; "encarnar" [Ej 130]). La última alusión a "encarnar" es una nota a la meditación de Tres Binarios, en donde S. Ignacio da instrucciones para contemplar "según que todo esto está declarado en la contemplación de la encarnación y del nacimiento" [Ej 159].

El contexto exclusivo en el cual Ignacio utiliza "encarnación/encarnar" puede dar una primera pauta para aproximarnos al sentido que estos términos tenían para él. En efecto, esta primera contemplación de la Segunda Semana la llama el santo "de la encarnación" y la ubica inmediatamente después del "llamamiento del rey temporal [que] ayuda a contemplar la vida del Rey Eternal" [Ej 91] y antes de la segunda contemplación que "es del nacimiento" [Ej 110]. Es decir, la contemplación de la e. está en función de la contemplación de "la vida del Rey Eternal", en cuanto desvela para el ejercitante el origen trinitario de la identidad del Sumo Capitán y precede a la contemplación de su nacimiento histórico.

2. *La encarnación: una historia para contemplar. Los preámbulos*. Nos encontramos ya con dos datos iniciales importantes: la e. es una historia que hay que contemplar. "El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar..." [Ej 102]. No se trata de una

meditación, sino de una contemplación, la cual está en función de una historia de la que es su punto de partida. Si bien el llamamiento del Rey Temporal tiene su fundamento remoto en la vida de Jesús, no contiene un sustrato histórico evangélico concreto, ya que no se contempla ninguna escena del Evangelio: Cristo nuestro Señor es considerado en su condición de "Rey eterno" (Hernández 1952, 441-454). La contemplación de la e. es, por tanto, la primera contemplación histórica de los *Ejercicios*: "En la esencia precisamente del Verbo de Dios está contenido que él y sólo únicamente él es justamente quien comienza y puede comenzar una historia humana, en caso de que Dios se apropie de tal manera del mundo que dicho mundo sea no sólo su obra distinta de él, sino su realidad propia [...] Puede ser que sólo entonces se entienda qué es la Encarnación, sabiendo lo que es justamente el Verbo de Dios, y que sólo se entienda suficientemente qué es el Verbo de Dios, sabiendo lo que es la Encarnación" (Rahner 1964, 141). Así, el ejercitante se pone delante de un misterio que hay que asimilar y no de una verdad que hay que meditar con las tres potencias, como en los ejercicios de la Primera Semana sobre el pecado. Las escenas de la vida de Jesús se llaman "misterios" y precisamente porque lo son, el medio de penetrarlos no es mediante el raciocinio, sino mediante la contemplación: "Este método se funda en el principio de que de ley ordinaria las facultades superiores de nuestra alma se dirigen a Dios por medio de las inferiores. Una vez que, con los sentidos bien dispuestos, la imaginación se ha impresionado vivamente y el corazón se ha movido con eficacia, el alma se nos va a Dios casi por instinto..." (Am-

buzzi 1930, 328). Ambruzzi cita una frase del Cardenal Newman (*Tamworth Reading Room*, n. 6): "Los ejemplos y los modelos, y no los raciocinios llenos de lógica son los que se llevan nuestro asentimiento y nuestra voluntad y nos van formando el carácter" (Id., 333).

La actitud del ejercitante será diferente en la Segunda Semana, aun cuando se mantenga el mismo esquema de realización de la oración de la Primera (oración preparatoria, preámbulos, petición, puntos, coloquios, etc.), ya que según Bover "es un error que, por las fatales consecuencias que acarrea nos atrevemos a calificar de grave, creer que S. Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* limita su enseñanza sobre la oración a la meditación con las tres potencias [Ej 45]. Todo lo contrario, S. Ignacio enseña y, lo que más vale, hace practicar al ejercitante, numerosos y variados modos de orar" (1930, 104). Cuando se contempla la "historia" hay que distinguir inicialmente dos niveles del texto que se cruzan: el eterno y el temporal. El primero es el trinitario: "cómo las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar el género humano" [Ej 102], y el segundo propiamente histórico: "y así venida la plenitud de los tiempos enviando al ángel San Gabriel a Nuestra Señora" [Ej 102.262].

Hay, sin embargo, un tercer nivel que hay que tener en cuenta y corresponde al tiempo presente del ejercitante que debe hacer su "composición, viendo el lugar: aquí será ver la grande capacidad y redondez del mundo, en la cual están tantas y

tan diversas gentes..." [Ej 103], pero esta composición la debe poner en referencia a la historia evangélica: "Asimismo después particularmente la casa y aposentos de Nuestra Señora, en la ciudad de Nazaret, en la provincia de Galilea" [Ej 103].

Pero hay que observar todavía una inversión entre el primer preámbulo [Ej 102] y el segundo [Ej 103]. Mientras que en el primero se trae "la historia de la cosa que tengo que contemplar" y el ejercitante se imagina la Trinidad mirando el mundo y mandando el Arcángel Gabriel a María, en el segundo, la composición de lugar, el ejercitante no mira la Trinidad, sino el mundo con su diversidad de personas y en modo particular la casa de Nazaret, en la provincia de Galilea, con María. Esto significa que en el primer preámbulo la historia comienza en la Trinidad y continúa en Nazaret, sin distinción temporal, pero cuando el ejercitante hace la composición de lugar "mira" el mundo y a María.

Esta aparente contradicción se resuelve en el "presente" del ejercitante: éste "trae la historia que debe contemplar" (la Trinidad) haciendo la composición de un lugar particular (el mundo, Nazaret, María). El ejercitante "hace presente" a la Trinidad con su dimensión trinitaria a-histórica, tomando la decisión de encarnar la segunda persona y realizándola históricamente en el paso de la escena evangélica de la Anunciación. El "lugar" del encuentro con la Trinidad no es el tiempo sin tiempo de Dios, ni es el "aquí y ahora" del ejercitante, sino el "entonces" de la escena evangélica, donde el Verbo se encarna. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que sea un encuentro en el pasado, pues el ejercitante y el mundo están "presentes", al igual que

la Trinidad, Verbo incluido. En sentido estricto, habría que mencionar todavía -cosa que aquí referimos simplemente de paso- la apertura *escatológica* implícita hacia el futuro prometido como realización de la posibilidad de participar de una vida eterna que es ofrecida objetivamente en el acontecimiento histórico pasado para ser aceptada subjetivamente en el presente del ejercitante en función de su futuro.

En realidad, la contemplación de la e. actualiza la escena evangélica de manera que el ejercitante puede participar del misterio de la e. como testigo de él, pero participando no sólo del encuentro secreto entre Gabriel y María, sino también de la decisión trinitaria, dándole, de esta manera a la escena su contenido teológico. Así se supera la distinción temporal, estableciéndose la fusión de horizontes hermenéuticos y de las coordenadas espacio-temporales (Trinidad / eternidad, Evangelio / pasado, ejercitante/presente).

De otro modo no se entiende que Ignacio invite al ejercitante a demandar, en el tercer preámbulo, "conocimiento interno del Señor que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga" [Ej 104]. La mediación con la cual el ejercitante incorpora en su vida el hecho de que Jesús "por él se ha hecho hombre" es mediante la contemplación trinitaria de María en el mundo enfermo y dolorido. Éste es el fruto "práctico" de la contemplación para él.

3. *Una contemplación en tres puntos: ver las personas, oír lo que hablan, mirar lo que hacen.* Si ahora nos detenemos en los tres puntos del cuerpo de la contemplación, nos damos cuenta de lo bien articulada que está la fusión de horizontes referenciales. En realidad aquí se da

la síntesis entre el primer y segundo preámbulo, pues en ellos se tienen sólo dos momentos (la Trinidad que ve el mundo y envía el Arcángel a María; el ejercitante que ve el mundo y María en su casa de Nazaret), mientras aquí son tres: el ejercitante debe primero "imaginar" la situación de los hombres en el mundo, luego "contemplar" la reacción divina y finalmente "asistir" a la concreción de esa reacción, la Anunciación. Haciendo esto, el ejercitante contempla el misterio: la realidad del mundo "mueve" a Dios para encarnarse en la historia (María).

En el primer punto se presentan en orden los mencionados horizontes: mundo, Trinidad, Anunciación. Se trata, ante todo, de "ver las personas, las unas y las otras: y primero las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos, unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos naciendo y otros muriendo, etc." [Ej 106]. Luego se debe "ver y considerar las tres personas divinas, como en el su solio real o trono de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno" [Ej 106]. Finalmente, "ver a Nuestra Señora y al ángel que la salud" [Ej 106].

En el segundo punto se repite la misma estructura: primero oír lo que dicen las personas humanas, luego lo que dicen las personas divinas: "Hagamos redención del género humano" [Ej 107] y lo que se dicen el Arcángel Gabriel y María. El tercer punto, y siempre en el mismo orden, será mirar lo que hacen: las personas sobre la tierra ("herir, matar, ir al infierno, etc." [Ej 108]),

las personas divinas ("obrando la santísima encarnación, etc." [Ej 108]) y el ángel y Nuestra Señora, "es a saber, el ángel haciendo su oficio de legado, y Nuestra Señora humillándose y haciendo gracias a la divina majestad" [Ej 108].

Al cabo de cada uno de estos tres momentos o puntos, el ejercitante debe "reflexionar para sacar provecho" de aquello que constata viéndolo o escuchándolo. En realidad se trata de que el ejercitante participe en la escena, para que después, en el coloquio, sea él quien hable a las Personas divinas, al "Verbo eterno encarnado" o a María, su Madre "pidiendo según que en sí sintiere, para más seguir e imitar al Señor nuestro" [Ej 109].

La fusión temporal a la que nos referíamos la tiene presente Ignacio y la fundamenta teológicamente cuando afirma que la razón por la cual el ejercitante hace el coloquio pidiendo "más seguir e imitar al Señor nuestro" es porque en la contemplación de la e. Cristo se encarna nuevamente "para él". ¿Cómo es posible esto?

Ciertamente Ignacio no se preocupa de explicitar los fundamentos de su propuesta, pero nos toca a nosotros hacerlo. En primer lugar, hay que recuperar toda la tradición de la *lectio divina*, mediante la cual la palabra de Dios es asimilada integralmente en la personalidad del creyente: "La Escritura ha de ser vivida hasta que quien hace los Ejercicios obtenga un conocimiento interior que penetre más profundamente en el "misterio" de la vida de Jesús. La función de la Escritura es la de penetrar en el misterio de Cristo contemplando las palabras y los hechos de Jesús de modo que se llegue a familiarizarse con el misterio de Jesús" (Wilkens 1979,103).

En segundo lugar, esta contemplación (como todos los Ejercicios Espirituales) no son sino la sistematización, para beneficio de otros, de la propia experiencia de Ignacio. En efecto, cuando está en Loyola, restableciéndose de la herida sufrida, él mismo repasando mentalmente (imaginando) lo que lee, participa no sólo de las vidas de los santos sino también de las escenas evangélicas. La contemplación de ellas lo "convirtieron" porque participaba de la historia de la salvación narrada en la vida, muerte y resurrección del Señor. "Participar" significa literalmente "tomar parte" en aquello que contempla, que es el misterio de la salvación. La contemplación de la historia de la salvación, obra el misterio de la salvación. Ignacio lo sabe por experiencia y lo propone como método.

En tercer lugar, conviene recordar la segunda anotación [Ej 2] que ayuda indirectamente para fundamentar teológicamente la actualización de la encarnación. En ella Ignacio indica que el ejercitador ("la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar") debe referir la contemplación o meditación brevemente "porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia y discurrendo y racionando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, sea por la ración propia, sea en cuanto el entendimiento es iluminado por la virtud divina, es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliando el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej2].

En otras palabras, es de mayor provecho para el ejercitante encontrar en la contemplación "del fundamento verdadero de la historia" una verdad que lo satisfaga personalmente, que "entender" esa misma verdad por medio de la explicación del ejercitador. La razón de ello es simple: en esa verdad que la persona contempla, Dios se comunica "abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante. De manera que el que los da [los Ejercicios] no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra, mas estando en medio como un peso, deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor" [Ej 15]. El ejercicio de la contemplación en general (y no sólo de esta contemplación en particular) es la ocasión para que se produzca el encuentro "encarnado" entre Dios y el creyente, precisamente porque se trata de contemplar al Dios encarnado. Que dicho encuentro no se dé personalmente vis-á-vis, sino en la mediación de la Escritura, es un detalle que no quita concreción a la realidad del encuentro y constituye la razón de ser de la *lectio divina*. En ambos encuentros se requiere la misma fe, dado que en ambas circunstancias se hace lo mismo: contemplar a Jesús para descubrirlo Cristo. Mediante la imaginación el ejercitante supera la barrera del tiempo y del espacio, participando de la historia de la salvación con el fin de obtener su fruto: la salvación.

Como cuarto y último punto, hay que considerar que por el hecho de que la Trinidad, asistiendo desde la eternidad al drama de la perdición humana, se decida a salvarla encarnándose, hay que afirmar que entre la Trinidad inmanente y la económica no hay solución

de continuidad. Esto permite precisamente que el evento salvífico y encarnatorio no acontezca sólo en un momento dado de la historia, sino durante la duración del acontecer histórico. Mientras haya "tiempo y espacio", habrá encarnación. De otro modo sería imposible alcanzar la gracia divina en la historia y los Ejercicios Espirituales serían simplemente ejercitaciones del espíritu humano. La unidad entre la Trinidad inmanente y la económica es una afirmación 'Verdadera y necesaria para sostener la realidad universal de aquella primera afirmación, la de la vida humana como el lugar de acceso a la Trinidad [...]. Para Ignacio, la posibilidad de la oración y del coloquio con las tres divinas Personas es el signo concreto de esta verbalización de la carne producida por la Encarnación del Verbo eterno, en una comunicación orante con la Trinidad económica -la Trinidad redentora cuya historia me ha sido dado contemplar-, la cual es la Trinidad en sí misma. ¿A quién si no, podría yo hablar, decirme en Aquél que 'nuevamente' se dice?' (Vázquez 2000, 351.361).

En conclusión, Cristo se encarna nuevamente, porque en la medida en que el ejercitante contempla el evento evangélico, participa de él y de su gracia. Es, en cierto sentido, una contemplación "sacramental", donde cada escena contemplada concede su gracia particular al ejercitante. Con la contemplación éste asimila el misterio, o dicho de otro modo, el misterio se le revela a él, personalmente, y esta revelación, acogida en espíritu de fe, le hace participar del Misterio Santo. El hecho histórico objetivo se debe subjetivizar en la historia particular de cada persona, de otro modo el *misterio* no produce su efecto.

La confirmación de este enfoque se encuentra, otra vez, en la justificación que da Ignacio a la demanda del "conocimiento interno del Señor" propio del coloquio, "que por mí se ha hecho hombre" [Ej 104]. "La idea fundamental que aquí predomina es que toda la historia del Salvador es también historia del hombre que contempla su vida. Toda la historia de la vida de Jesús tiene que ver con el hombre, porque éste se halla presente en el Corazón del Hombre-Dios. Cuando Cristo renueva en nosotros sus misterios y nosotros penetramos en ellos al contemplarlos, la historia de Cristo total alcanza su plenitud. Los ejercicios o contemplaciones sobre el evangelio no tratan de excitar la pura imaginación, antes conciernen a una realidad de salvación que es apropiada personalmente" (Wilkins 1979, 109-110). Después de estas consideraciones estamos en condición de tratar sobre la finalidad de la e. y de su relación con la dinámica y finalidad de los Ejercicios.

4. "*Hagamos redención del género humano [...] obrando la santísima encarnación*". Cuando las personas divinas miran "toda la haz y redondez de la tierra" [Ej 106] y ven que "todas las gentes" están ciegas y muriendo van al infierno [Ej 106], dicen: "Hagamos redención del género humano" [Ej 107] y la realización histórica de tal intención y de tal deseo intratrinitario es la obra de la encarnación: con tal misión envían a Gabriel para visitar a María. El sentido de la e. es claro, está en función de la redención, la cual a su vez está en función de la salvación. Para Ignacio "redención" significa salvar lo que está perdido, lo que va al infierno, lo que no goza de Dios. Así, Ignacio recomienda a los compañeros que recen por el je-

suita en trance de muerte "hasta que haya dado el ánima a su Criador" para que su Señor la reciba "el que la redimió con tan caro precio de su sangre y vida" [Co 596]. Entre los medios para el aumento y conservación de la CJ figura "el celo sincero de las ánimas por la gloria del que las crió y redimió, sin otro algún interés" [Co 813]. San Ignacio considera la creación y la redención como un único bien recibido de Jesucristo, por eso no sorprende que la obra de la redención, es decir, de la salvación, se realice en función del ánima que ha sido creada para *alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor* [Ej 169.177.179.189; Co 3.446]. Creación y redención son las dos caras de una misma moneda (cf. García Mateo 2000, 212-213).

Tradicionalmente se ha entendido la e. como un "descenso": encarnarse significa "descender", de la parte de Dios, pero del lado humano significa más bien "ser asumido": en la e. Dios desciende para asumir lo que estaba perdido, haciéndose un "perdido" más. "De aquí que el misterio humano de inserción en el Verbo y manifestación del Reino pase necesariamente por las mismas instancias sucesivas en que tuvo lugar la salvación. Es arraigo en el mundo (en) y posteriormente muerte del mundo (misterio pascual) para entrar en la vida de Dios (resurrección). La e. es la "estructura permanente" que el Verbo de Dios asumió con la mirada puesta en el misterio pascual" (Arzubalde 1991, 246). Si lo primero en la intención es lo último en la ejecución, la intención de la e. es la salvación, pero ésta se obra sólo al final de la historia, con la muerte de Jesús, pero lo primero de la historia es la encarnación. Ahora bien, si se pone en paralelo la intención de Ignacio al escribir los *Ejercicios*, nos

encontramos con que la contemplación de la e. es el inicio histórico de la redención/salvación, la cual se identifica con la finalidad de los mismos *Ejercicios*: "Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales" [Ej 1].

La "salud" del ejercitante depende de la armonización de sí mismo, de su voluntad, con la voluntad que Dios tiene para él personalmente. La armonización se produce con la práctica de estos ejercicios, porque mediante ellos el Ejercitante quita de sí todos los afectos desordenados, que son los que le impiden acomodarse y asimilarse al querer divino. La intención de las Personas divinas es ésta: ordenar rectamente los afectos (por este desorden las personas de la haz de la tierra están ciegas y van al infierno: el desorden afectivo obnubila la vista interior). Pero para hacerlo no encuentran medio mejor que participar directa e inmediatamente del desorden de la historia. Por eso el Verbo deja la eternidad y se encarna: para ordenarla desde dentro, desciende de lo alto. Tal es la misma finalidad que persiguen los *Ejercicios*: el ordenamiento interior del ejercitante, con su participación activa, colaborando con la gracia de la intención divina. De este modo, la dinámica "encarnatoria" misma de los Ejercicios, en la medida que el ejercitante los hace para la "salud" de su alma, participa de la gracia redentora de la encarnación. En este sentido, y sólo en este sentido, se podría afirmar que

la colaboración con la obra de la gracia de Cristo y del Espíritu Santo hace del ejercitante un co-redentor de sí mismo y, en la medida que se empeña en la salvación/redención de los demás, un co-rendentor del prójimo, de la humanidad, convirtiéndose así en servidor de la misión de Cristo.

5. *La dimensión simbólica de la Encarnación.* Cuando se afirma que el Verbo asume la humanidad, ciertamente no se afirma que asumió algo preexistente, sino más bien que "creó" lo que asumió de tal modo que Jesús es el nuevo Adán, en cuanto que, siendo el Verbo, su naturaleza humana manifiesta la persona divina de un modo pleno en cuanto al espacio y de modo definitivo en cuanto al tiempo. Por eso no se puede esperar ni una revelación divina ulterior que sobrepase ésta, ni una superación de la "carne". Si esto es verdad, entonces hay que afirmar que Jesús no sólo manifiesta a Dios, sino que es Dios. Y éste es precisamente el enunciado del misterio: "Esta autocomunicación divinizante desvela lo que nosotros llamamos el misterio de la Trinidad; en este modo la Trinidad económica, de la historia de la salvación, es la Trinidad immanente, son una única realidad, que en la comunicación de sí (y no sólo en proposiciones teoréticas) se deja conocer. La encarnación, aunque adviene en un momento preciso del tiempo, es el evento portante y finalizante de toda la creación y de la historia; creación e historia tienden hacia ella porque han sido proyectados para eso" (Rahner 1974,56). Jesús, su humanidad, es la revelación, y no sólo lo que el "personaje" Jesús dice y hace en su vida pública como un profeta que es signo de contradicción. En este sentido, toda su vida es misterio, toda su vida es revela-

ción: "El Logos permanece el misterio insondable; pero su humanidad es la presencia de este misterio, que tiene por nombre Dios, y que para nosotros existe en cuanto existe *este* hombre. El hombre en general es entonces el glosario de Dios mediante el cual se puede pronunciar; y la humanidad singular de Jesús es su pronunciarse efectivo" (Id., 57).

En Jesús no se puede separar lo que aparece (el hombre Jesús) de lo que está escondido (el Verbo divino), pues el único modo de acceder a cuanto está oculto en el misterio es mediante la presencia de lo que aparece revelado "aquí y ahora". Pero lo que aparece no es una carne de pecado, sino la nueva creación. Cuando el Verbo asume la humanidad, la asume en la historia del hombre pecador, pero esta e. no hace de él un sujeto susceptible de ser a su vez redimido. La humanidad de Jesús es una humanidad nueva, en cuanto asumida por el Verbo. Por esta razón imitar a Jesús significa divinizar nuestra humanidad. La gran lección de la e. es que no se puede transfigurar lo que no se asume, no se puede resucitar lo que no muere. La redención se da en la carne, no huyendo de ella. Porque Jesús no tuvo pecado y se hizo pecado por nosotros asumiendo hasta el extremo nuestra condición, nos salvó. Por ello, quien no asume hasta el fondo su condición humana pecadora, en la cruz de Cristo, no puede gozar de su resurrección. Procediendo así, tal persona imita al Señor y lo sigue.

6. *La devoción a la humanidad de Cristo.* Por cuanto se ha dicho en el párrafo anterior, merece la pena destacar un aspecto de la e. que tiene una gran importancia en la tradición espiritual de Occidente: la devoción a la humanidad de Cristo. Así se puede destacar también en

modo indirecto la importancia teológica, no sólo de la contemplación de la e., sino de los así llamados *misterios de la vida de Cristo* (cf. Arzubialde 1992). La devoción a la humanidad de Cristo nace espontáneamente desde los albores del cristianismo y es fácil justificarla: el Verbo se ha hecho carne (*Jn* 1, 14). Históricamente se reconocen los siglos XIV y XV como la edad de oro de esta devoción, de la cual S. Ignacio recibió un influjo notable (Rayez 1969, 1063-1096). Las obras compuestas en este período, que se puede datar desde 1313 (*Meditationes vitae Christi*) hasta la muerte de Tomás de Kempis en 1471 (apenas veinte años antes del nacimiento de S. Ignacio), representan el transcurso de una misma corriente, dentro de la cual los franciscanos tienen una importancia particular y en la cual seguramente Ignacio se ejercitó. No podemos olvidar la influencia ejercida por el *Vita Christi* de Ludolpho de Sajonia que Ignacio leyó apasionadamente durante su convalecencia en Loyola (1521). Pero no se trata de una devoción abstracta a la "carne" de Jesús, sino de una devoción a su infancia, a su vida pública y muy especialmente a su pasión y muerte, así como a la Eucaristía y a su corazón: "Mediante el acto de devoción, o la imagen devocional, se llega a la realidad interior o superior. Por los actos, palabras y gestos de Jesús, por la imagen que nos lo representa, por todo lo que nos queda de él, por todo aquello que testimonia su presencia y acción actuales, nosotros alcanzamos su 'interior', y esta realidad nos introduce en su Divinidad. A su vez, el Hombre-Dios se convierte en un 'medio', en un 'intermediario' entre él y Dios, y la Trinidad. Este esquema, más o menos estructurado, se encuentra de S. Anselmo

a S. Ignacio de Loyola. Ni la moda más grande de devociones, ni los tiempos de 'ejercicios metódicos', ni la corriente de una 'devoción moderna' la han deformado" (Rayez 1969,1084).

Contemplando/amando la carne/persona/vida de Jesús, su humanidad, se contempla/ama el amor de Dios hacia los hombres, hacia todos y cada uno de ellos. Poco a poco se va llegando a la profundidad de la Trinidad divina a partir de la humanidad que aparece inmediatamente a los ojos, y así a partir de los sentidos exteriores que se detienen sobre las imágenes de las escenas de la vida de Cristo o mediante la imaginación que las representa interiormente, el corazón se va purificando y se impregna de lo que contempla: "este rumiar devocional termina por ponernos en presencia del Cristo interior y así somos llevados a imitarlo, a adherirnos a él, a ser transformados en él" (Rayez 1969,1085).

7. *Espiritualidad de encarnación/Espiritualidad de inculturación*. En los años previos y posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se va tomando conciencia progresivamente de la responsabilidad cristiana ante las realidades históricas y mundanas, frente a las cuales comienza a cambiar una mentalidad que previamente no las tomaba en cuenta como integrantes de la "espiritualidad". Este cambio podría muy bien adjetivarse como un intento de "encarnar" el cristianismo en las estructuras sociales, encontrando su fundamento teológico en la e. del Verbo divino, "pues la Encarnación de Dios, que es signo y misterio a la vez, no se ha realizado una vez por todas en una esquina de Judea; ella perdura siempre, vale siempre, para todo, y todo lo que escapase a su influencia en el hombre y para el

hombre, en este mundo dilatado y magnífico, recaería en perjuicio suyo: la redención del mundo sería por tanto un fracaso" (Solignac 1971,1639).

Con el paso de los años, después del Conc. Vat. II, se ha puesto en boga otro término que recoge el sentido encarnatorio de la experiencia cristiana para aplicarla a una realidad, la cultura, de la cual se ha ido tomado cada vez mayor conciencia de su extrema complejidad, especialmente por el desarrollo y progreso de las ciencias humanas. Este término es el de *inculturación* de la fe: "Es un término nuevo, nacido dentro de ambientes jesuítas, que lo han divulgado, y hoy es aceptado por la teología y el magisterio de la Iglesia. Quiere sustituir palabras como 'adaptación', 'acomodación'⁷, que parecen demasiado periféricas y externas y no van a lo profundo del hombre y de la sociedad: la cultura. No hay que olvidar la revalorización de la 'cultura' dentro de los ambientes sociales y filosóficos desde la I Guerra Mundial [...]. Hoy este término ha quedado reservado para el encuentro entre el evangelio y las culturas, o para el choque entre dos culturas diferentes [...]. En el Sínodo de 1974 sobre la evangelización se trató mucho del tema de la cultura, y en la Congregación General 32, que se realizó el mismo año, el P. Arrupe presentó el concepto de la 'inculturación' como muy apropiado para reflejar los deseos del Sínodo, pues no se trata de una simple adaptación, sino de una participación de la dinámica de la Encarnación. En la declaración final del Sínodo sobre la catequesis, del año 1977, se menciona ya la 'inculturación'" (López-Gay 2001, 2704).

En el decreto 4 de la CG 34 (1995) se puede apreciar claramente el enfoque "encarnatorio" de la "in-

culturación" (d4,3), así como los retos que supone para la misión evangelizadora, la cual no se puede pensar reservada sólo para los "misioneros" que viven y trabajan en un país distinto del suyo. Al contrario, la CG invita a todos los jesuítas a asumirla como una dimensión de la misión (d4, 27).

8. *Conclusión.* El tema de la e. tiene para Ignacio una resonancia existencial insondable y una clara y decisiva importancia en la impostación teológica de la estructura de sus *Ejercicios*. Existencialmente es en la contemplación de la carne de Cristo, sea mediante la lectura, la imaginación de una escena o comiéndola sacramentalmente, donde encuentra a Dios, precisamente como Verbo encarnado. Y en los *Ejercicios* representa teológicamente el inicio de "la historia que hay que contemplar", una historia de salvación que en Jesús alcanza su culmen porque en la vida de este hombre se cumple la redención del género humano, y por tanto en su contemplación se realiza la salvación de Ignacio mismo y del lector/ejercitante de su librito. De aquí la importancia inicial de la e. para toda la arquitectura que Ignacio ha pensado, la cual está en función del ejercitante, para que éste pueda encontrar en la purificación de sus afecciones desordenadas la voluntad de Dios. Para ellos se vuelve a encarnar el Señor.

Rossano ZAS FRIZ, SJ

P Aplicación de sentidos, Contemplación, Cristo, Descenso, Espiritualidad Ignaciana, Humanidad de Cristo, Inculturación, Inserción, Jesús, María, Misión, Misterios de la Vida de Cristo, Mística Ignaciana, Mundo, Segunda Semana, Trinidad.

Bibl.: AMBRUZZI, L., "Mirar a Cristo o el método de contemplación de San Ignacio",

Man 6 (1930) 327-336; ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 243-252; ID., "LOS misterios en la vida de Cristo Nuestro Señor [Ex. 261-312]. Breve visión de conjunto", *Man* 64 (1992) 5-14; BOVER, J. M., "De la meditación a la contemplación según San Ignacio. Apéndice: algunos textos más importantes sobre la aplicación de sentidos", *Man* 6 (1930) 104-129; BUSTO, J. R., "Exégesis y contemplación", *Man* 64 (1992) 15-23; CONGREGACIÓN GENERAL 34, "Nuestra misión y la cultura"; GARCÍA MATEO, R., "Hagamos redención del género humano [EE 107]. Universalismo ignaciano", *Man* 72 (2000) 211-220; GONZÁLEZ BUELTA, B., "Encarnación y nacimiento: contemplar el surgir de la liberación", *Man* 61 (1989) 57-65; ID., "Una mística de la Encarnación en el 'abajo' de la historia", en *Psicología* II, 175-183; LADARIA, L., "La teología trinitaria fundamento de la espiritualidad ignaciana", *Man* 72 (2000) 321-332; LÓPEZ-GAY, J., "Misionología", en *DHCJ* IV, 2704; MARTÍNEZ SIERRA, A., "Encarnación y espiritualidad", *Man* 51 (1979) 315-332; MOIOLI, G., *Cristología. Proposta sistemática* (Pro manuscrito), Milano 1978, 42-43; RAHNER, K., "Para la teología de la Encarnación", *ETIV*, Madrid 1964, 139-157; ID., *Esercizi Spirituali per il sacerdote*. Inizio all'esistenza sacerdotale. Brescia 1974, 55-61; ID., *Elevazioni sugli Esercizi di Sant'Ignazio*, Roma 1967, 149-174; RAYEZ, A., "Humanité du Christ. III. Age d'or de la dévotion médiévale (14^e e 15^e siècles)", en *DSp* VI/1, 1063-1096; Ruiz JURADO, M., "Espiritualidad Ignaciana", en *DHCJ* II, 1318; TEXIDOR, L., "El primer Ejercicio de la segunda semana: Un punto de vista para contemplar el misterio de la Encarnación", *Man* 9 (1933) 222-232; SOLIGNAC, A., "Incarnation (Spiritualité d')", *DSp* VII/2, 1639; THIO, S., "La Trinidad y la espiritualidad ignaciana", *Man* 72 (2000) 333-348; VÁZQUEZ, U., "LO que hacen las divinas personas (EE 108)", *Man* 72 (2000) 349-361; WILKENS, G., "Lugar y función de la Sagrada Escritura en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio", *Man* 51 (1979) 103-110.

ENCONTRAR A DIOS

En una carta a Antonio Brandao sobre la oración de los escolares, Ignacio escribe que, fuera de los ejercicios diarios de piedad corrien-

tes, "se pueden ejercitar en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con algunos, andar, ver, gustar, oír, entender, y en todo lo que hiciéremos, pues es verdad que está su Divina Majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas" [*Epp* III, 510]. Esta fórmula era muy querida a Ignacio. ¿Qué entendía Ignacio por "buscar la presencia del Señor en todas las cosas", que Nadal equiparó con su famoso *simul in actione contemplativus* [contemplativo en la acción]?

Peter-Hans Kolvenbach observa que Ignacio fue probablemente "el primero en la historia de la espiritualidad cristiana que percibió a la Trinidad como Dios en acción" (Kolvenbach 2000, 23). Para Ignacio, por Ejercicios Espirituales se entiende "todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima" [*Ej* 2]. "Buscar y hallar la voluntad de Dios" querrá decir sintonizar con la Trinidad en acción para sumarse a la acción de Dios. En otras palabras, la espiritualidad ignaciana apunta a una mística de colaboración con el plan de la Trinidad en nuestro mundo.

Hasta hace relativamente poco tiempo, la teología prevalente de la vida espiritual parecía sostener una postura anti-mundo. Hacía falta apartarse del mundo para acercarse a Dios. Aun aquéllos que reconocían que Ignacio era un místico, usaban esta teología como telón de fondo para presentar la clase de místico que fue Ignacio. Así, Philip Endean ha acusado de hacer esta interpretación tanto a Karl Rahner como a Joseph de Guibert, y Sylvie Robert hace una crítica similar a Henri

Brémond. Indica ésta que tal tipo de teología espiritual parece "aquejada por una imagen de Dios reñida con la humanidad" y "nos induce a concebir lo místico como algo fuera de lo ordinario, algo que conlleva salimos de nosotros mismos, un éxtasis" (Endean 2002,111). Ignacio no parece haber tenido esta visión pesimista de la suerte de la humanidad.

Ignacio concluyó casi mil de sus cartas con esta oración: "Ceso rogando a la santísima Trinidad por la su infinita y suma bondad nos dé su gracia cumplida para que su santísima voluntad sintamos y aquélla enteramente la cumplamos" [*Epp* I, 107]. En un cuidadoso análisis lingüístico de estas oraciones conclusivas Peter-Hans Kolvenbach demuestra que "sentir" no puede limitarse al conocimiento intelectual, sino que "concierna a toda la persona en su docilidad hacia la santísima voluntad de Dios" (Kolvenbach 2000, 182). Conocer la voluntad de Dios y cumplirla son para Ignacio una misma gracia que desear. Quiere estar identificado con Dios, que está activo en este mundo, sentirse uno con Dios y actuar como uno con Dios. La acción, para Ignacio, no tiene por qué distanciarnos de Dios; puede ciertamente acercarnos a él. Más aún, como indica Kolvenbach, con frecuencia Ignacio parece pedir esta gracia para todos, haciendo saber que creía que Dios quiere que todos "conozcan" su voluntad y la cumplan perfectamente. Ignacio y los primeros compañeros eran notablemente optimistas al tratar de llevar a las personas a una unión así con Dios.

¿Cómo debe entenderse la unión con Dios por la que reza Ignacio? Una reflexión sobre el significado de la elección ignaciana puede darnos la clave interpretativa que necesitamos. Más que entender

la elección de los Ejercicios como una elección de vida en respuesta al llamamiento de Dios, hay que ver que, para Ignacio, la elección es de Dios. Ignacio espera que los ejercitantes reciban la gracia de hacer que sea Dios quien haga las elecciones importantes. El tercer binario, por ejemplo, quiere tener "la cosa adquisita o no la tener según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad y a la tal persona le parecerá servicio y alabanza de su divina majestad" [*Ej* 155,2]. Y como advierte Leo Bakker, para Ignacio la consolación no era ante todo y sobre todo una emoción placentera y conmovedora o un acicate para seguir la senda escogida o una ayuda para orar; la consolación incluye todo eso, pero ante todo y sobre todo es una experiencia que hace posible conocer y elegir la voluntad de Dios. "Para Ignacio, a partir de la iluminación del Cardoner, el discernimiento de los movimientos interiores y de la consolación fluye junto con la elección (por ejemplo, la elección del modo de vida). El hecho de que Ignacio acentúe reflejamente este fluir juntas la consolación y la elección, y que lo haga el centro y fuente de la vida espiritual, es el elemento nuevo introducido por los *Ejercicios Espirituales* en la historia de la espiritualidad" (Bakker 1970,105). Podríamos decir que para Ignacio la consolación es "conocer" la voluntad divina y cumplirla. Se es uno con Dios; pero la unión es de la mente, la voluntad y la acción.

En la CAÁ de los *Ejercicios Espirituales* Ignacio hace pedir al ejercitante gracia para ver "cómo Dios habita en las criaturas [...] y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí, siendo criado a la similitud e imagen de su di-

vina majestad" [Ej 235] y "cómo Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra" [Ej 236]. Ignacio parece creer que los ejercitantes pueden experimentar cómo Dios actúa en nuestro mundo. Una vez que lo experimentan, les presenta la cuestión, primero, de si ellos quieren colaborar y, luego, cómo pueden colaborar personalmente con la finalidad y acción divinas. En principio, toda acción consciente puede estar más o menos conforme con la acción de Dios en el mundo. Cuando se mira esta actuación bajo esta luz, todas ellas parecen de alguna forma importantes porque o están conformes con la acción de Dios o no lo están. Cada vez que se elige una manera de actuar, se puede colaborar con la acción de Dios o al revés. En esta perspectiva Dios entra en todas las elecciones. La cuestión es si se toma el interés de Dios con la suficiente seriedad como para discernir cómo encajan las decisiones en el sueño de Dios para el mundo. Dadas las experiencias del mismo Ignacio y su convicción de la inhabitación y actividad divina en el mundo, no es extraño que quisiera estar seguro de que sus decisiones se conformaban con el deseo de Dios, tal y como lo muestra el proceso vivido por Ignacio en su *Diario*. Para él, estar seguro y hacer todo lo posible para llevar a cabo lo que discernía, quería decir consolación y unión con Dios.

Esta unión se manifiesta en la forma como se llevan a efecto las elecciones. Se puede ver cómo funcionaba la confianza de Ignacio en los designios de Dios examinando un incidente que cuenta González de Cámara. En 1555 Ignacio oyó que Juan Pedro Carafa había sido elegido Papa [Paulo IV]. Ignacio tenía razones para creer que este Pa-

pa no sería favorable a la joven Compañía. Cámara cuenta que "al recibir esta nueva hizo el Padre una gran mudanza y alteración en su rostro y, según después supe (no sé si de sus mismos labios o de los Padres a quienes él se lo contó), que todos los huesos se le revolviéron en el cuerpo. Levantóse sin decir palabra y entró para hacer oración en la capilla. De allí salió al poco rato tan alegre y contento como si la elección hubiera sido muy conforme a su deseo" (*Mem* 93: FNI, 582). Es claro que la noticia de la elección de Carafa alarmó a Ignacio. Pero unos momentos de oración en la capilla parecieron devolverle su ecuanimidad habitual. Esto dice algo muy importante sobre la unión de Ignacio con Dios en acción.

Ignacio creía que Dios quería la existencia de la Compañía. Las primeras palabras del preámbulo de las *Constituciones* [Co 134] dan testimonio de esta convicción. La elección de Carafa, le enfrentaba con la posibilidad real de que la CJ sería desmantelada o, al menos, cambiada de formas contrarias a su vida y finalidad como instrumento de Dios. De ahí su agitación. Pero unos pocos momentos de oración en la capilla le devolvieron la tranquilidad y la alegría. Puede que Cámara exagere al escribir que Ignacio se comportó como si la elección fuera del todo conforme a sus deseos, pero probablemente no exagera la diferencia que obraron en la disposición de Ignacio unos pocos minutos en la capilla. ¿Cómo era posible? Si Dios quiere que exista la CJ, Ignacio debe hacer cuanto está en su poder para contribuir a la iniciativa de Dios. Pero Ignacio no puede controlar todos los factores que intervienen en la existencia de la CJ. Por ejemplo, no puede controlar quién es elegido Papa. Así, pues, si Dios

quiere que exista la CJ, él puede escribir derecho con lo que parece el renglón torcido, de la elección de Carafa como Papa.

El deseo de estar unido a Dios en todo lo que hacía explica la inclinación de Ignacio a hacer el examen de conciencia tan frecuentemente durante el día. Conocía su propia fragilidad humana y su resistencia a los caminos de Dios, y por eso se tomaba tiempo para reflexionar sobre el rato transcurrido desde de su examen anterior para pedir la luz de Dios sobre lo ocurrido y sobre cómo había reaccionado ante los acontecimientos. Es bien conocido además que el ejercicio de piedad que Ignacio no quería que los jesuitas omitieran era el examen de conciencia dos veces al día [*Co* 342, 2].

Esta unión de mente, voluntad y acción con Dios tiene lugar en el mundo real en que el pecado y la gracia se mezclan. Ignacio lo sabía. Encontró consolación y unión con Dios precisamente en el mundo real donde nadie, él incluido, está libre de pecado y de motivaciones encontradas; en el que tuvo que tratar con Papas que practicaban el nepotismo, aun favoreciendo a sus propios hijos, en el que los bienhechores de las casas y obras de la CJ eran con frecuencia menos que honorables. En este mundo real encontró Ignacio a Dios, y esperaba que otros pudieran hacer otro tanto. Esta clase de unión con Dios es posible a todos. Por lo mismo podía orar "para que la santísima Trinidad por su infinita y suma bondad nos dé su gracia para que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos".

Esta espiritualidad ignaciana impulsó a los primeros jesuitas y a sus sucesores a extraordinarias pro-

ezas de exploración y misiones, a la fundación de colegios en la tradición humanista, que los hizo maestros de Europa y del Nuevo Mundo, a la participación, para bien y para mal, en la política, la ciencia y las artes. En un artículo muy interesante, Marc Fumaroli argumenta que esta espiritualidad de encontrar a Dios en todas las cosas fue una de las causas de la supresión de la Compañía. La retórica jesuítica que mantiene, "era en el fondo una teo-retórica, un descifrar y sintetizar del diálogo entre la naturaleza humana y el amor de Dios, que abarca lo interior y lo exterior, la religión y la ciencia, la salvación personal y el bienestar del cuerpo político" (Fumaroli 1999, 101). La separación de la esfera religiosa de la política que comenzó con la Reforma y la Ilustración era incompatible con la espiritualidad ignaciana. Esta incompatibilidad y los estrechos vínculos de la CJ con el papado en una época de nacionalismo creciente llevó a los líderes de Europa a forzar al Papa Clemente XIV a suprimir la CJ en 1773. Creer en la unión con Dios en el mundo real trae consecuencias.

William A. BARRY, SJ

/ Abnegación, Cardoner, Contemplación para alcanzar Amor, Cosas, Creador, Devoción, Discernimiento, Mundo, Oración ignaciana, Todo.*

Bibl.: BAKKER, L., *Freiheit und Erfahrung: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von hoyóla*, Echter, Würzburg 1970 (trad. española: *Libertad y Experiencia*, M-ST, Bilbao-Santander, 1995); BARRY, W., *Dejar que el creador se comunique con su criatura: un enfoque de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de hoyóla*, DDB, Bilbao 1999; ID., *¿Quién decís que soy yo? Encuentro con el Jesús histórico en la creación*, ST, Santander 1998; ID., *A companion to the Spiritual Exercises of St. Ignatius: finding God in all Things*, Ave María Press,

Nótre Dame (Indiana) 1994; ENDEAN, PH., "The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert", *The Way Sup* 103 (2002) 77-86; FUMAROLI, M., "The Fertility and the Shortcomings of Renaissance Rhetoric: The Jesuit Case", en *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts 1540-1773* (O'MALLEY, J. W.; BAILEY, G. A.; HARRIS, S.); KENNEDY, T. F. eds.), University of Toronto Press, Toronto 1999,90-106; KOLVENBACH, P.-H., "Ignatius of Loyola: Experience of Christ," en *The Road from La Storta*, IJS, Saint Louis 2000, 21-32; ID., "Las cartas de Ignacio: su conclusión", *CIS* 23 (1992) 73-86; MOLLA, D., "Encontrar a Dios en todas las cosas", Eides 9, Barcelona 1993; ROBERT, S., "Union with God in Ignatian Election", *The Way Sup* 103 (2002) 100-112; SUDBRACK, J., "Finding God in All Things: Christian Contemplation and the Ignatian Exercises", *The Way Sup* 103 (2002) 87-99.

ENEMIGO: / *Mal espíritu*

ENFERMEDAD

1. *El telón de fondo de la Filosofía y de la Teología modernas.* El lugar hermenéutico desde el que debe ser estudiada y entendida la enfermedad es el conjunto de pruebas de la vida que "padece (pasive)" el ser humano. Y su transformación, desde el punto de vista espiritual, ha de ser considerada como la "divinización de las pasividades" de disminución (Teilhard) o la comunión con Dios por la "activa-pasividad" de la sinergia del amor agradecido que se abandona al misterio del Dios *siempre mayor* -el punto de vista propiamente teologal-. Por tanto, el estudio de la enfermedad en último término es siempre más una reflexión prioritaria sobre el Ser y obrar de Dios que sobre la fragilidad de la condición humana; o viceversa, la correcta interpretación de ésta (y en su tanto del sentido de la vida) sólo puede hacerse a la luz

de la Infinitud de la divinidad. Lo que de ordinario plantea interrogantes muy serios de carácter tanto teológico como antropológico.

1.1 Porque desde el punto de vista teológico se aviva el enigma de la presencia de la finitud física (llámese mal físico, enfermedad, dolor), del mal moral (el mal en cuanto tal) y de la muerte y su "correcta interpretación desde la divinidad". Cosa que de manera recurrente se han ido planteando desde el libro de Job (Busto 1998) -alguien que contrae una enfermedad incurable y se topa con el infortunio o la desgracia- hasta la moderna teología judía de la Soha, el enfrentamiento lúcido de un colectivo humano con el mal más oscuro de la historia. A saber, nos topamos con tres cuestiones teológicas fundamentales:

a. El modo de estar presente Dios en los acontecimientos, y de llevar a cabo su providencia amorosa; y al mismo tiempo su estar más allá de todos ellos debido a su trascendencia;

b. Ea interpretación del modo de llevar a cabo la redención: o bien la tesis de la simple erradicación del mal -el prometeísmo de algunas teologías actuales de la justicia y de la liberación- o, por el contrario, la interpretación del Dios que ha decidido venir a compartir lo nuestro para transformarlo por la automanifestación de su mismo Ser y la capacidad expropiatoria del amor (Balthasar) con el fin de dar origen a la nueva solidaridad de la humanidad, en donde todo lo humano, incluida la finitud, el pecado y el mal, son un implícito que entra inevitablemente en el juego en orden a la salvación: la fórmula técnica neotestamentaria, "dei" era necesario que el Cristo padeciera.

c. *Así como la problemática teológica acerca de la impassibilidad divina (apdtheia) -la del Dios impassible que padece la pasión del amor (Comisión Teológica Internacional 1981)-, por medio de la cual conduce al ser humano a través de una auténtica pedagogía -el motivo patrístico de la paideia divina (Clemente Alejandrino)- a la plenitud de la divinización y a la gratuidad.*

1.2. *Y desde el punto de vista subjetivo o antropológico se trata de cómo manejarse con y servirse de todo ello para el mayor servicio divino o de cómo divinizar la pasividad convirtiéndola en auténtico lugar de encuentro, madurez y libertad. Pues el impacto psíquico que provoca la e. sobrevenida inexorablemente no puede ser un obstáculo, sino un punto de inflexión hacia una mayor plenitud. Porque Dios, por medio de su encarnación, ha asumido toda *pathé* humana y ha manifestado precisamente el esplendor de su gloria en la debilidad. Es la paradoja en la que se refleja la omnipotencia infinita de su poder que es el amor. Luego, en nuestro caso, el lugar hermenéutico es doble: se trata de leer el contenido de un texto del pasado (siglo xvi) desde el telón de fondo de la teología actual, la fusión de dos horizontes en expresión de Gadamer. Pero también su objetivo es doble pues se trata de interpretar, desde la mente de S. Ignacio: Primero, la presencia y cercanía de Dios a la e. y a la muerte -a toda inevitable pasividad de disminución. Y a la luz de esa presencia y *eudokía* (beneplácito de participación) divinas, valorar el significado y la función que tales pasividades desempeñan en la vida del ser humano. Y, en segundo lugar, cómo convertir lo sobrevenido en libertad, a la luz de la pedagogía divina. Luego el objeto*

formal concreto de este artículo es el binomio "enfermedad-muerte" en cuanto pasividad inevitable no pretendida y su interpretación a la luz del proceder divino según la mente y los escritos de S. Ignacio de Loyola.

2. *La perspectiva particular de S. Ignacio.* Con relación a esta perspectiva hay que tener en cuenta que S. Ignacio agrupa y denomina el complejo y variado conjunto de *pruebas* de la vida que al hombre le sobrevienen -"enfermedades" interiores y exteriores; "adversidades", tribulaciones, aflicciones, "injurias", calumnias (las pruebas soportadas por el servicio de Dios y las dificultades apostólicas), "contratiempos" (la "disposición de nuestra miseria en el estado presente") "limitaciones" y flaquezas; "muerte de los seres queridos" y "trabajos" tanto corporales como espirituales-, las agrupa, digo, como un todo unitario para el que tal vez la palabra genérica "trabajos" en sus labios sea la que mejor resuma y exprese la totalidad del espectro de todo aquello que debe soportar necesariamente la persona humana como seguidor de Cristo. Pero dentro de ese conjunto, en el que tanto interviene el juego de las libertades humanas y en el que existe incluso un cierto espacio para la libre elección, "la e. y la muerte", con su aparición repentina e inevitable y a la vez como algo que debe ser "esquivado y evitado a toda costa", le merecen una atención particular porque le obligan a pensar no en el dolor, sino en cómo visita Dios a los que ama y en el modo exacto como éstos deben reaccionar ante la inexorable realidad.

Y también porque S. Ignacio interpreta esos acontecimientos no desde la fragilidad corporal, que él

indudablemente padeció de manera notable, sino desde la experiencia del Dios 'siempre mayor' al que él se abandonó sin condiciones y, me atrevería a añadir, que desde un poderío humano natural y una resistencia psíquica innata a la dificultad verdaderamente fuera de lo normal [Au 4]. Nos hallamos, por tanto, ante un espíritu indomable, finalmente penetrado por la magnanimidad y la gratuidad de la experiencia de la salvación. Si bien es verdad que su experiencia de la e. creó en él una especial sensibilidad para sintonizar tanto con el enfermo como con la enfermedad (Ribadeneira, FNII, 365).

A estos datos personales de S. Ignacio debemos añadir que muchas de las normas que él después estableció, tanto ascéticas (penitencia) como espirituales son ininteligibles fuera del "trasfondo monacal" de los textos tradicionales acerca de la 'discreción-moderación' de donde proceden.

3. *La división sistemática de los textos ignacianos en función de su propio proceso personal.* Comencemos, pues, por el punto de partida de su experiencia personal. Este no es otro que la aspiración al éxito humano y a la gloria; y el resultado la consiguiente frustración de tales aspiraciones en parte por el hecho inesperado de la enfermedad. De manera que es Dios quien transforma y reconfigura el universo poderoso del "deseo" de Ignacio elevándolo por medio de acontecimientos (indirectos e inmediatos) a un nivel superior. Ignacio constató cómo "la enfermedad", al truncar su aspiración, sólo podía ser interpretada a la luz de la *paidia divina* (Greshake 1989, 36) como corrección o reorientación del impulso inicial, operadas en tres dimensiones diferentes:

3.1 *Por el poder resituador de la enfermedad frente a la realidad.* De manera que la herida de Pamplona equivale a un golpe de vista decisivo (a toma de conciencia), echado en la profundidad de un presente auténtico -lo que Teilhard denomina el "timón de profundidad en el avión" o la "podadera para la planta" (1967, parte 2, 3b)-, que por medio del fracaso (se truncan todas sus aspiraciones de gloria humana más instintualmente pulsionales), reorienta de manera cristológica un enorme potencial humano en cuanto a su dirección y sentido. Ignacio, llevado por Dios, pasa así del acontecimiento -no de la invalidez física, sino de la frustración de las aspiraciones y expectativas- al plano espiritual del seguimiento de Cristo.

3.2 *Por la función que la enfermedad desempeña en el hallazgo de las dimensiones exactas de lo humano.* La experiencia de los errores cometidos por él mismo, en materia de salud, en los excesos de rigor y penitencia (cf. [Au 19.24.25.55]) de los que después se arrepentirá, será la que le ayudará a aprender la virtud de la *ayudeta mediocridad o moderación (discretio)* de la que él después se servirá como legislador para la correcta valoración del cuerpo y de la salud. Lo que supuso para él al tránsito del excesivo rigor voluntarista al verdadero sentido de "lo espiritual". La e. ejerce así para Ignacio la función de mediación en el tránsito psicoanalítico "de quien cree que todo lo puede" -el espejismo de la omnipotencia de la voluntad de poder- a la aguda conciencia "de recibirlo todo gratuita e inmerecidamente de Dios" [Ej 322]. To par con la frustración sobrevenida inesperadamente supuso para él la corrección por parte de Dios del natural *strenuo* e inclinado a excederse

y sobrepasarse por generosidad propio de Ignacio. A esta magnanimidad irresponsable, que no tiene en cuenta la fragilidad corporal, él la denominará más adelante "ceguera del ánimo".

Porque lo que en definitiva Dios operó, pero no ya como resultado exclusivo de la enfermedad, fue una verdadera conversión a la gratuidad, el tránsito del universo ególatra del deseo no integrado por y desde el amor, a la relación gratuita de quien todo lo espera sólo de Dios (o experiencia espiritual de la justificación); a la humilde recepción agradecida de la iniciativa libre y salvífica como puro don inmerecido y de ahí a un nuevo modo de relación con Dios y con los demás; a contar humildemente con la realidad, incluso empobrecida, y desde ella dar la mayor gloria aquí y ahora posible, circunstanciada, a Dios en el servicio a los demás. Los autores, siguiendo la *Autobiografía* [Au 30], suelen situar este tránsito en el momento crucial de la "eximia ilustración" del Cardoner, y apuntan, como exponente de tal cambio, a los sabios consejos en materia de penitencia dados a S. Francisco de Borja [Epp II233-235].

3.3 *Ea función pedagógica del contacto con la e.* ajena y su interpretación como elemento indispensable en el 'proceso de la formación espiritual y como aprendizaje realista de la verdadera solidaridad humana proveniente de Dios. Su vida en los hospitales formó "parte esencial de su propia formación". Porque la misma pasividad de la e. y la muerte es una auténtica lección que nadie puede esquivar y de la que todos debemos aprender. De manera que S. Ignacio, aleccionado por su propia experiencia, establecerá después la necesaria práctica de los oficios bajos y humildes, en especial el

cuidado de los enfermos y el servicio en los hospitales como parte esencial del proceso de formación. La misión apostólica habrá de mantenerse, según él, de manera permanente en contacto con la fragilidad de la enfermedad.

4. *Ea enfermedad y muerte desde el punto de vista de la correspondencia.* Si hasta aquí se trataba de aspectos de la enfermedad relacionados con su propio proceso interior, muy diferente es el punto de vista de S. Ignacio en las 28 cartas que versan bien sobre la e. o aquellas otras de pésame con ocasión de algún fallecimiento. Antes de entrar en el análisis de su contenido, ofrecemos la referencia textual de las 28 cartas escritas entre noviembre 1532 y junio de 1556: 1. A Isabel Roser [Epp I, 83-88]; 2. A Jaime Cassador [Epp I, 93-99]; 3. A Teresa Rejadell [Epp I, 274-276]; 4. A Julio Porcaro [Epp II, 159-160]; 5. A Jerónima Oluja [Epp II, 374-375]; 6. A Juan de Vega [Epp III, 13-15]; 7. A Isabel de Vega [Epp III, 17-19]; 8. A Juan de Vega [Epp II, 63-64]; 9. A Juan Luis González de Villasimplez [Epp V, 488-489]; 10. A Margarita de Austria [Epp V, 699-700]; 11. A Teutonio de Braganza [Epp VI, 130-131]; 12. A M. A. Doménech [Epp VI, 160-162]; 13. A María Frassona del Gesso [Epp VI, 223-224]; 14. A la misma [Epp VI, 460-461]; 15. A Juan III de Portugal [Epp VI, 570-571]; 16. A la viuda de Juan Boquet [Epp VII, 409-411]; 17. A Miguel de Nóbrega [Epp VII, 446-448]; 18. A Hércules Purino [Epp VII, 730-732]; 19. A Violante Casali Gozzadina [Epp VIII, 183-184]; 20. A Juan Valerio [Epp IX, 261-262]; 21. A Feo. Jiménez de Miranda [Epp IX, 308-311]; 22. A Pedro Camps [Epp IX, 507-508]; 23. A Jerónimo Vignes [Epp X, 154-156]; 24. Al mismo [Epp X, 206-208]; 25. Al mismo [Epp X, 322-323]; 26. Al mismo [Epp X, 528-

530]; 27. Al mismo [Epp XI, 413-415]; y 28. A Jerónimo Doménech, [Epp XII, 26-29].

En todas ellas el acento recae principalmente en la consideración de la "pedagogía" de Dios Padre, y en la interpretación de los fines que El persigue en su amor providencial. S. Ignacio comienza por interpretar la actividad providencial de Dios Padre (Vélez 268-276).

4.1 *Una lectura del misterio de la pedagogía paterna de Dios.* Lo primero que debemos considerar es que muchas veces las enfermedades provienen de la mano de Dios N.S: "Sin embargo, en considerar que estas enfermedades y otras pérdidas temporales son muchas veces de mano de Dios nuestro Señor [...] no puedo sentir tristeza ni dolor" [Epp I, 84]; su divina mano las "causa", "permite" o "envía" [Epp VII, 447]. "El, que es Padre amantísimo", tan benigno cuando castiga como cuando usa de la misericordia [Epp III, 64; VI, 460; VI, 571; VII, 447], visita [Epp III, 14-15] de este modo a las personas que mucho ama [Epp III, 63; VI, 161.223], les trata como a verdaderos hijos [Epp VIII, 183; X, 207], y les muestra así lo mucho que en ellos confía, en definitiva, su eterno amor [Epp VI, 161]. Así ha solido obrar con los santos para conducirlos del cautiverio a la libertad [Epp VII, 447].

De este modo, podemos comprobar su paterna y suma misericordia. El dispone a su tiempo, cuando nos es más necesario [Epp VI, 460; VII, 410-411] lo que más nos cumple y conviene [Epp VI, 161; X, 207], aunque no sea conforme a como a nosotros más nos place [Epp VII, 447]. Porque, si a nosotros nos conviniese, El de su parte se inclinaría a tenernos siempre consolados, pero la disposición de nuestra

miseria en el estado presente requiere que, en lugar de regalos, a veces se usen los trabajos con nosotros. Por eso encierra en el breve curso de nuestra vida los "trabajos" [Epp VI, 161], no permitiendo que seamos tentados o cargados por encima de lo que podamos soportar [Epp VI, 460], y purgándonos tanto más cuanto más presto desea llevarnos junto a sí [Epp VI, 223]. Pero sin privarnos también en la presente vida de mucha consolación [...] no sin mezcla de mucha consolación [Epp VI, 161; X, 207].

4.2 *Los fines que la Providencia persigue cuando permite que padezcamos.* El fin general que El pretende es sanar las enfermedades de nuestra alma [Epp I, 99; VII, 447]. Pero, además, desea ponernos a prueba para que tengamos el doble mérito de la paciencia y de la caridad [Epp VI, 161; X, 207]. De manera que teniendo ocasión nosotros de ofrecer ante el mundo un ejemplo de fortaleza y conformidad con la voluntad divina [Epp VI, 571], Él por su parte pueda mostrarse como consuelo que compensa toda pérdida (V 488). De este modo procura siempre darnos ocasión de merecer, de que nos ejercitemos en la virtud para su gloria [Epp VI, 71], y consigamos la eterna bienaventuranza [Epp V, 699-700]; con el fin de remunerarnos tanto más cumplidamente en la otra vida cuanto en esta temporal nos haya dado aparentemente menos muestras de querernos premiar [Epp VI, 161]. Finalmente, Él pretende remunerar nuestra paciencia con el premio de una gloria inestimable [Ibid. 161].

Seis son los fines particulares que S. Ignacio atribuye a esta pedagogía divina. En primer lugar Dios Padre desea que purguemos nuestros pecados en la presente vida y así merezcamos la eterna re-

tribución [Epp VII, 447]. En segundo lugar, desea que nos conozcamos mejor y de este modo nos humillemos en el conocimiento de nosotros mismos [Epp III, 63]. En tercer lugar, nos quita de delante lo que amamos con el fin de que pensemos cuan breve es nuestra vida, perdamos el amor de las cosas criadas y nuestro amor se eleve con mayor libertad al amor de Dios y al deseo de toda perfección [Epp I, 84; III, 63-64; V, 699; VI, 130.223-224; VII, 411]. En cuarto lugar, desea que nos ejercitemos en la virtud probada, en la paciencia, la fe y la esperanza en él. Ya que en las cosas difíciles se comprueba el verdadero provecho espiritual y esto nos sirve para aumento de gloria [Epp II, 374]. En quinto lugar para que en todo conformemos nuestra voluntad, a semejanza de Cristo, con la suma y eterna providencia del Padre, contentándonos con lo que El dispone de nosotros [Epp VI, 224.460]. Y, finalmente, para que experimentemos la alegría de que Cristo tenga a bien hacernos partícipes de su cruz [Epp VI, 161-162].

De modo que, así en la prueba como en la enfermedad, un siervo de Dios, enseñado por la pedagogía paterna de la Providencia divina, tiene la posibilidad de ordenar correctamente su vida para el servicio y gloria de Dios N. S.

4.3 a) Por lo que toca a la enfermedad [Epp X, 206-207], es una visita de Dios y una ocasión, igualmente propicia que la salud, para sacar fruto de ella y edificar a los demás (cf. [Co 89272304,595-596; Epp IX, 262]); "porque pienso que un servidor de Dios, de una enfermedad, sale hecho 'medio doctor' para enderezar y ordenar su vida en gloria y servicio de Dios N. S." [Epp I, 85].

b) Por lo que toca a la *muerte* de los seres queridos S. Ignacio considera la muerte a la luz del misterio pascual. Es una participación en la muerte y resurrección del Señor [Epp VII, 410; VIII, 183]. Porque Cristo nuestro redentor y Señor con su muerte deshizo la nuestra, haciendo de ella, para los que mueren en su amor y gracia, el término de las miserias temporales y el principio de la vida y felicidad eternas [Epp III, 14].

Así pues, Dios Padre en su sabiduría infinita y en su providencia santísima, dispone a sus tiempos privarnos de la presencia [Epp VI, 571] de aquellas personas que amamos, haciendo a los difuntos partícipes de la sangre y muerte de su unigénito Hijo. Los saca de la presente miseria para trasladarlos a la bienaventuranza donde gozan ya de la presencia del sumo Bien. Pero, aunque no puede dejar de causarnos un gran sentimiento de ausencia, nos debe alegrar que aquellos seres queridos nos hayan tomado la delantera; pues tenemos la certeza, el consuelo y la esperanza, de que los muertos han salido ganando con el "trueco" de este reino temporal al eterno [Epp VI, 570-571]. Descansan ya de todos sus trabajos y sus obras les acompañan [Epp III, 64]. El "remunerador" les ha colocado ya entre sus escogidos en la gloria [Epp III, 14]. Ellos desde el cielo nos ayudan mucho más eficazmente que desde la tierra. Porque, cuanto menos tienen que desear ya para sí y más cerca se hallan de Dios, más aumenta su caridad y tanto más emplearán su caridad en favorecernos y alcanzar de la fuente de todas las gracias lo que para llegar al término necesitan los que ellos tanto amaban [Epp III, 14.64].

Por lo que atañe a los que todavía quedamos, el consuelo de esta

esperanza cambia nuestra pena en gozo en el Señor. El cual, muriendo y resucitando nos mostró cuál es y dónde se halla la verdadera vida en la participación de su reino y gloria.

5. *El cuidado de S. Ignacio por la salud en cuanto General y legislador.* Con relación a la e. S. Ignacio no sólo se desveló solícitamente por el cuidado de sus hermanos enfermos, sino que además se preocupó de manera especial de que éstos conservaran perfectamente su salud para el mayor servicio apostólico. Enseñado por la e. y por sus excesos, legisla y gobierna desde la propia experiencia.

5.1 *Su solicitud por la salud de los demás de la casa (de los enfermos en general):* S. Ignacio impone a todos el cuidado de la salud. Y no legisla penitencias en particular, sino las que cada uno, con el consejo del confesor pueda libremente elegir. Escribe el P. Dalmases: "Una de las más claras muestras de su amor a los subditos fue el trato particularísimo que dedicaba a los enfermos. Señales de esto eran, entre otras: mandar al comprador que cada día le informase dos veces de si había comprado todo lo que le pedía el enfermero; imponer penitencia por los descuidos que se tenían con los enfermos; mandar al rector del colegio que le avisase cuando uno caía enfermo..." (1980, 221).

5.2 *S. Ignacio, promotor de la salud:* La salud como don y medio importante en orden a la misión. Continúa el P. Dalmases: "Él mismo asistía a los enfermos y los servía con humildad y caridad, como si no tuviese otra cosa que hacer. No hacía distinciones, y así, aun a los que estaban en la primera probación, quería que se les prestasen los mismos cuidados que a los demás. Una vez delegó en el P. Nadal las funciones de superior,

pero él se reservó lo que se refería a los enfermos [...]. Para el descanso de los estudiantes del Colegio Romano compró una viña situada a los pies del Aventino, cerca de la iglesia de Santa Balbina y de las termas de Caracalla. Y esto lo hizo en tiempos en que se pasaban grandes estrecheces económicas" (Ibid.).

A propósito del sueño advierte a sor Teresa Rejadell (11 de septiembre de 1536) "con el cuerpo sano podréis mucho, con él enfermo no sé qué podréis" [*Epp* 1,108; Ribadeneira, *FNIV*, 833], fuera de ser una carga para los demás. De ahí que la afirmación de S. Ignacio es clara: "persuadiéndonos en el Señor nuestro que sus siervos, cuanta más salud tuvieren, mejor se emplearán en las cosas de su divino servicio" [*Epp* VII, 108]. Este es también el punto de vista de las *Constituciones* a la hora de la selección de candidatos sanos (cf. [*Co* 29.44.107]), pues el envío en misión ha de ser conforme a las posibilidades de la salud.

5.3 *El necesario cuidado de la salud (prevenir y paliar) o la luz de la virtud de la discreto y su trasfondo monacal.* En este sentido, el jesuita ha de evitar todo tipo de excesos que puedan dañar su salud e ir aprendiendo desde los errores cometidos por él mismo. La obligada moderación en el "trabajo" [*Epp* I, 421-422; II, 17; IX, 168; XI, 190], como claramente le indica a A. Araoz: "no haga tanto daño a su salud" [*Epp* II, 44]; la moderación también en la "penitencia" "en lo que para comer, dormir, y uso de las demás cosas necesarias o convenientes a la vida toca" más por devoción que por obligación [*Co* 580; *E*] 82-84], en el "comer" (*Mem* 189), en el "descanso", en los "estudios" [*Epp* X, 695], en la "recreación" [*Epp* IV, 538; VI, 586; VIII, 15] y en el "dormir" [*Epp* I, 108; III, 74-75.309; VIII,

95; IX, 147] en definitiva, el jesuita en todo deberá guiarse por la *discreta caridad* iluminada por el consejo del Superior [Epp I, 691].

5.4 *La reglamentación cuidadosa y exhaustiva* o el proyecto de una vida sana y equilibrada [Co 300]. Desde los comienzos de la CJ se pide desde Roma que se informe acerca de la salud de los que se van incorporando a la institución [Epp I, 546]. De la misma manera que desde Roma también se informa acerca del estado de la salud de los que por allí andan (cf. [Epp VII, 653.664.676]).

5.5 Desde esta perspectiva sociológica y misionera, *el papel del Superior* como prefecto de la salud adquiere una relevancia capital. Lo refleja la instrucción a los enviados a Ingolstadt (9 de junio de 1556): "El superior tendrá cuidado de que todos los suyos se mantengan sanos y con las fuerzas corporales que convienen para la fatiga del divino servicio" [Epp XI, 534-535]. La disposición del enfermo para obedecer incluye también, la figura del médico [Epp IV, 100.218; VII, 285; VI, 93; VIII, 205], de manera que la enfermedad se convierte en un lugar de disponibilidad, obediencia y expropiación, de ascesis y santificación.

6. *El modo ignaciano de comulgar con Dios en la enfermedad o de transformar la necesidad en libertad*. Según S. Ignacio la actitud ideal del hombre que padece la e. ha de ser doble. Por una parte, habrá de buscar todos los medios que puedan servir de alivio o remedien el mal [Epp II, 374; VII, 447; X, 208]. Y, por otra, habrá de aceptar con paciencia, igualdad de ánimo y acción de gracias los dones procedentes de la caridad paterna de Dios, bien sean azotes o caricias (lo propio de la *ambidixtricidad* anhelada por el monacato, debido a la neutralidad

de los acontecimientos en cuanto tal), abandonándose confiadamente en las manos de la divina Providencia. Con la certeza de que Dios Padre no le faltará en el tiempo de la prueba ni para soportar los "trabajos" ni para sacar provecho de ellos. Pues al hombre la única pérdida que le puede doler es la ausencia de Aquel que es el sumo y perfectísimo Bien [Epp V, 488].

6.1 Por eso habrá de llegar a *reconocer y descubrir* (interpretar) la suave disposición de su providencia y amor para con nosotros [Epp VII, 410; VIII, 183]; tener paciencia y fortaleza para llevar la cruz con "nacimiento de gracias", aceptándola como un don [Epp I, 86; VI, 224; VII, 447]; fiarse de lo que él ordena para su bien [Epp VI, 460]; abandonándose confiadamente a la providencia [Epp VII, 447], hasta que su limitación y flaqueza se apoyen no en las propias fuerzas sino en la fortaleza de Dios, liberándose de este modo de toda ansiedad y esperando que su bondad suplirá aquello en que su imperfección falte (cf. [Epp X, 155-156.207-208.529-530; XI, 414]; y, por último, conformarse en todo con su voluntad, aceptándolo todo como un beneficio de su divina mano [Epp VI, 460; VIII, 183-184]. Entonces, cuando lo vea así, no hallará ni en la flaqueza de la e. ni en la pérdida de los seres queridos materia de dolor ni podrá ocurrir cosa alguna que le cause extrema aflicción [Epp VI, 224]. Porque habrá llegado a comprender que tanto lo próspero como lo adverso provienen (por la relectura: el ver a Dios "por la espalda") de su divina mano.

6.2 De manera que la e. -llámese disminución o incapacidad "inevitable" en sus variadas formas- se transforma en verdadera libertad según Ignacio por la aceptación del

misterio de Dios siempre mayor y por el abandono en sus manos providentes (su modo de operar), en comunión con (por la configuración con) la imagen del Hijo disponible al Padre para la misión. Esa es la obra del Espíritu y donde se pone de manifiesto la mayor gloria de Dios. En su *eudokia* (beneplácito), Dios ha elegido la debilidad como lugar privilegiado de la manifestación de la omnipotencia de su ser divino, que es el Amor. Para ello habrá de interpretar la e. y la muerte a la luz de la pedagogía divina y de su intencionalidad hasta habituarse a ver la mano de Dios, que se sirve de lo que nos ocurre (estando "en" y al mismo tiempo "más allá" de los acontecimientos autónomos que Él en modo alguno provoca); y aprovecharse de ellas espiritualmente a mayor gloria divina.

7. *El criterio y la noción de "edificación" o testimonio.* Ahora bien, S. Ignacio establece dos criterios para integrarlas y convertirlas 'en parte de la misión'⁷: por la obediencia a médicos y enfermeros, y por el testimonio de aceptación, la edificación con el ejemplo.

El testimonio que el enfermo ha de dar en el tiempo de la enfermedad, lo que él denomina 'edificar' al prójimo. El sumario de las *Constituciones* históricamente ha seleccionado a modo de síntesis para toda la CJ los siguientes números emblemáticos de las *Constituciones* como el punto de vista más genuino de S. Ignacio. "En el tiempo de las enfermedades, no sólo debe observar la obediencia con mucha puridad a los Superiores espirituales, para que gobiernen su ánima, mas aun con la misma humildad a los médicos corporales y enfermeros, para que gobiernen su cuerpo. [...] Asimismo el tal enfermo, mostrando su mucha humildad y paciencia, no menos

procure edificar en el tiempo de su enfermedad a los que le visitaren, conversaren y trataren, que en el tiempo de la su entera salud, a mayor gloria divina" [Co 89]. "En las enfermedades todos procuren sacar fruto de ellas, no solamente para sí, pero para la edificación de los otros; no siendo impacientes ni difíciles de contentar, antes teniendo y mostrando mucha paciencia y obediencia al médico y enfermero, usando palabras buenas y edificativas, que muestren que se acepta la enfermedad como gracia de la mano de nuestro Criador y Señor, pues no lo es menos que la sanidad" [Co 272]. "Como en la vida toda, así también en la muerte, y mucho más, debe cada uno de la Compañía esforzarse y procurar que Dios nuestro Señor sea en él glorificado y servido, y los prójimos edificados, a lo menos del ejemplo de su paciencia y fortaleza, con fe viva, esperanza y amor de los bienes eternos que nos mereció y adquirió Cristo nuestro Señor con los trabajos tan sin comparación alguna de su temporal vida y muerte" [Co 595; NC 244 §4]. En la enfermedad y en la muerte es preciso continuar en misión. Sólo que ahora limitándose a dar testimonio de humilde resignación y siendo reflejo, por amor personal a Jesucristo, de la fe en el poder de su resurrección.

En definitiva, desde el punto de vista ignaciano la e. y la muerte inevitables están llamadas a ser transformadas por obra del Espíritu en verdadera libertad por la aceptación del misterio de Dios siempre mayor y por el abandono en sus manos providentes (su modo de operar), en comunión con la imagen del Hijo disponible al Padre para la misión (la configuración) y de este modo en edificación y mayor servicio a los prójimos. Esa es la obra del Espíritu donde se pone de manifiesto, tam-

bien en la humilde fragilidad de la carne, el esplendor de la vida y de la resurrección anticipada, la mayor gloria de Dios. Porque, paradójicamente, en su *eudokía*, Dios -que padece libremente la pasión del amor (Orígenes, *In Mat X*, 23) por el ser humano- ha elegido la debilidad como lugar privilegiado de la manifestación de la omnipotencia de su Amor.

Santiago G. ARZUBIALDE, SJ

Z¹ Abnegación, Cruz, Dolor, Mortificación, Penitencia, Tercera Semana, Trabajo.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., "Dolerse de" y "padecer por" en la mente de S. Ignacio. Reflexiones en torno al análisis textual", *Man* 65 (1993) 233-250; BUSTO SÁINZ, J. R., *El sufrimiento: ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, UPComillas, Madrid 1998; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología*. II B. *El aspecto trinitario de la cruz de Jesucristo o el problema del "dolor de Dios"* (1981), BAC, Madrid 1998, 259-263; DALMASES, C. DE, *El Padre Maestro Ignacio*, BAC, Madrid 1980; GARCÍA, J. A., "'Ordenar la vida'. Lectura e interpretación del dolor desde los EE", *Man* 69 (1997) 349-358; GRESHAKE, G., *La liberta donata*, Brescia 1989; LABURU, J. A., *La salud corporal y San Ignacio de Loyola*, Mosca Hermanos, Montevideo 1938; MARRÍN SEVILLA, J. M.^o, *Ignacio de Loyola. La enfermedad en su vida y en su espiritualidad*, UPS, Salamanca 2006; TEILHARD DE CHARDIN, R., *El Medio divino*, Taurus, Madrid 1967, 65-92; VÉLEZ, J. A., "Teología del dolor en San Ignacio de Loyola" en *El dolor* (Dou, A. ed.), UPComillas, Madrid 1992.

ENGAÑO

La problemática del engaño en la vida espiritual ha constituido siempre una preocupación importante en todos los grandes maestros de la vida espiritual. Porque, efectivamente, son muchas las voces que, procedentes del "mal espíri-

tu", se pueden confundir con la voz de Dios en la experiencia religiosa. De ahí, la posición de alerta permanente a la que se nos invita en todos los grandes tratados de espiritualidad. Pero si esta cuestión contó siempre de modo importante en la historia de la espiritualidad, no cabe duda de que Ignacio ha destacado en ella, hasta el punto de que pueda ser considerado en este terreno como un auténtico "maestro de la sospecha". Como expresión de esta actitud de saludable desconfianza respecto a determinados beneficios espirituales, baste citar la referida por el P. Cámara cuando nos recuerda que en una ocasión le oyó decir que de cien personas muy dadas a la oración, noventa eran ilusas, añadiendo el mismo P. Cámara que tenía la duda de si dijo noventa o noventa y nueve {FN I, 644-645}.

Esa problemática del e., entendida como la intromisión de lo aparente, de lo falso o puramente imaginario, es lo que la psicología contemporánea, y particularmente el psicoanálisis, puso de manifiesto con el tema de lo ilusorio. Es decir, con las construcciones mentales que encuentran su base y motivación fundamental en la fuerza del deseo, al margen o en contra de la realidad. El mismo psicoanálisis nos ilustró bien sobre los mecanismos psíquicos con los que lo ilusorio se ayuda. Ignacio, sin el conocimiento de estas aportaciones de la psicología, mostró, no obstante, una sorprendente sagacidad para detectar esas complejas vías por las que el e., lo aparente, lo imaginario o lo ilusorio se constituyen en el campo de la vida espiritual.

1. Los términos. El término "engaño" aparece de modo particular en el texto de los *Ejercicios*, referido a la problemática del discernimien-

to [Ej 326.332.334.336] y, en una ocasión, en las Dos Banderas [Ej 139]. En las *Constituciones*, aparece tan sólo en una ocasión, referida a la actitud de sinceridad absoluta que debe presidir en el candidato al ser examinado para su ingreso en la Compañía [Co 35].

El término "aparente" aparece igualmente en los *Ejercicios* ligado a la cuestión del autoengaño en el discernimiento [Ej 314.329]. "Apariencia" aparece en dos ocasiones en las Notas para sentir Escrúpulos [Ej 351]. En todos esos casos, expresa lo que parece existir, sin que realmente se dé en la realidad. Algo, por tanto, del orden de lo imaginario.

En una ocasión, en el *Directorio* dictado al P. Victoria [D4, 2], encontramos que el e. podría ser calificado incluso de "santo", como sería en el caso -desaconsejado por Ignacio- en el que se pretendiera ganar para los Ejercicios a un sujeto "con frecuentes confesiones y pláticas y familiares coloquios". En esa ocasión, dice el texto, que "aunque éste es un santo engaño y del que San Pablo se loa, 'como yo era astuto, os cogí con dolor'", no se debe practicar por una razón táctica, ya que el sujeto que sospecha ese e. no suele sacar fruto de los tales Ejercicios.

En las *Constituciones* aparece una vez la voz "aparentes" [Co 528], y en varias ocasiones la acepción "apariencia" [Co 151.158.576.624.731], referidas, por lo general, al aspecto o lo que se muestra exteriormente, sin que posea connotación negativa e, incluso, pudiendo referir un aspecto laudable y positivo, por ejemplo, cuando se refiere al buen aspecto o presencia que deben tener las cosas o personas [Co 624].

En el presente análisis se tendrá sólo en cuenta los términos "aparente" o "apariencia" en cuanto hagan referencia a la cuestión fundamental del engaño. Así como también se tendrán en cuenta otras formulaciones que, sin la aparición expresa del término e., se encuentren íntimamente vinculadas con esa problemática, tal como acaece en la propuesta ignaciana de los Binarios.

2. *Agitación de espíritus y engaño.* Efectivamente, es en los Ejercicios donde Ignacio se muestra especialmente atento a la problemática del e., del autoengaño, que tan fácilmente puede sobrevenir al ejercitante a lo largo del proceso que ha de recorrer. Un proceso en el que se pretende una transformación profunda de la sensibilidad, de sus estructuras afectivas más hondas, en orden a posibilitar la indiferencia, es decir, la libertad necesaria para llevar a cabo una sana elección. Ese profundo proceso de transformación interna ha que contar necesariamente con la movilización de innumerables dificultades y resistencias, de agitación de "varios espíritus", tal como se advierte en la anotación sexta [Ej 6]. Esos espíritus que se mueven en el interior del sujeto hablan voces diversas, movilizan verdaderas y falsas mociones, que se hace preciso discernir con cautela y objetivar de modo conveniente.

A lo largo del proceso, Ignacio está siempre atento a los diversos e. que le pueden sobrevenir al sujeto, dificultando el logro de la indiferencia y la capacidad, por tanto, para llevar a cabo una recta y sana elección. En algunos momentos, esta tarea de análisis se hace particularmente nuclear, como ocurre en la meditación de Dos Banderas [Ej 136-148] o en la de Tres Binarios [Ej 149-157]. En la primera, el ejercitan-

te ha de desenmascarar los condicionamientos estructurales que le inducen al engaño. Son "redes y cadenas" [Ej 142] que, partiendo de lo que en sí no es malo (dinero u honor) podrán, sin embargo, hacerle venir de modo progresivo y apenas perceptible (como lo es una red) a la soberbia y de ahí "a todos los otros vicios" [Ej 142]. Y en los Tres Binarios habrá de enfrentar las ataduras internas, personales, afectivas que le pueden hacer vivir en el e., con la finalidad de eludir el conflicto que, no obstante, terminaría abriéndole el camino de la libertad interior.

El proceso no será fácil. Por ello también una de las tareas fundamentales que se asignan "al que da modo y orden" [Ej 2] radica, precisamente, en ayudar al ejercitante a objetivar cuando, en los inevitables movimientos anímicos de confusión, pierda el sentido de la realidad y la objetividad necesaria. El que da los Ejercicios debe, en esos momentos, remitir a la realidad, "descubriéndole las astucias del enemigo" [Ej 7]. Es decir, deshaciéndole del e. que vive en su desolación o desánimo o, por el contrario, en su consolación y euforia, donde, igualmente, puede venir a perder el sentido de la realidad.

Pero en muchas situaciones, el ejercitante, ni siquiera con la ayuda del que le acompaña, podrá llegar a percatarse del e. en el que puede estar instalado. De ahí, que sea también imprescindible el acudir a Dios, solicitándole la gracia del "interno conocimiento" [Ej 63] que descubre la realidad última en la que se puede encontrar. Así puede suceder, por ejemplo, con relación a la situación de pecado en la que, como los fariseos desenmascarados por Jesús, nos podemos todos encontrar, sin llegar siquiera a perca-

tarnos de ello. La toma de conciencia, pues, de los e. en los que se puede incurrir en la experiencia espiritual es cuestión de gracia, de don de Dios, que es necesario demandar. Junto a ella se hará necesaria una difícil tarea de elucidación personal, que es la que se describe como "discernimiento".

3. *Razones y placeres "aparentes"*. Llama la atención que la problemática del autoengaño la sitúe Ignacio tanto en el ámbito de "placeres" como en el ámbito de "razones". Hay, en efecto, "placeres aparentes" [Ej 314] y "razones aparentes" [Ej 329] también. El e., pues, lo ilusorio, se puede situar tanto a nivel afectivo-emocional, como a nivel cognitivo-intelectual. Con ello se atiende a dos situaciones espirituales muy diversas, que son las que Ignacio analiza cuidadosamente en las Reglas de discernimiento de la Primera o la Segunda Semana.

Situándonos en la Primera Semana, en efecto, todo aacece a un nivel más primario, sensitivo y directo. La dinámica del sujeto se moviliza "haciendo imaginar delectaciones y placeres sensuales" [Ej 314], placeres diferenciados por Ignacio de ese "entero gozo y placer" con el que invita al ejercitante en la Cuarta Semana [Ej 187]. El e. encuentra, pues, su apoyo y base fundamental en la realización de deseos que se oponen al sentido último de la existencia, tal como se ha descrito en el PF. Frente a ese e. de los "placeres aparentes" tan sólo cabe, pues, oponerle la verdad que puede venir por el uso de la *sindérese* de la razón [Ej 314], así como por la valiente apertura y objetivación de lo que el mal espíritu pretende que sea mantenido "en secreto" [Ej 326]. La batalla contra el autoengaño sólo obtiene la victoria cuando existe una decidida voluntad de sa-

car a la luz aquellas cosas que pretendemos ocultarnos a nosotros mismos. Y, sin duda, el medio más eficaz para ello será la verbalización ante otro, descubriéndolo "a su buen confesor o a otra persona espiritual" [Ej 326]. El conocimiento de sí mismo, de los propios puntos débiles, de las defensas específicas que cada cual tiende a desarrollar, de los lugares por donde el enemigo "nos halla más flacos", constituirá otro recurso fundamental en la evitación del engaño [Ej 327].

Pero Ignacio sabe muy bien que la razón misma tampoco está exenta del riesgo de e. y que, en muchas ocasiones, llega a perder también su *sindérese*. Es lo que analiza a partir de la Segunda Semana con la agudeza de un auténtico "maestro de la sospecha". El e. no se establece ya como resultado de un conflicto entre placeres y razones, sino en un nivel psíquico más elaborado, sutil y complejo. Es en el seno mismo de la razón, en las "razones aparentes", contrapuestas a la "verdadera alegría", donde el e. se elabora [Ej 329]. Un nivel más propio, por tanto, de las personas "cultivadas" cultural o espiritualmente. En esta situación, el e. no se deja ver de modo directo, sino que se oculta y pretende encontrar justificación con sabias o, incluso, santas razones. El enemigo se presenta *sub angelo lucis*, con "pensamientos buenos y santos" [Ej 332], para ir trayendo después a la persona a los "engaños manifiestos".

Nos encontramos así con el tema de lo que en psicoanálisis conocemos como mecanismo "racionalización": la utilización de un pensamiento verdadero para ocultar otro que interesa más, pero que resulta inconfesable. Es el caso del Segundo Binario [Ej 154], en el que se trata de embellecer y encubrir lo

inconfesable y, para ello, se recurre a pensamientos legitimados moral o religiosamente. Situación que se describe también en el Preámbulo para hacer elección [Ej 169] cuando se refiere a los que "quieren que Dios venga derecho a sus afecciones desordenadas". O más adelante, cuando se describe el e. "de los que yerran, haciendo de oblica o de mala elección (por el matrimonio o el sacerdocio) vocación divina" [Ej 172]. El e., pues, bajo forma de "razones aparentes" o de legitimaciones religiosas, nada contestables en sí mismas, es el que hace cuerpo en el sujeto de pretendidas aspiraciones espirituales.

Ni siquiera la consolación será ya signo inequívoco de la acción de Dios en el alma. También ella puede estar movida desde lo imaginario y lo engañoso. Será, pues, necesario discernir cuidadosamente, pues esa consolación puede tener su origen en el deseo de mantener una situación que se resiste al cambio. Es más, incluso la consolación sin causa precedente [Ej 330], en la que no hay "engaño, por ser de sólo Dios nuestro Señor" [Ej 336] puede, no obstante, venir finalmente a servir de base también para el autoengaño. Pues, en un segundo tiempo, tras esa consolación, se puede venir a parar en "propósitos y pareceres" que tengan bien poco que ver con el deseo de Dios. Será necesario, por tanto, "ser mucho bien examinados, antes que se les dé entero crédito ni que se pongan en efecto" [Ej 336]. El e. puede esconderse, pues, no sólo en los placeres y en las razones aparentes, sino también en los pensamientos o en "pareceres" que han sobrevenido tras una indudable acción de Dios.

Por tanto, ningún momento de la vida espiritual, ni en sus momentos más avanzados, podrá conside-

rarse exento del peligro de e., de la intromisión de lo imaginario e ilusorio, que ronda siempre alrededor de toda actividad humana y, quizás de modo más específico y tentador, en la experiencia religiosa.

Carlos DOMÍNGUEZ MORANO, SJ

Z¹ *Afección desordenada, Binarios, Consolación, Desolación, Discernimiento, Embolumar, Enemigo, Mal espíritu, Placer, Sínderesis, Suasión.*

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*; DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003 (esp. 117-121; 167-182); ID., *Creer después de Freud*, San Pablo, Madrid 1991; FESSARD, G., *La Dialectique des Exercices de Saint Ignace de Loyola*, Aubier, París 1956; FREUD, S., *El porvenir de una ilusión, Obras Completas*, III, Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 2961-2991; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M., *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, M-ST, Bilbao-Santander 1992; ID., *Afectos en desorden: Los varios autoengaños en la virtud*, Instituto Teológico de Vida Religiosa, Vitoria 1999; LOP, M., *Los Directorios de Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; MEISSNER, W. W., *To the Greater Glory. A Psychological Study of Ignatian Spirituality*, Marquette University Press, Boston 1999.

ENSEÑAR A LOS NIÑOS

La experiencia espiritual de Ignacio configurará de modo decisivo una de las tareas principales de la CJ desde sus primeros momentos. Primero en Manresa y luego en Barcelona (1522), íñigo enseña el catecismo a niños y adultos. Incluso a su vuelta de París a Azpeitia en 1535 se determinó alojarse en el Hospital de La Magdalena y "enseñar la doctrina cristiana a los niños" [Au 88]. Y aunque el ministerio de enseñar letras de humanidad y lenguas [Co 394.451] será el ministerio que progresivamente ocupará

a más jesuitas desde que en 1544 se aprobara el colegio para externos de Gandía, la enseñanza de la doctrina a niños y rudos, recogida en [Co 113.277.410.528.645], constituirá el acento peculiar de la primitiva CJ, no sólo para coadjutores espirituales y temporales sino incluso para los profesos.

La fórmula de cuatro votos para los profesos recoge entre otras obligaciones la enseñanza del catecismo a "niños y a rudos". Especial atención merece la glosa de [Co 528] a la profesión jesuítica: "ponese lo de los niños en el voto para que se tenga más particularmente por encomendado este santo ejercicio [...] y porque tiene más peligro de ser puesto en olvido y dejado de usar, que otras más aparentes, como son el predicar, etc.". En 1552, Miguel Torres, afamado catedrático de Artes y antiguo Rector de la Universidad de Alcalá, pregunta a S. Ignacio desde Salamanca deseando saber "lo que soy obligado de hacer en lo de la doctrina cristiana y en lo de me mantener de las limosnas de los colegios" [Epp Mixtae II, 431]. Pobreza radical y ministerios entre los más pobres son las dos notas características del ser y del obrar de los profesos, esto es, de la CJ por antonomasia. Entre las consultas que se propusieron a la Congregación de 1590, aparece esta respuesta sobre la doctrina "que se enseñe en la escuela a los niños y ayuden a ella los mayores y profesos que tienen obligación" (BUS, Ms. 348, fol. 90v.-91r.). Esta obligación, recogida en la (FI 3), "la doctrina cristiana de los niños y gente ruda" y que en la mayoría de los casos se ve reducido más a un mero recuerdo histórico y carismático que a una práctica concreta, en la antigua CJ era de obligado cumplimiento.

Mediando el siglo XVII, la Provincia de Castilla no deja de recibir advertencias del General recordándoles la obligación de observar lo que S. Ignacio había dispuesto en las *Constituciones* "como especial medio de la conservación y crédito de nuestros ministerios que fue el de la enseñanza de la doctrina cristiana [...]". En 1638 el R General Vitelleschi no deja de "encargar con el mayor aprieto que puedo, procure que en esa Provincia se atienda a dicho ministerio con singular cuidado sin que se excuse de su santo ejercicio ninguno por grave ni ocupado que esté". Y de nuevo, el régimen y la observancia más estricta se refieren a los profesos y nuevos superiores, a los cuales en ningún caso "dejen de enseñarla por espacio de cuarenta días conforme a lo que enseñan nuestras Constituciones". No parece que los avisos tuvieron el efecto deseado por Roma, porque en 1649 el Provincial de Castilla habría de insistir de nuevo en la obligación que pesaba sobre los nuevos profesos y rectores de enseñar durante 40 días la doctrina "sin admitir excusas ni dispensar con ninguno" (BUS, Ms. 347, fol. 78r., 85r.). Cuando el pulpito y la cátedra conferían prestigio y poder dentro del clero, el catecismo popular constituía el remedio por antonomasia contra la soberbia y el "vano honor del mundo".

Prueba fidedigna de su importancia lo constituye su papel primordial en las misiones populares o misiones "interiores" que la CJ emprende desde finales del siglo XVI hasta el siglo XVIII. En 1577, por ejemplo, la Provincia de Castilla dio cincuenta misiones por los pueblos pequeños, principalmente por Navarra, Galicia y Asturias. Con ello se colaboraba con una de las principales preocupaciones de la Reforma Católica: la deficiente

preparación del clero y del pueblo en los aspectos doctrinales y morales. La obertura de cualquier misión se hacía con niños cantando por las calles, pregonando de este modo el inicio de una catequesis penitencial para todos. Elemento clave, pues, de este movimiento disciplinador y configurador de una nueva cristiandad renovada y cohesionada, el cual contaba muchas veces con la aquiescencia y también con la estrecha colaboración del brazo secular. Acostumbrados a recabar testimonios de la connivencia de las autoridades civiles para la represión religiosa, su actitud pro-activa también se extendía al aprendizaje de la doctrina en cárceles, hospitales y entre los vagabundos. En Valladolid, hacia 1576, un padre obtuvo de las autoridades que un grupo de honrados alguaciles recogiesen los domingos a todos los pillos y vagabundos en un amplio local donde les enseñaban el catecismo (As-train 1913, 202).

También las Congregaciones Marianas colaboran en este singular ministerio. Algunas, conocidas como "Congregaciones de la doctrina" se dedicaron a ello en exclusiva desde su inicio. Otras se especializaban según las personas a quienes iba destinada su enseñanza, por ejemplo, la del Colegio Romano, para instrucción de vagabundos, o la de Ypres, a los analfabetos. En Ávila existía en 1598 una Congregación de hombres pobres que invitaban a los moriscos a escuchar la doctrina que explicaban los jesuitas en S. Gil (Id., IV, 785).

Para la enseñanza del mismo se utilizaba, como en los colegios jesuíticos, todo tipo de recursos, certámenes y concursos catequéticos. En muchos casos, el canto y el recitado de memoria ayudaban a gra-

bar la doctrina en los jóvenes que luego reproducían en sus casas, multiplicando su efecto evangelizadores. Los congregantes de Avignon, por ejemplo, hicieron imprimir una colección de cantos sobre la doctrina para facilitar su enseñanza. En cuanto a los métodos, los catecismos jesuíticos tendían a la simplicidad, aunque algunos podían resultar demasiado doctrinales. El de Canisio de 1556, posteriormente simplificado, tuvo un éxito enorme. Su curiosa estructura estaba dividida en dos partes: Sabiduría y Justicia, partes que, a su vez, se subdividían en: Fe y el Credo; Esperanza y el Padrenuestro; Caridad y los Mandamientos; Sacramentos; Pecado; buenas obras. Otros catecismos famosos, traducidos posteriormente a diversas lenguas, incluso al guaraní o al japonés, fueron los de Ledesma, Gaspar Astete (1599), Jerónimo Ripalda (1591), Salmerón para Italia y M. Vogel en Alemania. La *Dottrina cristiana breve* de R. Belarmino de 1597, con el correspondiente manual para el maestro de 1598, fue el de mayor éxito y el más traducido (parece que Ricci lo utilizó para su versión china). Sommervogel cita más de 500 libros y traducciones (*DHCJI*, 715).

/ Colegios, Fórmula del Instituto, Humildad, Ministerios, Profesos, Votos.*

Bibl.: ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, III-IV, Madrid 1913; BUCKLEY, R. J./ CAMPEAU, L./ WITTEK, J. W., "Catequesis-Catecismos", en *DHCJI*, 713-719; KAMEN, H., *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Siglo XXI, Madrid 1998, 320-361; KEHL, M., "Seelsorge für Kinder und einfache Menschen", en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G., eds.), HERDER, Freiburg 1990, 557-568; MARTÍNEZ NARANJO, R. J., "Las Congregaciones Marianas de la Compañía de Jesús y su contribución a la práctica de la caridad

(siglos XVI-XVIII)", *Revista de Historia Moderna* 21 (2003) 211-238; O'MALLEY, J., "Enseñanza del catecismo" en *Los Primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1993, 148-161.

fñigo ARRANZ,

ENTENDIMIENTO

1. *El término y su función en el conocer humano.* Término que, según el DRAE (1984) procede de "entender", del latín *intendere*, "dirigir" o "aplicar". Una primera acepción de la palabra sería tener una idea clara de las cosas o comprenderlas. En segundo lugar, la podemos concebir como la posibilidad de saber con perfección una cosa; conocer, penetrar, conocer el ánimo o la intención de una persona. También puede tener el significado de "discurrir, inferir, deducir; tener intención o mostrar voluntad de hacer una cosa, de crecer, pensar, juzgar". Finalmente, "conocerse, comprenderse a sí mismo o tener un motivo o razón oculta para obrar de cierto modo". De ahí, se sigue que e. sería la potencia del alma, en virtud de la cual concibe las cosas, las compara, las juzga, e induce y deduce otras de las que ya conoce. Se dice también de la actividad de la mente y razón humana en cuanto discurre y raciocina o la inteligencia o sentido que se da a lo que se dice o escribe. Por otra parte, según John Locke (1990, 15-17) el e. procede de las ideas que tiene el hombre y que penetran su mente por la observación y la experiencia. La mente va acumulando una serie de ideas que proceden de la experiencia, que es el fundamento de todo nuestro conocimiento. Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensi-

bles externos o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro e. de todos los materiales del pensar. Esta son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanar todas las ideas que tenemos o que podemos naturalmente tener. Ahora bien, las ideas proceden, en primer lugar, de nuestros sentidos, que tienen contacto con objetos sensibles particulares, transmiten respectivas y distintas percepciones a la mente, según los variados modos en que esos objetos los afectan, y es así como llegamos a poseer esas ideas que tenemos de todas aquellas que llamamos cualidades sensibles.

Cuando se afirma que los sentidos transmiten a la mente, se quiere decir que ellos transmiten desde los objetos externos lo que en ella produce aquellas percepciones. A esta gran fuente que origina el mayor número de las ideas que tenemos -puesto que dependen totalmente de nuestros sentidos y de ellos son transmitidas al entendimiento-, el filósofo la llamó "sensación". En segundo lugar, la otra fuente de donde la experiencia provee de ideas al e. es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene. Esas operaciones, cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera, proveen al e. de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales son las ideas de percepción, de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer y de todas las diferentes actividades de nuestras propias mentes. De estas ideas, puesto que tenemos conciencia y podemos observarlas en nosotros mismos, recibimos en nuestro e. otras ideas distintas que recibimos

de los objetos que afectan a nuestros sentidos. Esta fuente de ideas la tiene todo hombre en sí mismo, y aunque no es un sentido, ya que no tiene nada que ver con objetos externos, con todo se parece mucho y puede llamársele con propiedad sentido interno. El filósofo la llama "reflexión", porque las ideas que ofrece son sólo aquellas que la mente consigue al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. Por lo tanto, se entiende por reflexión esa advertencia que hace la mente de sus propias operaciones y de los modos de ellas, y en razón de los cuales llega el e. a tener ideas acerca de tales operaciones.

2. *El entendimiento en Ignacio de hoyóla.* Ignacio de Loyola utiliza la palabra *entendimiento* diecinueve veces en el libro de los *Ejercicios Espirituales*; diez en las *Constituciones*; siete en la *Autobiografía* y once en el *Diario espiritual*. En cada una de ellas nos comunica una observación, una experiencia e incluso un momento de comunicación con Dios como la explicitación de su búsqueda y la manifestación de su divina voluntad. Cada expresión nos permite conocer circunstancias diversas de Ignacio según que haya tenido la oportunidad de buscar, conocer, sentir, profundizar y discernir el modo como se hace presente una vivencia de Dios o de los hermanos y según que haya experimentado una sensación o haya elaborado una reflexión.

2.1. *La Autobiografía.* En la *Autobiografía*, fuente privilegiada para conocer la vida del peregrino, Ignacio hace referencia a las ideas que ya conocía, a los datos que había aprendido al estar con contacto con los libros de su tiempo. Su experiencia previa es, precisamente, la que le hace iniciar un camino de conversión. Quiere realizar grandes

hazañas por Dios pero, no puede olvidar lo que había aprendido, es decir, "el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadís de Gaula y de semejantes libros" [Au 17]. Por ahora, menciona un tipo de conocimiento inferior. Una vez que sale al encuentro del Señor y que se deja tocar por Él, su experiencia va a ser diferente, de un grado superior. No será ya un conocimiento meramente racional o de contenidos aprendidos, sino que vive un momento místico cuando "se le empezó a elevar el entendimiento, como que veía la santísima Trinidad en figura de tres teclas, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer" [Au 28]. El contacto con Dios le hace ver la vida con otros ojos, intuye, siente, descubre que "una vez se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual el modo con que Dios había criado el mundo" [Au 29]. Ha experimentado una nueva forma de conocimiento, completamente diferente a lo que antes había sentido. No racionaliza, siente, vive lo que contempla como impresiones que "venían de arriba; y aunque esto después de tanto tiempo no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel santísimo sacramento Jesu Cristo nuestro Señor" [Au 29].

Según la *Autobiografía*, el contacto con el Señor hace que el peregrino comprenda lo que vive de un modo superior. Cuando "se le empezaron abrir los ojos del entendimiento" [Au 30], todo tiene un nuevo sentido. Como si por primera vez comprendiera realmente el sentido de lo que ha vivido hasta ese momento. Y, aunque sigue sin poder explicar desde la sola razón lo que experimenta, expresa que "recibió una grande claridad en el en-

tendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parecía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes" [Au 30].

2.2. *Los Ejercicios Espirituales*. El libro de los *Ejercicios Espirituales* hace alusión a la palabra que nos ocupa, en primer lugar, en las Anotaciones cuando insiste a quien da modo y orden de los Ejercicios que debe permitir que el ejercitante sea quien entre en contacto directo con la historia a contemplar de modo tal que él mismo elabore sus propias ideas ya sea por su propio esfuerzo o, cuando el "entendimiento es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fruto espiritual, que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia; porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [Ej 2].

En los Ejercicios Espirituales utilizamos de los actos del e. discurrendo, entendiendo, reflexionando, por lo que son menos importantes que cuando usamos de los actos de la voluntad para dirigirnos a Dios con mayor reverencia [Ej 3]. Cuando Ignacio nos advierte que hacer bien los Ejercicios, exactamente y en retiro, supone una entrega de tiempo completo, nos ayuda a caer en la cuenta de cómo, cuando intentamos racionalizar nuestra vida, utilizar nuestras ideas solamente desde nuestra inteligencia, sin vivir una experiencia personal con Dios, vivimos profundamente divididos. De

ahí la importancia y su insistencia en que "no teniendo el entendimiento partido en muchas cosas, mas poniendo todo el cuidado en sola una, es a saber, en servir a su Criador, y aprovechar a su propia ánima, usa de sus potencias naturales más libremente, para buscar con diligencia lo que tanto desea; el tercero, cuanto más nuestra ánima se halla sola y apartada, se hace más apta para se acercar y llegar a su Criador y Señor; y cuanto más así se allega, más se dispone para recibir gracias y dones de la su divina y suma bondad" [Ej 20].

Por lo que se refiere a la materia del examen general de la Primera Semana, el contenido de la oración será precisamente la palabra del hombre en relación con Dios. El ejercitante debe caer en la cuenta de que debe evitar cualquier juramento, ya sea por Dios, ya sea por una criatura. Fundamentalmente se subraya la importancia de la devoción y el acatamiento que debe tener al percibir la presencia de Dios. De ahí que sea imprescindible que capte que solamente con la contemplación podrá llegar a un mayor conocimiento de las cosas de Dios y, por tanto, una mayor iluminación del e. [Ej 39], no de los aspectos más difíciles para comprender desde la sola razón, es la cuestión del pecado, más aún cuando se trata del problema de la existencia de los ángeles de un modo descontextualizado. Una dificultad a vencer en este punto es llegar a la profundidad del misterio y no perderse en divagaciones que pueden entorpecer el fruto de la oración. De ahí que Ignacio enfatiza la necesidad de que quien hace los Ejercicios trate de orar "el primer pecado, que fue de los ángeles, y luego sobre el mismo el entendimiento", tratando de obtener el

fruto una vez que, discurriendo, se pueda llegar a comprender la providencia de Dios que envía mediaciones salvíficas para guiarnos hacia Cristo, su Hijo [Ej 50].

El e. será necesario, además, para sentir el dolor cuando, por el pecado de Adán y Eva, comprendamos que se rompió nuestra amistad con Dios, cómo todos somos partícipes de la fuerza del mal y no saldremos de ella sin la ayuda del Señor [Ej 51]. Para Ignacio, otro momento significativo consiste en concretar la historia del pecado en el momento en que el hombre rompe la amistad con Dios, destruye su imagen y niega el amor en los hermanos. Este acto perverso sólo podrá ser orado cuando "trayendo a la memoria la gravedad y malicia del pecado contra su Criador y Señor, discurrir con el entendimiento cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita, justamente ha sido condenado para siempre" [Ej 52].

Ignacio vuelve al e. cuando invita a hacer un resumen de la materia orada usando la memoria de lo que he gustado, sentido, vivido. Para asentar lo que se ha visto como constante, como paso de Dios en la oración es necesario usar el "entendimiento sin divagar" [Ej 64]. Para asegurar el fruto de la Primera Semana, esto es, el sentimiento de pena, dolor y lágrimas por los pecados, Ignacio da una serie de normas que pueden facilitar el estado psicológico de quien se ejercita. De ahí que se mencionen algunas actitudes corporales que puedan coadyuvar en que el ejercitante obtenga aquello que quiere y desea, como cuando dice que "alzado el entendimiento arriba, considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc.; y hacer una reverencia o humillación" [Ej 75].

El ejercitante ha pasado ya la "prueba" de las Dos Banderas, en el que se le ha pedido pasar por el crisol el tema precisamente del entendimiento. Supuestamente, el ejercitante se ha preguntado ya si sabe lo que quiere, si está dispuesto a pedir la gracia para reconocer la invitación del buen espíritu y las trampas del malo. Ahora, poco antes de la elección, se nos advierte de la necesidad e importancia de volver a usar nuestra inteligencia de modo que "discurriendo bien y fielmente con mi entendimiento y eligiendo conforme su santísima y beneplácita voluntad" [Ej 180]. Para llegar a una buena elección, será necesaria, además, la indiferencia.

Si hemos dicho que el conocimiento nos viene de la observación y la experiencia, una vez que se ha contemplado al Señor en su vida pública y que Él ha afianzado la elección, conviene que esa experiencia sea reflexionada, orada y que la hagamos nuestra. Aquí radica la importancia de que, en la Tercera Semana, el ejercitante se apropie de los criterios y actitudes del Señor Jesús por lo que Ignacio presenta la posibilidad de que "mientras la persona come, considere como que ve a Cristo nuestro Señor comer con sus apóstoles, y cómo bebe, y cómo mira, y cómo habla; y procure de imitarle. De manera que la principal parte del entendimiento se ocupe en la consideración de nuestro Señor, y la menor en la sustentación corporal, porque así tome mayor concierto y orden de cómo se debe haber y gobernar" [Ej 214]. Más aún, la fuerza para vivir la elección, solamente vendrá de la certeza que da al ejercitante la presencia viva de Jesús Resucitado que envía a la realización de la misión. Y esta convicción no solamente viene por la, fe sino "porque la Escri-

tura supone que tenemos entendimiento, como está escrito: '¿^{1a m}, bien vosotros estáis sin entendimiento?'" [Ej 299].

Y, en un momento en el que el ejercitante prepara el "puente" entre la experiencia fundante de los Ejercicios Espirituales y la vida misma, se advierte una vez más de algo decisivo. Es menester que quien ha vivido la experiencia de haber orado, contemplado y vivido cerca del Señor, llegue a hacer consciente la necesidad de realizar un acto de ofrenda gratuita para entregarnos al Señor quien nos ha dado tanto. Por esa razón y, como entrega consciente de lo que para el ejercitante es su opción fundamental, tiene la oportunidad de ofrecer a Dios "toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento, y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo distes, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta" [Ej 234].

Finalmente, las Reglas de discernimiento mencionan también la importancia de estar consciente de nuestros actos, de nuestras decisiones, y nos invitan a tener presente nuestra inteligencia y conciencia de lo que hacemos. Primero, necesitamos saber discernir de dónde y por qué nos viene la desolación. Se nos invita a tener clara conciencia de quiénes somos, lo que hemos hecho o dejado de hacer para experimentar el paso de Dios en nuestra vida. En última instancia, hay un llamado a no llenarnos de soberbia cuando creemos que la gracia y presencia del Señor nos vienen por nuestros méritos personales. Es necesario, pues, que asumamos que "porque en cosa ajena no pongamos nido, alzando nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria

vana, atribuyendo a nosotros la devoción o las otras partes de la espiritual consolación" [Ej 322].

Del mismo modo, es posible creer que el Señor puede consolarnos simplemente porque Él quiere "sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga la tal consolación, mediante sus actos de entendimiento y voluntad" [Ej 330]. Asimismo, ese conocimiento racional o inteligente nos es imprescindible para esos momentos en los que necesitamos tener claridad para desempeñar correctamente nuestro ministerio apostólico. Cuando seamos conscientes de nuestra limitación y confusión y sintamos la tentación de quedarnos paralizados sin arriesgarnos a hacer el bien. Cuando venga la tentación de confiar más en nuestras capacidades, en nuestra preparación o en nuestra sola inteligencia o autosuficiencia. Es entonces cuando hay que pensar que todo depende de Dios y que solamente Él podrá llevar adelante la misión. Conviene entonces "alzar el entendimiento a su Criador y Señor" [Ej 351].

2.3. *El Diario espiritual*. Ya desde la visión del Cardoner en Manresa, Ignacio había profundizado una devoción clara y nítida hacia la Santísima Trinidad. No nos debe extrañar, por tanto, que ahí escribiera sus meditaciones centrales para la experiencia compartida de los Ejercicios Espirituales. En Roma, dejará constancia de sus continuas experiencias místicas en el *Diario espiritual* en el que expresa cómo profundiza la relación del conocimiento de Dios Trino. Ignacio busca la confirmación de Dios sobre la elección y recibe una serie de gracias intelectuales y afectivas que le permiten interiorizar aún más en el misterio trinitario. Es en este contexto cuando encon-

tramos la palabra "entendimiento". Nunca Dios le había concedido tanto como en estos días referidos en el *Diario*, cuando se pone en contacto con "muchas inteligencias de la Santísima Trinidad, ilustrándose el entendimiento con ellas, a tanto que me parecía que con buen estudiar no supiera tanto, y después mirando más en ello, en el sentir o ver entendiendo me parecía aunque toda mi vida estudiara" [De 52].

Más tarde, en el contexto de la secuencia de las trece misas a la Trinidad cuando, nuevamente en la necesidad de contemplación del misterio de Dios Trino, es dada a Ignacio una nueva profundización de la mediación de Jesús. Experimenta otra vez la certeza de que es Jesús quien intercede ante el Padre a su favor. Nos encontramos -al igual que en la *Autobiografía*- ante la experiencia de una visión mística que, muy probablemente está en relación con la visión de La Storta. Al ser puesto con el Hijo, Ignacio no puede dudar de que el nombre de Jesús ha quedado impreso en su alma para siempre. Se siente atraído a buscar y hallar la voluntad de Dios y a conformarse definitivamente con ella. Es esa certeza la que le hace experimentar que es Dios mismo quien lo instruye y que, incluso con las lágrimas, comprende "después las veces que en el día me acordaba o me venía en memoria de Jesús, un cierto sentir o ver con el entendimiento en continua devoción y confirmación" [De 70].

Ignacio no puede más que sentirse atraído a buscar y hacer la voluntad divina y está dispuesto a ir adonde la Trinidad le ordene. Sabe que Jesús es su guía, que es Él quien obra en nombre del Padre y que Él mismo es Dios. Una vez más, Ignacio profundiza con toda su mente, con todo su ser, que sien-

te un verdadero amor, un acatamiento amoroso hacia Dios Trino y no puede más que expresarlo diciendo que lo siente como un "un tirarme el entendimiento a ver la Santísima Trinidad" [De 87].

La Eucaristía no sólo es el centro de la espiritualidad de Ignacio de Loyola, sino que nos permite conocer un poco de su ascética y su mística. Tenemos la constancia del modo como Ignacio celebraba y vivía la Misa en las notas de su *Diario espiritual*. Lo escribió durante cuarenta días cuando oraba para definir la pobreza de la Compañía de Jesús. Amaba y respetaba intensamente el sacrificio eucarístico, en él encontró la fuerza para manifestar cómo concebía la unión del hombre y Dios y cómo el amor debía ser expresado en obras más que en palabras. Comprendió que la Misa era la manifestación única de la confianza del hombre en la acción de Dios y su deseo de comprometerse en su servicio. Es en la Eucaristía donde el Señor confirma las decisiones que va tomando el hombre y en este contexto no debe extrañarnos cuando escribe que "acabando la misa, con tantas lágrimas y visitaciones espirituales, no pudiendo ver cosa alguna repugnante a la reconciliación, aunque yo advirtiese, y con una grande seguridad, sin poder dubitar de la cosa representada y vista [...] me parecía ver más claro, más allá de los cielos que lo que acá quería considerar con el entendimiento, ilustrándose allá" [De 122].

La mística de Ignacio es esencialmente eucarística; más que espousal, es una mística de servicio. Ignacio se siente amado y confirmado en sus decisiones y para ello expresa su convicción con visiones imaginarias, imperfectas y pobres como cuando escribe que "después a la noche algunos ratos de escribir

esta, se representaba lo mismo, y con ver alguna cosa el entendimiento, aunque con muy mucha parte no tan claro, ni tan distinto, ni en tanto grandor, mas como una centella grandecilla, representando al entendimiento, o tirándole a sí mismo, y mostrando ser el mismo" [De 125]. El *Diario espiritual* pone en evidencia un contacto íntimo, gozoso, familiar entre el hombre orante y la Trinidad que escucha. Oración preparatoria, lágrimas y devoción van de la mano y logran que el santo sienta la presencia divina escuchando y confirmando sus decisiones. De ahí que exprese con certeza que "no alzando el entendimiento a las personas divinas, en cuanto distintas ni por distinguir, ni bajando a la letra; mas me parecía la visita interior, entre su asiento arriba y la letra" [De 127].

El hombre orante ha recibido ya la confirmación por Jesús de que lo que ha pedido insistentemente a la Santísima Trinidad. Se siente feliz y consolado al conocer la voluntad de Dios, de modo que no puede dejar a un lado el deseo de contemplarlo. Descubre la divinidad en la devoción y las lágrimas con tal intensidad que "en estos intervalos de tiempos, dado que iba para no alzar los ojos del entendimiento arriba, y para procurar de ser contento de todo, imo [aunque] rogando que a igual gloria divina no me visitase con lágrimas, algunas veces que el entendimiento se me iba arriba inconsiderate, me parecía ver alguna cosa del ser divino, que otras veces, queriendo, no es en mi facultad" [De 136]. La presencia de Dios lo abraza completamente y no quiere separarse de ella. La certeza de que es Dios quien le ha comunicado su voluntad lo acompaña durante "el día todo andando con asaz contentamiento de ánima; a la

noche me parecía que me adaptaba a devoción, terminando a la Santísima Trinidad y a Jesús, y de modo que al entendimiento se representaba, dejándose ver en cierto modo; yo queriendo adaptarme al Padre, al Espíritu Santo y a nuestra Señora, en esto no hallaba ni devoción ni visión alguna, estante por algún rato la inteligencia o visión de la Santísima Trinidad y de Jesús" [De 140]. La unión entre Dios y el hombre se hará posible en la acción que resulta de la contemplación. La experiencia de Ignacio ha sido tan evidente y plenificante que la gracia se manifestará, en adelante, en la práctica de desarrollar las actitudes de desear continuamente desarrollar el acatamiento, la reverencia y la humildad como formas para entrar en comunicación con el Señor. Se ha sentido ya su voluntad, queda solamente fomentar el deseo de seguirlo descubriendo en todas las cosas. Ignacio ha aprendido cómo reconocer la presencia de Dios y lo que debe hacer cuando no encuentra otro camino. Así nos lo expresa cuando escribe que "y esto correspondía a lo que se me asomaba el día pasado de estas y símiles inteligencias tantas y tan delgadas, que ni memoria, ni entendimiento para poder explicar ni declarar puedo hallar" [De 185].

2.4. *Las Constituciones.* Cuando analizamos las *Constituciones* de la CJ, podemos observar que el tema del entendimiento adquiere diversas connotaciones. En íntima relación con el libro de los *Ejercicios Espirituales*, la primera mención al término "entendimiento", se hace en el Examen, como parte de la información que se da al candidato sobre las novedades del Instituto religioso. Una de las bases para el discernimiento de la vocación consiste, para la CJ, en averiguar acer-

ca de los estudios realizados previamente; para que el candidato esté bien informado sobre las exigencias de los estudios, y para ello cuestiona "si le parece que la memoria le acompañe para tomar y retener lo que estudia. Si le parece que el entendimiento le sirve para penetrar presto y bien lo que estudia. Si halla en sí inclinación natural o voluntaria a los estudios" [Co 106]. Se estipula claramente, además, que quienes se han de recibir en la Orden deben ofrecer la posibilidad de dar mucho fruto, tener muchos dones, experiencia y "cuanto al entendimiento doctrina sana o habilidad para aprenderla, y en las cosas agibles discreción o muestra de buen juicio para aquietarla" [Co 154].

Y si para los candidatos éstos eran requisitos importantes, cuánto más para aquellos que han de ser admitidos a la profesión. Estos deben ser considerados idóneos, de capacidad conocida y aprobada y quienes "han sido enviados al estudio, en el tiempo de la última probación, acabada la diligencia y cuidado de instruir el entendimiento, insistir en la escuela del afecto" [Co 516]. Y, en el mismo orden de ideas, cuando se presenta la figura del jesuita ya admitido a profesión, éste deberá tener pleno conocimiento del verdadero significado de la obediencia "cuanto a la ejecución y cuanto a la voluntad y cuanto al entendimiento, sea siempre en todo perfecta, haciendo con mucha presteza y gozo espiritual y perseverancia cuanto nos será mandado" [Co 547]. Y no sólo eso, sino que se ha de cuidar que se llegue a vivir la obediencia con plena conciencia y "entendimiento, cuando siente lo mismo que él, pareciéndole bien lo que se manda. Y es imperfecta la obe-

diencia en la cual, sin la ejecución, no hay esta conformidad de querer y sentir entre el que manda y obedece" [Co 550].

Para cuidar que en la vida del jesuita se observe verdaderamente lo prescrito, el Prepósito General y, con él, todos quienes ejerzan el gobierno de la CJ, deberán reunir un conjunto de virtudes y de cualidades naturales y sobrenaturales "pues en ellas consiste la perfección del prepósito para con Dios, y lo que perfecciona su afecto y entendimiento y ejecución; y también lo que le ayuda de los bienes del cuerpo y externos; y según la orden con que se ponen, así se estima la importancia de ellas" [Co 724]. El P. General y los superiores deberán cuidar también la unión de los ánimos de modo tal que se perfeccione su afecto, su entendimiento y ejecución. Esto es, debe desarrollar esas virtudes con la conciencia de que todo deberá ser ordenado para buscar la mayor gloria de Dios. Quien gobierne en la CJ, no solamente deberá estar unido con Dios, sino dar ejemplo de caridad y humildad verdadera; ha de saber "mezclar [...] la rectitud y severidad necesaria con la benignidad y mansedumbre" [Co 727], "debería ser dotado de grande entendimiento y juicio, para que ni en las cosas especulativas ni en las prácticas que ocurrieren, le falte este talento" [Co 729].

Para lograr su misión, el Padre General se debe ayudar de las personas idóneas que le aconsejen y ayuden para que conserve y aumente el buen ser y proceder de la CJ, de modo que "no perdiendo parte de la que tiene el entendimiento (como suele) con mucho ocuparse en cosas particulares y menudas, donde venga a oprimirse y ser más débil para las universa-

les" [Co 797]. Tendrá quien le ayude aun para las cosas universales y propias de su oficio, para ordenarlas y cumplirlas, "pues es cierto que ni la memoria de uno podría bastar para acordarse de tantas cosas; ni aunque esta bastase, un solo entendimiento bastaría para bien pensarlas y ordenarlas; ni aunque este fuese suficiente, las fuerzas de uno bastarían para ejecutarlas" [Co 798].

Jaime Emilio GONZÁLEZ MAGAÑA, SJ.

Z¹ Libertad, Memoria, Tomad Señor, Voluntad.

Bibl.: LOCKE, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México 1990.

ENTREVISTA EN LOS EJERCICIOS

La función de la e. consiste en posibilitar el encuentro entre el acompañante y el que hace los Ejercicios. Las condiciones de posibilidad para un buen acompañamiento presuponen dos principios: que el ejercitante será sincero en su comunicación [Ej 22] y que no hay proporción entre lo que aporta el acompañante y el resultado final, el cual es obra de Dios [Ej 15]. Implica también, por parte del acompañante, las siguientes actitudes: escuchar y comprender más que hablar, no estorbar ni manipular la obra de Dios y mantener el propio corazón abierto a la sorpresa de cuanto se va produciendo en el ejercitante. En otras palabras, el acompañante debe confiar en Dios, confiar en el ejercitante y confiar en el método, rogando ser fiel en su servicio como ministro de la Trinidad: acogedor como Madre, orientador como Padre, compañero de camino como el Señor Jesús, lector y sugeridor de la obra del Espíri-

tu. Precisamente porque es sólo servidor de la Trinidad, "no debe mover a [...]; más conveniente y mucho mejor es que el mismo Creador y Señor se comunique [...]; deje *immediate* obrar al Creador con la criatura y a la criatura con su Creador y Señor" [Ej 15].

No sería posible buscar la meta (el ignaciano "a dónde vamos y a qué" [Ej 131.202.239]) sin saber desde dónde partimos. Es preciso que el acompañante tenga algún conocimiento del "yo y las circunstancias" del ejercitante, cuya vida espiritual no nace de cero. Así, en lo posible, sobre todo si trata de la experiencia completa de los Ejercicios, el acompañamiento comenzará bastante antes del inicio de los Ejercicios, mediante los oportunos conocimientos y preparación del ejercitante. Eso es necesario incluso para constatar si se dan las necesarias condiciones de viabilidad (por razón de las características del sujeto, o atendiendo a la necesaria empatía en la relación, etc.), pues claramente corresponde al acompañante determinar en cada caso si se debe o no realizar la experiencia de los Ejercicios o en qué grado o nivel [Ej 5.18].

El método ignaciano es directivo, pero lo traicionamos si caemos en literalismo. Por ello, si fuere preciso, antes de entrar a ponderar la verdad del PF, o según vaya reaccionando el ejercitante, conviene, sin pretender actuar como psicólogos, detectar los poros o las grietas de su psiquismo, para poder acompañarle lo mejor posible, desde lo real y para el fin que se pretende.

El método dispone de tres grandes medios: el silencio externo e interno para escuchar, la oración para meditar o contemplar y siempre para pedir, y el encuentro

o entrevista para ayudar a discernir lo que va ocurriendo -las mociones- a lo largo de la jornada o de los días [Ej 6] y así buscar y hallar concretamente los caminos por donde Dios me ofrece su felicidad [Ej 1]. No se trata de que el ejercitante rehaga o repita ante el acompañante el contenido de los ratos de oración, como si se tratara de dar cuenta ante un examinador. Al acompañante le interesa conocer todo aquello, y sólo aquello, que sea preciso para poder ayudar al ejercitante en su proceso. Ello implica un aprendizaje que se va dando a lo largo de los mismos Ejercicios, en el que el ejercitante va aprendiendo a distinguir lo que es importante comunicar en la e. y lo que no. En general, bastará un encuentro diario (o semanal si se trata de Ejercicios en la vida ordinaria) bastante breve (entre un cuarto de hora y veinte minutos puede ser suficiente), con la posibilidad de algún encuentro más largo si se precisara. Los exámenes de los ratos de oración y el examen general del día facilitarán la concisión; serán también fuente de información el modo, las actitudes, el tono, los gestos, la mirada, etc., del ejercitante.

Así como al ofrecer los puntos de oración el acompañante cumplirá la indicación de "proponer brevemente el fundamento verdadero de la historia" [Ej 2], así también intentará ser parco en palabras, sobre todo no mezclando elementos de su propia vida en los comentarios, y no cayendo en la tentación de mostrar sus conocimientos teológicos o exegéticos. La experiencia fundamental debe ocurrir entre Dios y "la su ánima devota", la del ejercitante [Ej 15]. Sin embargo, dado el oficio de mediador del mismo acompañante, éste ha de poder

ofrecer los Ejercicios desde el talante del ConcVat II y desde la nueva sensibilidad social, que evita convertir la experiencia espiritual en mero intimismo.

Según parecerá oportuno [Ej 8], se irán explicando o comentando el alcance y modo de la oración preparatoria (como fruto global de los Ejercicios [Ej 46]), las restantes Anotaciones y Adiciones, las Reglas de discernimiento y demás Reglas, las "otras operaciones" [Ej 1.89] y lo que se apunta en las notas, por ejemplo [Ej 90], la cual versa precisamente sobre la aplicación o no de aquellas Adiciones y Anotaciones. También hay que atender al contenido más o menos repetitivo de las distracciones o dispersión mental y especialmente a su tono emotivo.

La temática o contenido de las primeras e. se facilita preguntando con sencillez al ejercitante por su estado físico y anímico, su tono vital general, y cuáles son sus mejores ilusiones y sus principales preocupaciones o temores de la temporada reciente [Ej 6-9]. En los Ejercicios partimos de la vida para regresar, convertidos, a lo concreto del vivir: ahí, y precisamente ahí, nos aguardaba y nos espera el Señor. El acompañamiento debe favorecer que el ejercitante evite las culpabilizaciones psicológicas, consiga pasar del arrepentimiento a la compunción, se sorprenda del inmenso amor de Dios y de la llamada a acompañar a Jesucristo en su misión, de modo que llegue a consentir con el estilo de esa misión (es decir, con libertad interior, en pobreza y desinstalado) y con su destino: morir por causa de la triple unificada fidelidad al Padre, a los hermanos y a su conciencia, con la esperanza también de recibir con Él la eterna plenitud de vida [Ej 95].

En la segunda etapa o Semana, nos servimos más de los ejercicios de contemplación que de los de meditación. El ejercitante, agradecido por la misericordia del Señor, es invitado a pasar de la purificación interior a la identificación con Cristo, cuyo alimento es llevar a término la misión. A esta misión le invita el Señor, con Él y viviendo como Él, según la elección de estado de vida o la invitación a reformar su vida. Lo ideal sería haber concretado o perfilado suficientemente esta elección o reforma antes de entrar en la etapa o Semana siguiente. El acompañante no puede olvidar el proceso que propone Ignacio para alcanzar parámetros de cristiana lucidez: identificarnos con el estilo de Jesucristo (meditación de Dos Banderas), en el que se dé un cambio sinceramente operativo (Tres Binarios) como fruto del amor que se identifica cada vez más con el Señor pobre y humilde (Tres Maneras de Humildad o tres modos de amor). Al mismo tiempo, el acompañante debe evitar y detectar los voluntarismos. En la e. debe estar más atento a las líneas dinámicas que emergen que a meticulosos propósitos [Ej 169-189].

Una de las cuestiones más difíciles del acompañamiento es precisamente detectar cuándo conviene hacer el cambio de Semana, ya que temas que deberían ser propios de una etapa pueden madurar mejor en la siguiente. En la e., el acompañante debe estar atento a lo que va quedando pendiente y que puede aparecer de otro modo.

En las Tercera y Cuarta etapas, el acompañante ayudará a pedir y alcanzar el doble fruto que en ellas implora el ejercitante: ser confirmado en aquella elección, y prepararse esperanzado para el mismo destino de Cristo en lo concreto

del cotidiano vivir: en lo que el seguimiento de Cristo implicará de muerte y de resurrección. Alcanzar así la gracia de vivir en amor servicial y en amoroso servicio. Místico disponible para cuanto la misión pueda implicar...

Hay que tener en cuenta que las decantaciones interiores piden tiempo y llevan su ritmo, según el talante del sujeto y los tiempos oportunos que ofrece Dios. No es raro que el fruto pedido en Semanas anteriores se produzca más adelante. Si es preciso, el acompañante puede ofrecer en cualquiera de las Semanas una temática oracional que podría parecer más propia de fases anteriores.

Antes de culminar los Ejercicios, el dedicar un tiempo a dar a conocer los diversos Modos de orar [*Ej* 238-260] puede favorecer el futuro espiritual de la vida ordinaria del ejercitante. Asimismo, conviene llegar a concretar de qué otras ayudas podrá servirse el ejercitante cuando termine los Ejercicios. Es importante precisar el tipo de acompañamiento espiritual que tendrá (no necesariamente del mismo acompañante de estos Ejercicios), así como el grupo eclesial en que seguirá nutriendo su fe, qué tipo de formación permanente, material oracional, etc.

Más adelante, la vida cotidiana iluminará con realismo el discernimiento realizado. De ahí también la importancia de saber desconectar la inevitable transferencia que se habrá producido entre el acompañante y el ejercitante, sobre todo si se ha tratado de la experiencia completa de los Ejercicios.

Stanislau DE BALANZÓ, SJ

la Vida Ordinaria, Ejercitante, Ejercitador, Escucha, Modo y Orden, Subiecto.

Bibl.: BALANZÓ, E. DE, *La entrevista pastoral en los Ejercicios*, Eides 8, Barcelona 1992; ID., "Acompañar es invitar a ser felices", *Man* 76 (2004) 147-146; BARRY, W. A., "The Practice of Supervisión in Spiritual Direction", *RR* 37 (1978) 834-842; BREEMEN, VAN, R., "Acompañamiento espiritual hoy", *Man* 68 (1996) 361-377; COUPEAU, C., "Invitación al acompañamiento espiritual: La aproximación 'empírica'", *Man* 76 (2004) 109-122; ENGLISH, J.V. *Spiritual Freedom: From an Experience of the Ignatian Exercises to the Art of Spiritual Guidance*, Loyola Press, Chicago 1995; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "¿Qué acompañamos cuando acompañamos 'ignacianamente'?", *Man* 76 (2004) 123-147; GUILLEN, A. T., "El acompañamiento espiritual del cristiano adulto", *Man* 76 (2004) 135-146; RAMBLA, J. M^a, "'No anticiparse al Espíritu'. Variaciones sobre el acompañamiento espiritual", *Sal-Ter* 85 (1997) 619-628; RIERA, R., "Notas para un 'Directorio' del acompañamiento en Ejercicios", *Man* 76 (2004) 161-174; TEJERINA, A., "Anotación 17. La entrevista", *Man* 61 (1989) 337-342; "El diálogo en los Ejercicios de San Ignacio. La Entrevista (II)", *Man* 72 (2000) 277-292.

ESCATOLOGÍA

Salvo alguna excepción (Iglesias 1996), la e. ignaciana es una asignatura pendiente en los estudios ignacianos. Ignacio se designó a sí mismo como "el peregrino" [*Au* 15], término con una fuerte tonalidad escatológica (*Heb* 11, 13; *We* 2, 11). Está por explicitar la importancia de la e. en la dinámica de los Ejercicios Espirituales y, derivadamente, en la dogmática y la espiritualidad ignaciana. La finalidad de los Ejercicios apunta a la salvación del ánimo [*Ej* 1], el destino definitivo. No se logra de modo automático. Es necesario quitar de sí todas las afecciones desordenadas y hallar la voluntad de Dios. Toda la temática misma de los Ejercicios está

escatológicamente teñida. Bastará recorrer las meditaciones que Ignacio ofrece al ejercitante. En este punto, los Directorios parecen haber falseado la intuición ignaciana original (Iglesias 1996, 269-272).

1. *El Principio y Fundamento* [Ej 23]. En el PF se da una concatenación entre el origen (*arché*): "El hombre es criado", y la finalidad (*télos*): "para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima". El servicio al Señor se sitúa dentro de la órbita de la dinámica escatológica que atraviesa la visión ignaciana. En las *Constituciones* se recoge la esencia del PF cuando se formula el fin de la CJ (cf. [Co 3.52. 156.163. 258.307.308.446.586.603.813]). El servicio al Señor se entiende unido al servicio a las ánimas.

La consecución del fin dista mucho de ser independiente de la libertad e incluso de la lucha, pues supone situar las cosas criadas "y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado" [Ej 23]. Se percibe un optimismo creyente fundamental junto con un gran antropocentrismo: el mundo creado es bueno y está al servicio del hombre y de su fin. Este optimismo no lleva a una mirada ingenua. La perspectiva con la que se considera la creación se ajusta a su "ordenación hacia", de tal modo que siempre está subordinada al fin que ella misma, y el hombre dentro de ella, tiene, de lo que se sigue el tanto cuanto [Ej 23]. Ya se anuncia el combate escatológico.

El modo de caminar en este tiempo escatológico (Uríbarri 2000, 2003, 2005) es la indiferencia: la concentración en nuestra finalidad última, como lo que ordena todo lo de-

más, en cuanto que las criaturas no son los bienes últimos, sino los penúltimos. Se apunta al *magis*: "solamente deseando y eligiendo lo que más conduce para el fin que somos criados". Se advierte que hay caminos mejores, que conducen más. A lo largo de los *Ejercicios* la indiferencia aparecerá como un arma y una virtud escatológica imprescindible, pero se ofrecerá también la posibilidad de la identificación lo más completa posible con el camino de Jesucristo, la pobreza y la humillación, como lo que más conduce (cf. [Ej 98.146.147.157.167]).

Esta visión impregna toda la dinámica de los Ejercicios: se repite en la oración preparatoria [Ej 46.49]; sin indiferencia no se puede entrar en elección (cf. [Ej 4.18.169; DI, 17]); el contenido fundamental del PF se vuelve a repetir en momentos clave de los mismos *Ejercicios* (cf. [Ej 50-51.60.90.97-98.102.104.130.135.142.145-146.150.153-155.165.167.169.177.179.189.233-236]).

2. *La Primera Semana*. La Primera Semana lleva al ejercitante a sumergirse en la posibilidad real de que su fin se trunque drásticamente y en lugar de salvar el ánima la pierda (cf. [Ej 48.50-52.60.65-71]). El último ejercicio (Tornos 1981) entra de lleno dentro de la lógica ignaciana. Es una aplicación de sentidos y en cuanto tal Ignacio la sitúa al final del día, recogiendo toda la materia de esa jornada, como tiene por regla habitual (cf. [Ej. 121.129.132. 134.159.204.208. 226-227; excepción: 209]). Los cinco ejercicios de la Primera Semana forman una unidad. La e. de pecado no se circunscribe solamente a esta meditación final, según H. Rahner (1962, 23.37-38), sino a toda la presentación del pecado, como peligro inminente de perversión radical de la propia finalidad.

Ignacio no apunta hacia la e. de pecado, sino hacia la de la amistad con Dios y su servicio. El proceso de librarse de los afectos desordenados ha de comenzar por constatar en toda su profundidad la distorsión cósmica, social y personal a la que conduce el pecado. Se nos presenta la posibilidad que tenemos de vivir el reverso del PF, tanto en el sentido de cristalizar ahí (perdición) como en cuanto que dicha *posibilidad alcanza*, nuestra cotidianidad a través del pecado.

La presentación ignaciana de Ja e. del pecado no es efectista ni tremendista. Tampoco está presidida por el temor (Iglesias 1996), sino por la misericordia de Dios que se manifiesta en la cruz de Cristo, presente desde el primer ejercicio [Ej 53]. Sin embargo, la consideración del pecado no es ingenua; la cruz de Cristo muestra el dramatismo de la fuerza del pecado. El tono que tiñe la Primera Semana es la confianza en la misericordia de Dios (cf. [Ej 53.60-61.71]).

2.1 *Primer ejercicio [Ej 45-54]*. La composición de lugar [Ej 47] apunta a la situación actual del ánima. "Desterrada" indica la pérdida del estado de la bienaventuranza original. La petición [Ej 48] constata cómo la e. de pecado es una posibilidad cercana a mi propia vida. El remedio está en la petición: la vergüenza y la confusión de mí mismo como el revulsivo operativo que me conduzca hacia una reordenación de afectos y deseos. Esta dinámica atraviesa la Primera Semana: se pretende anclar fuertemente en el ejercitante la desafección hacia la e. del pecado y todo el ámbito que la rodea. Incluye el destino final, "ser condenado para siempre", y la conexión que tal destino guarda con los pecados singulares, "por mis tantos pecados" [Ej 48].

El primer punto es el pecado de los ángeles [Ej 50], que viene a consistir en una inversión del PF. En cuanto criaturas espirituales con libre albedrío, muestran lo que es el pecado. Destaca el aspecto relacional, mediante la obediencia y la soberbia, contraria a la humildad, como raíz fundamental y última del pecado. La perspectiva escatológica sigue bien presente: "trayendo en comparación de un *pecado de los ángeles* tantos pecados míos, y donde ellos por un pecado fueron al infierno, cuántas veces yo lo he merecido por tantos." El segundo punto es el pecado de Adán y Eva [Ej 51], que es de desobediencia. Apunta hacia las consecuencias nefastas del pecado de los primeros padres, que pervirtió el estado original de justicia querido por Dios, situándonos en la pendiente de una situación marcada por la "penitencia", la "corrupción", los "muchos trabajos" y el acecho de la perdición: "andando tantas gentes para el infierno". El tercer punto versa sobre el pecado particular [Ej 52]. La e. negativa del pecado se reafirma de nuevo: "cómo en el pecar y hacer contra la bondad infinita, justamente ha sido condenado para siempre".

Se va dando una gradación, en la que el ejercitante ha de tomar cuenta de cuan grande es la desgracia que pone en marcha el pecado. Una desgracia cuyo dinamismo le habita a él, pero cuya magnitud puede medir mejor objetivándola en los ángeles, en los primeros padres, y en una tercera persona desconocida. El tenor del ejercicio no es tétrico ni macabro, porque culmina con el coloquio [Ej 53], presidido por Cristo crucificado. La cruz de Cristo es consecuencia directa del pecado del mundo, pero a la vez también supone la salida defi-

nitiva de la e. negativa. El amor de Cristo es personal y redentor: "a morir por mis pecados". Y ahora el ejercitante es invitado a entrar en la dinámica escatológica positiva de servicio al Señor: "lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo". Se pasa de la e. de pecado con toda su gravedad hacia la inserción activa y generosa en la dinámica escatológica salvífica originada por Cristo Jesús.

2.2 *Segundo ejercicio [Ej 55-61]*. El objetivo del ejercicio es un mayor conocimiento y repulsión de la dinámica del pecado en el propio ejercitante [Ej 55]. La perspectiva escatológica no falta y aparece precisamente en la cúspide del ejercicio: el quinto punto [Ej 60]. En lugar de que la consecuencia de los pecados personales haya sido la condenación, la realidad que vive el ejercitante y de la que toma conciencia intensamente es la contraria: las criaturas, aliadas de Dios y contagiadas de su proyecto escatológico, me han dejado en vida; los ángeles no solamente no me han condenado, sino que son fuerzas salvíficas benefactoras que ruegan por mí y me sostienen; los santos, la Iglesia celestial, interpelan por mí. En los momentos clave de los Ejercicios Ignacio acude a esta comunicación efectiva entre la Iglesia peregrina y la Iglesia celestial (cf. *LG*, 49-50). La vida cristiana discurre en esta comunión escatológica, recibiendo la gracia y la luz de la Iglesia celestial durante el peregrinaje (cf. [Ej 98. 108.151.232; *Co* 527.532.535.540]), considerando que somos "conciudadanos de los santos" (E/2,19). En fin, todas las criaturas deberían haber creado nuevos infiernos. Pero no ha sido así.

Visto lo cual adquiere pleno sentido la "exclamación admirati-

va y con crecido afecto". La sorpresa de la gracia de Dios estalla en el coloquio [Ej 61]. El tono final no es tremendista, sino bañado por la misericordia.

2.3 *Tercer ejercicio [Ej 62-63]*. Aparece el primer triple coloquio a los mediadores [Ej 147.156.168]. El *Diario espiritual* muestra que la oración a los mediadores fue costumbre intensamente vivida por Ignacio. La *gracia* que se *pide* solamente puede venir de lo alto. El aborrecimiento del pecado, la configuración en desapego total de la e. del pecado y su mundo circundante, como preparación para la entrada en el reino escatológico de Cristo y su dinámica, es un don. La petición consiste en un rechazo pleno de la e. del pecado, de un modo gradual: 1) Se pide "interno conocimiento de mis pecados y aborrecimiento de ellos"; se concentra en los pecados propios. 2) "Para que, aborreciendo, me enmiende y me ordene". Encontramos la dinámica operativa de ordenar los afectos [Ej 1] y de cambio de vida: de una dinámica de la e. del pecado que llevaba a la perdición, a una e. de vida. 3) "Conocimiento del mundo, para que, aborreciendo, aparte de mí las cosas mundanas y vanas" [Ej 63]. El mundo se refiere a la magnitud escatológica que maneja el evangelio de Juan como oposición al plan salvador de Dios; las cosas mundanas y vanas pertenecen a su esfera de influencia. La petición recalca el aborrecimiento de todo el ámbito de la e. de pecado con el fin de ordenarse y enmendarse.

2.4 *Quinto ejercicio [65-71]*. La fuerza del ejercicio está en el contraste entre ambas posibilidades, perderse o no, presidida por una acción de gracias final y un reconocimiento de la misericordia de Dios [Ej 71]. La atención del ejercitante

se dirige hacia el infierno ya desde la composición de lugar. La petición se centra "en el interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que, si del amor Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos del temor de las penas me ayude para no venir en pecado" [Ej 65]. Se pretende no venir en pecado; para ello lo lógico es la consideración del amor del Señor; la apelación al temor es subsidiaria y, en principio, no es lo más deseable. En todo caso, el temor es un escalón intermedio y pasajero [E/370].

El ejercicio consiste en una aplicación de sentidos sobre las realidades del infierno [Ej 66-70]: un (dis)gustar los efectos completos de la e. negativa del pecado, contrapunto negativo o antítesis de la CAÁ. El climax del coloquio [Ej 71] pone en el centro la historia de la salvación, con un claro centramiento cristológico: antes del advenimiento, en su vida, después de su vida en este mundo. Muestra en el espejo de los condenados la realidad tremenda de la posibilidad de perdición, para adherirse gozosa y agradecidamente a la presencia actual de la salvación en la propia vida.

3. Segunda Semana. 3.1 *El Llamamiento del Rey Temporal* [Ej 91-100]. El Reino es una magnitud de reconocida pregnancia escatológica. La petición [Ej 91] expresa el deseo de integración en el dinamismo escatológico del reino, en el tiempo escatológico del Señor Jesús y la participación en el combate escatológico para llegar a la gloria eterna, la gloria del Padre.

La perspectiva escatológica del primer punto [Ej 95] es cósmica y universal: todo el mundo, todos los enemigos. También de combate es-

catológico: en el escenario de la historia se decide el tránsito a la situación definitiva. Cristo quiere llegar a la gloria del Padre llevando consigo a todos, a quienes llama. El modo de acompañarle es seguirle en su mismo estilo de cumplimiento de la misión escatológica. Quien comparta con él su camino ("venir conmigo"), sus trabajos ("trabajar conmigo") y sus fatigas (la pena), también participará con él de su destino definitivo y de glorificación (la gloria).

Esta misión escatológica despertará el deseo de ofrecerse, que se explicita como "oblaciones de mayor estima y momento" [Ej 97], que puede que tengan que ir contra "la propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano" [Ibid.], configurado por la afección a la e. negativa del pecado. El ejercicio culmina con la oblación [Ej 98]. Se invoca la comunión con la Iglesia celestial; solamente desde la comunión con la Iglesia celestial se puede acertar en la elección y en las decisiones de la vida, que, como decisiones de fe, son sobrenaturales y han de seguir los criterios sobrenaturales (cf. [Co 812-813]). Se abre camino el desear y pedir las armas, medios y virtudes para conseguir los mejores frutos en el combate escatológico, las mismas de Cristo Jesús: pobreza espiritual y, si Dios quisiere, actual; injurias y vituperios. La oblación actualiza el PF, pone delante el verdadero fin y va enumerando ya preferencias de cara a su logro y consecución.

3.2 *Encarnación y nacimiento* [Ej 101-117]. La Encarnación está presidida por el deseo trinitario de evitar la perdición: "viendo que todos descendían al infierno" [Ej 102]; "cómo mueren y descienden al infierno" [Ej 106]; "ir al infierno" [Ej 108]. Está motivada por la salva-

ción: "para salvar el género humano" [Ej 102]; "hagamos redención del género humano" [Ej 107]. El enderezamiento de la e. adamítica y negativa de pecado se transforma, apoyándose en el sí de nuestra Señora "humillándose y haciendo gracias a la divina majestad" [Ej 108], en una e. de posibilidad de salvación. Ignacio personaliza la encarnación para que el ejercitante descubra detrás de ella un misterio personal de amor, que tiene todo que ver con él: "así nuevamente encarnado" [Ej 109], "que por mí se ha hecho hombre" [Ej 104].

En el nacimiento comienza a desplegarse la acción escatológica de la vida de Cristo. Dicha acción, plagada de penalidades, está orientada hacia la cruz [Ej 116] y posee una fuerte tonalidad salvífica, "todo esto por mí" [Ibid.]. Con el nacimiento se empiezan a constatar los trabajos que acompañan el estilo de realizar la misión de Jesucristo [Ej 116]. Al ejercitante se le va a ir invitando a sumarse progresivamente a este estilo. Un paso decisivo en esta línea será la meditación de las Dos Banderas.

3.3 *Las Dos Banderas* [Ej 136-147]. La meditación de las Dos Banderas presenta el combate escatológico. Está en juego la conquista de toda persona humana (cf. [Ej 137.141.145]). El efecto es, o bien quedar paralizado y orientado hacia el mal de tal manera que, "de estos tres escalones induce a todos los otros vicios" [Ej 142]; o bien, quedar prendido de Dios nuestro Señor, de forma que "de estos tres escalones induzcan a todas las otras virtudes" [Ej 146]. La atención no se pone tanto en el destino final, cuanto en las prácticas, actitudes, conductas y operaciones que son propias bien de la e. de pecado o bien de la e. salvífica

de Jesucristo. La oposición entre ambas es radical.

La petición tiene doble cara: en el reverso, "conocimiento de los engaños del mal caudillo, y ayuda para de ellos me guardar"; en el anverso: "conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán, y gracia para le imitar" [Ej 139]. El objetivo positivo está en la vida verdadera, concepto cercano al joánico "vida", con innegables resonancias escatológicas.

En el triple coloquio [Ej 147] la alusión a los mediadores implica que nos encontramos en un punto fundamental. Son ellos quienes nos pueden donar de lo alto la entrada en la dinámica peculiar de las conductas, los valores, las operaciones y las virtudes propias del cristiano, para salir airoso en el combate escatológico que se libra en este tiempo escatológico: "ser recibido".

Los escalones que cualifican cada una de las banderas son significativos [Ej 142.146-147]. La bandera de Cristo retrata aspectos propios de la vida de Jesús: pobreza oprobios e injurias [Ej 116]; así también vivirá quien sea recibido en su bandera, de donde se sigue la humildad. Ignacio nos presenta las virtudes o armas propias del cristiano en el tiempo escatológico, a las que hemos de sumar la indiferencia. En su polo opuesto se sitúan las de Lucifer o el enemigo de la natura humana: las riquezas, el honor y la soberbia. La soberbia fue la causa del pecado [Ej 50], ligada a la desobediencia [Ej 50-51]. La humildad correlaciona con la aceptación sincera del plan de Dios, como se dice de nuestra Señora [Ej 108], está cercana a la reverencia [Ej 75] de la que habla el PF y es propia de la criatura ante

Dios [Ej 165.324]. No cabe duda de que la humildad pertenece a la bandera de Cristo [Ej 144].

3.4 *Los Tres Binarios* [Ej 149-157]. Los Tres Binarios reactualizan el Principio y Fundamento. El horizonte de los Binarios es la salvación y la amistad con Dios: "quieren todos salvarse y hallar en paz a Dios nuestro Señor" [Ej 150]. Parte de una infracción de lo propuesto en el Principio y Fundamento [Ibid.]. La cuestión entonces está en resituarse en la actitud y la conducta propia del Principio y Fundamento. Para actuar conforme al PF, el primer paso es la comunión con la Iglesia celestial [Ej 151]. En la petición [Ej 152] se atiende a la salud del ánimo; la perspectiva del destino final vuelve a estar presente en medio del cuarto día [Ej 153].

El tercer binario refleja una persona imbuida de la indiferencia, que se mueve en el tiempo escatológico con libertad plena, sin afectos desordenados, y así se adhiere a la voluntad de Dios [Ej 155]. Se repiten los coloquios de Banderas [Ej 156] y se termina recalcando la dificultad que puede haber en desprenderse de los afectos propios de la e. de pecado [Ej 157]. Vemos, pues, cómo se va entrelazando el destino final (la salvación del ánimo), con las virtudes, operaciones y actitudes propias del combate escatológico (indiferencia, pobreza, hacer contra la carne), para acertar en la elección, que será siempre un don de lo alto: "según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad" [Ej 155], "ser recibido" [Ej 147].

3.5. *Las Tres Maneras de Humildad* [Ej 164-168]. Las Tres Maneras de humildad nos ofrecen una gradación de posibles formas de vivir cristianamente dentro del tiempo escatológico, logrando la finalidad

propia de la criatura humana. En la primera [Ej 165] se descarta el pecado mortal, asociado a la condena en la Primera Semana. La segunda [Ej 166] es una actualización de la indiferencia, que venía formulada en el Principio y Fundamento. Con la tercera [Ej 167] nos encontramos con el *magis* ignaciano. Su razón es una mayor identificación con Cristo. Aquí late, pues, el apego a las formas típicamente crísticas del tiempo escatológico: la pobreza, los oprobios, y la locura (Kolvenbach 1999, 115-131) y el desprecio de los demás frente a la alabanza y la adulación. Expresa la inserción más plena posible en el estilo de realización de la misión escatológica que practicó el Señor Jesús. Lo que aparece en las Banderas y Maneras de Humildad concuerda plenamente con lo experimentado por Ignacio en la visión de La Storta [Au 96] (FN II, 133); con la certidumbre de que la Compañía ha de llevar el nombre de Jesús (F50 3); con el discernimiento sobre la pobreza de la CJ que atestigua el *Diario espiritual* [De 66.67.114] y con el ideal del jesuita descrito en el Examen [Co 101].

3.6 *Documentos relativos a la Elección* [Ej 169-189]. El preámbulo para considerar estados [Ej 169] re actualiza el contenido fundamental del Principio y Fundamento. Lo mismo sucede para la reforma de vida [Ej 189], donde se ha de aterrizar en el modo concreto de conducirse de tal manera que se practique lo que es congruente y propio de habitar en el tiempo escatológico.

El preámbulo añade un elemento más: la intención recta: "el ojo de la intención debe ser simple". Es una traducción práctica del PF presente en la oración sólita [Ej 46], una de las armas escatológicas del cristiano en su lucha contra el enemigo y en su seguimiento de

Cristo. La pureza de intención ocupa un puesto importante en la espiritualidad y en la dogmática ignaciana (cf. [Co 180.288.340.360.362.572.618.813]).

En la dinámica de la elección sigue presente la e. de pecado, para rechazarla [Ej 172-173.182]. Dentro de este contexto habla de la vocación divina [Ej 172], que es extraña a la e. de pecado. Es un don divino que solamente se puede dar inmerso en la e. crítica de la salvación, en el tiempo escatológico.

Dios es quien mueve en la elección. La elección es un reconocimiento de la voluntad de Dios y un asentimiento a la misma [Ej 1]. El tercer Tiempo acontece bajo un habitar pacífico y sosegado en el tiempo escatológico, sin afecciones desordenadas, con apropiación del PF [Ej 177.179.181], sin repulsión a las armas y virtudes escatológicas y sin que intervengan los mecanismos propios de la e. de pecado [Ej 182]. En el segundo Modo la explicitación escatológica es mayor al acudir a la muerte [Ej 186] como elemento de espejo y acicate para la máxima sinceridad.

4. *Tercera y Cuarta Semanas.* La dinámica de inmersión en el tiempo escatológico se traduce en un sumergirse en el dolor [Ej 193.203] y en la alegría pascual [Ej 221]. Tanto el dolor como el gozo quedan relativizados y enmarcados en la perspectiva de su cualidad escatológica en cuanto conducen o no al fin. Quien aquí ingresa se va preparando para hallar a Dios en todas las cosas.

Las actitudes de Jesucristo, gracias a las cuales es rey de la gloria, se condensan en su sufrimiento pascual, padeciendo todos los vituperios desde el amor y la obediencia. Este amor es personal: "por mis

pecados" [Ej 193.197], "por mí" [Ej 203], poniendo de relieve su aspecto salvífico. Esta dinámica aflora con más fuerza en la Cuarta Semana, pues el descenso de Cristo al infierno comporta una dimensión salvífica innegable: rompe las redes y las cadenas de los que el infierno retenía.

5. *Contemplación para alcanzar Amor* [Ej 230-237]. En la CAÁ nos encontramos con una persona que ha asimilado el PF y vive la diafanidad de la creación entera como manifestación del amor de Dios (Kolvenbach 1995). Todo viene de Dios (origen), media su gracia, manifiesta su gloria y tiende finalmente hacia Él.

La composición de lugar nos sitúa en la comunión con la Iglesia celestial y con Dios nuestro Señor: "cómo estoy delante de Dios nuestro Señor, de los ángeles, de los santos interpelantes por mí" [Ej 232]. Indica la ubicación tranquila en el tiempo escatológico y la recepción de las gracias divinas que dimanan de ahí.

La petición apunta al cumplimiento perfecto del Principio y Fundamento. El reconocimiento alegre y agradecido de la presencia de Dios en la propia vida e historia: "conocimiento interno de tanto bien recibido" [Ej 233], invita hacia el servicio pleno: "en todo amar y servir a su divina majestad" [*Ibid.*]. Es un servicio teologal: el servicio a Dios nuestro Señor [Ej 23]. Las criaturas no son ocasión de pecado una vez que el ejercitante se ha desprendido de los afectos desordenados.

Del agradecimiento surge la dinámica del ofrecimiento, de la disponibilidad absoluta, de la ofrenda completa e irrestricta: "tomad Señor y recibid" [Ej 234], Ahora se podrá ser instrumento divino, viviendo en la diafanidad de la ere-

ación y de la historia (cf. [Ej 234-237]). Por eso, la espiritualidad ignaciana culmina en hallar a Dios en todas las cosas, como le ocurrió a Ignacio [Au 99] y piden las *Constituciones* (cf. [Co 288.360.450]). Ésta es, pues, una característica más del cristiano que vive pacíficamente asentado en el tiempo escatológico: hallar a Dios en todas las cosas, servirle tanto con las pasiones como con las acciones, reconocer en todo la presencia amorosa de Dios (cf. *Rm* 8, 28), pues todos los bienes descienden de arriba [Ej 237].

Este aspecto está en estrecha relación con la discreta caridad y la unción del Espíritu Santo. En medio de su discurrir apostólico, Ignacio confía la CJ a la asistencia divina más que a reglas muy determinadas, aunque haya dejado valiosas instrucciones en su epistolario (cf. Osuna 1998, 249-251). Confía en la asistencia del Espíritu, en su unción (cf. [Co 161.414.624]), como aquello que dotará al jesuita de la discreta caridad (cf. [Co 209.237.269.582] para poder decidir en cada momento cómo ha de comportarse y actuar (Arzuabalde 1998).

6. *Características de la e. ignaciana.* 6.1 *Articula perfectamente protología y escatología.* Este aspecto refulge en el PF y sobrenada en el resto de la espiritualidad y la dogmática ignaciana. El fin del hombre es llegar a la salvación.

6.2 *Privilegio con mucho el amor sobre el temor* (Iglesias 1996). El temor servil aparece, pero nunca independientemente de su correlación con el amor, que siempre conserva la preeminencia. Esto no significa que Ignacio ignore la posibilidad de perdición o que minusvalore la carga mortífera del pecado mortal. En absoluto. La seriedad de lo que está en juego en la vida

humana no se disimula, pero no lleva a conducirse por el miedo, sino por el amor, desde el agradecimiento y el descubrimiento de la verdadera vida, superando los engaños bajo apariencia de bien.

6.3 *Conduce a la misión y ala coadyutoria.* Fomenta la colaboración con el plan salvador de Dios. Ignacio cuelga la vida cristiana de la misión escatológica del Rey Eternal. Un buen cristiano se ofrece entonces abierta y diligentemente a colaborar con este Señor. La inserción en el tiempo escatológico (Reino) está determinada por el combate escatológico (Dos Banderas) que se libra en el escenario del mundo y de la historia. En la historia está en juego la salvación o la perdición.

6.4 *Es una escatología de la confianza en las armas escatológicas que Cristo Jesús nos ha enseñado:* la pobreza, las injurias, la humildad, a las que se suma la indiferencia, la intención recta, de las que brotan la discreta caridad y la capacidad para hallar a Dios en todas las cosas y así "en todo amar y servir" [Ej 233] conducidos por la unción del Espíritu.

6.5 *Es una escatología de la unión entre la Iglesia peregrina o militante y la Iglesia celestial o triunfante.* La vida cristiana transcurre en asociación estrecha con Dios, con los ángeles y con los santos, quienes median o conceden la gracia divina que se requiere para habitar en el tiempo escatológico. Está en continua apertura a la trascendencia, a la gloria celestial.

6.6 *Se trata de una escatología de fuerte presencia de los mediadores:* los santos, los ángeles, nuestra Señora, las tres personas divinas. Por eso, en la espiritualidad y la dogmática ignaciana entran de lleno los sacramentos, que median la gracia, en

particular la confesión y la comunión frecuentes. Entre los mediadores de la gracia está la Iglesia [Ej 352-370], como el seno vital en el que se desenvuelve quien habita en el tiempo escatológico.

7. *No cabe duda del colorido escatológico que empapa la espiritualidad y la dogmática ignaciana*, mucho más allá de la mención de la muerte, el juicio, el infierno y la gloria definitiva, que tampoco faltan. Siguiendo a H. Rahner (1964), podemos definir su dinámica como: a) "De arriba": la fuente de gracia, que es Dios nuestro Señor, la santa Trinidad. Del mundo dejado a sí mismo brota la e. de pecado, b) "Más en medio": la necesidad de acudir a los mediadores, que son quienes nos llevan a insertarnos en el tiempo escatológico y nos conceden el don de las armas escatológicas, así como su correcto ejercicio (Ej.: discreción), c) "La letra": el aterrizaje práctico y concreto en la vida cotidiana, imbuida de esta sabiduría escatológica, cooperando son su divina majestad en la salvación de las ánimas allí donde el cristiano ahora se halla a mayor gloria de Dios.

Gabino URÍBARRI, SJ

Z' Ángel, *Apariciones, Creador, Cuarta Semana, Esperanza, Espíritu Santo, Fe, Mundo, Pecado, Salvación, Temor.*

Bibl.: ARANA, G., "Acerca del V Ejercicio", *Man* 70 (1998) 401-404; ARZUBIALDE, S., "Discernimiento - Unción del Espíritu - y Discretio. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de San Ignacio de Loyola", *Man* 70 (1998) 231-267; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Los cinco ejercicios de pecados en el texto ignaciano", *Man* 64 (1992) 311-329; GROGAN, B., "Giving the Exercise on Hell: Theological and Pastoral considerations", *The Way Sup* 48 (1983) 66-84; IGLESIAS, I., "La escatología que vivió Ignacio de Loyola: aspectos anticipadores", *Man* 68 (1996) 261-286; KOLVENBACH, P.-H., *Misión/ Cuerpo de la Compañía*

(alocución a la Congregación General 34), en *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, 470-483; ID., "LOCOS por Cristo", en *Decir... al indecible* (IGLESIAS, I. ed.) M-ST, Bilbao-Santander 1999, 115-131 "Cristo... descendió al infierno" [219]", en *Decir... al Indecible*, 101-114; OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao -Santander 1998, 249-251; RAHNER, H., "Die Christologie der Exerzitionen", *GuL* 35 (1962) 14-38; 115-140; ID., "Ignatius der Theologe", en *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Herder, Freiburg 1964, 214-234; RAHNER, K., "Muerte, juicio e infierno", *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*, Herder, Barcelona 1971, 87-94; TORNOS, A., "Reflexión teológica y meditación sobre el infierno", en *El tema del pecado en ejercicios. Curso de aportaciones*, Secretariado de Ejercicios, Madrid 1981, 147-164; URÍBARRI, G., "El nuevo eón irrumpe en el antiguo. La concepción del tiempo escatológico de Erik Peterson", *MCom* 58 (2000) 333-357; ID., "Habitar en el 'tiempo escatológico'", en *Fundamentos de Teología Sistemática* (URÍBARRI, G. ed.), DDB, Bilbao 2003, 253-281; ID., "Escatología y Eucaristía. Notas para una escatología sacramental", *EEc* 80 (2005) 51-67.

ESCOLAR

1. *Naturaleza.* El e. es el jesuita que se prepara para el presbiterado o para desempeñar otros oficios que exijan el ejercicio del sacramento del orden en servicio de la CJ. Después del noviciado, una vez emitidos los votos del bienio, el escolar aprobado prosigue su formación (Juniorado, Filosofía, Magisterio, Teología y Tercera Probación) hasta la profesión o últimos votos.

2. *Estructura.* Las *Constituciones*, hacia 1549, dicen que "por escolares aprobados de la Compañía se reciben en los colegios [...] los que han sido admitidos en las casas de la Compañía, y después de examinados y probados en varias experiencias y cumplidos dos años y hecha promesa de entrar en la

Compañía y lo demás que en el Examen se contiene, se admiten por escolares de la Compañía" [MCo II, 175]; en el texto de 1556, se añadió el requisito de "Votos" al de promesa de entrar en la CJ. De ahí que la admisión como e. era un acto distinto de la emisión de la promesa y, ésta se realizaba a continuación de los votos que debían hacer los que pretendían ser de la CJ (DHSJ III, 2667). Estos votos del bienio del escolar aprobado son actualmente públicos y perpetuos.

En el proemio a la Parte Cuarta de las *Constituciones* y en el cap. segundo de la Parte Quinta se encuentran los elementos configuradores y las etapas del proceso de formación de los e.: "[...] después que se viere en ellos el fundamento debido de la abnegación de sí mismos y aprovechamiento en las virtudes que se requiere, será de procurar el edificio de letras y modo de usar de ellas" [Co 307]. Estos estudios tendrán claramente un fin apostólico que debe regir toda la formación del jesuita: "siendo el escopo que derechamente pretende la Compañía ayudar las ánimas suyas y de sus prójimos" (Ibid.). El presupuesto es que para ayudar a los seres humanos a conseguir su fin es "necesaria doctrina y modo de proponerla", además del ejemplo de vida (Ibid.). Después de este proceso de formación, la última etapa sería la Tercera Probación, "acabada la diligencia y cuidado de instruir el entendimiento, insistir en la escuela del afecto, ejercitándose en cosas espirituales y corporales que más humildad y abnegación de todo amor sensual y voluntad y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios nuestro Señor pueden causarle. Para que, habiéndose aprovechado en sí mismos, mejor puedan apro-

vechar a otros a gloria de Dios nuestro Señor" [Co 516].

Estos textos reflejan las tres etapas principales de formación: el fundamento -que esencialmente se realiza en el Noviciado-, el edificio de letras y modo de usarlas, que se construye sobre todo durante los estudios (Juniorado, Filosofía y Teología), y la escuela de los afectos que es objeto principal en la Tercera Probación. Queda, sin embargo, otra etapa que se abre como posibilidad a los escolares, generalmente antes de cursar los estudios de teología o después de acabados los estudios; esta etapa se denomina "Magisterio" y tiene como finalidad el mayor "provecho suyo y de otros" [Co 391].

Para la etapa de los estudios, Ignacio propone en las *Constituciones* (Parte Cuarta) un plan basado en el *modus vañsiensis*, bajo el que se formaron los primeros compañeros para obtener en unos años una formación sólida en teología, apoyada en la filosofía y precedida de los estudios de gramática, humanidades y retórica. Para los escolares Ignacio dejó reglas y constituciones, además de orientaciones en sus *Cartas*, sobre diversos aspectos de la formación y sobre la actividad de los maestros (cf. [Co 371.391.417]. Por último, las líneas fundamentales de la Tercera Probación están recogidas en las *Constituciones* (cf. [Co 16.71.119.514.516]; cf. DHC II, 1488).

3. *Conservación del sujeto y actitudes*. En el proceso de formación, Ignacio insiste especialmente en cuidar dos elementos en las personas: por una parte, conservar el cuerpo y las cosas exteriores. "No se estudie en tiempos no oportunos a la salud corporal, y que duerman tiempo suficiente y sean modera-

dos en los trabajos de la mente, para que más puedan durar en ellos [...] a gloria de Dios nuestro Señor" [Co 339]; y por otra parte, en el cuidar las cosas espirituales que "con el calor del estudiar no se entibien en el amor de las verdaderas virtudes y vida religiosa [...]. Pues el atender a las letras que con pura intención del divino servicio se aprenden, y piden en cierto modo el hombre entero [...]" [Co 340]. Más adelante en las *Constituciones*, Ignacio sugiere una serie de actitudes espirituales que pueden ayudar y aprovechan mejor en la etapa de los estudios. Entre estas actitudes se subrayan las siguientes: el ánimo pura y la intención del estudiar recta con el fin de servir a Dios y el bien de los seres humanos; la deliberación firme de ser estudiantes porque esto es lo más grato a Dios; y, por último, el quitarse de impedimentos que puedan distraer en los estudios [Co 360-365].

4. *Objetivo y dimensiones de la formación.* 4.1. *Objetivo.* En las *Constituciones* está detalladamente previsto el proceso de formación de los profesos, pensando principalmente en aquellos que entran jóvenes en la CJ y tienen que realizar en ella su formación completa. En el resto de los casos, que es la situación actual de una gran parte de los que entran en la CJ, se harán las acomodaciones convenientes según personas, circunstancia y lugares. El objetivo de la formación de los jesuitas es el fin apostólico de "ayudar con el divino favor las ánimas suyas y de sus prójimos" (CG 31, d8, 4) y se trata de un proceso gradual de maduración personal con el fin de una incorporación progresiva a la vida de la CJ. "Conforme a la vocación recibida, el jesuita en formación está llamado a llegar a ser, poco a poco, lo que Dios quiere de él: apóstol

al servicio del Señor y de su Iglesia y, para los escolares, sacerdote de Jesucristo, por medio de la pertenencia al cuerpo de la Compañía de Jesús. En esta perspectiva, el envío a los estudios que sigue al noviciado, representa para el jesuita en formación la primera misión que le confía la Compañía" (Kolvenbach 2003, 50).

Esta formación en la CJ para los e. es un proceso continuo de integración de la vida espiritual, comunitaria, apostólica e intelectual. Ahora bien, tal integración es una unidad que no se logra por simple yuxtaposición de estos cuatro aspectos principales, sino que exige la experiencia de vivirlos básicamente en la unidad de un desarrollo orgánico (Kolvenbach 2003, 49).

4.2. *Vida espiritual* En la formación para la misión es clave que la "experiencia de Dios" sea personal, viva y arraigada en la fe. De ahí que la CJ busque integrar una relación directa entre experiencia de Dios, misión y capacidad de buscar y encontrar a Dios en medio de la historia y del mundo. El tiempo de formación debe procurar que los e. se familiaricen con las fuentes de la espiritualidad de la Iglesia y de la CJ y asimismo fortalezcan la dimensión mística de la fe cristiana y de la espiritualidad. Otro aspecto importante en este proceso es la formación en el *sentiré cum Ecclesia* según la reglas de S. Ignacio. Por último, puesto que los e. van a ser ordenados sacerdotes, es importante que se vayan formando en el conocimiento profundo de la vocación sacerdotal (NC 69.70.74).

4.3. La *vida comunitaria* debe ayudar a la participación en el cuerpo apostólico de la CJ, puesto que en la comunidad se da una comunicación sincera y participación en la

vida espiritual y una cooperación y mutua responsabilidad en los estudios y en el apostolado (NC 76).

4.4. La *dimensión apostólica* durante este tiempo de formación no es un apéndice o una anécdota, sino un servicio y un elemento de crecimiento en la misión. La vida personal y comunitaria deben favorecer la formación apostólica, de modo que los e. puedan conocer y entender los deseos, sufrimientos y errores de los seres humanos entre los que viven (CG 32, d6, 9c). En estas etapas es importante fomentar particularmente la solidaridad con los pobres para aprender de ellos mismos cómo les pueden ayudar (CG 34, d4, 28.4). De ahí que el contacto con los pobres debería ser un hecho permanente y tendría que ir acompañado de una reflexión profunda, tanto espiritual como intelectual (NC 106). La formación apostólica supone también que los e. se formen para los diversos ministerios sacerdotales.

Según las *Constituciones* el fin de los estudios es apostólico, por eso para los e. la misión y apostolado en el tiempo de estudios son los estudios mismos (NC 81 §4). La Compañía, fiel a su tradición, espera de los e. un compromiso serio con los estudios: "La Compañía confirma su propia opción en pro de una profunda formación de sus futuros sacerdotes en los estudios, tanto teológicos como filosóficos, humanísticos y científicos, en la persuasión de que, supuesto el testimonio de la vida, no hay camino más apto para realizar nuestra misión" (NC 81 §2). Refiriéndose a los e., el R Kolvenbach insiste en que al principio de la vida intelectual en la Compañía es indispensable adquirir, "si no se tiene ya, un método y unas técnicas de trabajo intelectuales" (Kolvenbach 2003, 64).

5. *Etapas*. 5.1. El *Juniorado* es la etapa que normalmente sigue a los votos del Noviciado. Es un tiempo de especial cuidado en la formación espiritual y religiosa de los jóvenes, y por otra parte, puede ser un tiempo de estudio de uno o dos años, organizado por la CJ y orientado primordialmente al estudio de lenguas, la formación humanista y una iniciación básica a las ciencias humanas (Kolvenbach 2003, 66).

En la Compañía, tradicionalmente en esta etapa de formación se estudiaban lenguas clásicas (latín y griego) y modernas, literatura (humanidades) y retórica (modo de proponer y medios de expresión). Hoy día, según las Provincias y las situaciones particulares, se da una adaptación del Juniorado teniendo en cuenta siempre la finalidad apostólica de los estudios.

5.2. En la CJ se requiere, según las *Constituciones*, un estudio serio y comprometido de la *Filosofía* y la *Teología* para obtener grados académicos. Estos estudios normalmente se realizan en un período de dos o tres años para la filosofía y cuatro o cinco de teología. Según las Normas Complementarias, los e. deben dedicar al menos dos años a los estudios filosóficos, y si se simultanean con otras ciencias o con los de Teología lo equivalente a un bienio (NC 87). Los que se preparan al sacerdocio cursarán al menos los cuatro años de teología prescritos por la Iglesia (CIC 250). En esta etapa se debe impulsar la inculturación y la universalidad propia de la CJ: "Durante toda la formación, principalmente durante los estudios filosóficos y teológicos, debe fomentarse una inculturación profunda y auténtica, según las diversidades regionales, participando en la vida y experiencia de los pueblos en que se realiza el propio trabajo y procu-

rando comprender desde dentro su cultura; pero al mismo tiempo hay que cuidar la unión de mentes y ánimos en la Compañía, basada en la genuina espiritualidad ignaciana, fomentando el espíritu auténticamente universal propio de nuestra vocación con experiencias diversas, participando, por ejemplo, en encuentros internacionales de los que están en formación o realizando etapas de formación en alguna cultura diversa de la propia" (NC 110).

5.3. El *Magisterio* es la etapa que se hace generalmente entre el estudio de la Filosofía y el de la Teología. La finalidad propia de esta etapa es contribuir a la madurez religiosa y apostólica del e., por tanto, el punto central es el jesuita en formación y su crecimiento en su proceso de vocación y misión. "El objetivo específico del magisterio es profundizar la integración espiritual y la maduración humana del jesuita en todos sus aspectos, mediante la dedicación seria y responsable a una actividad apostólica, con sus exigencias objetivas de organización, regularidad, adecuada evaluación del tiempo y de los medios empleados, de colaboración y servicio a los demás" (Kolvenbach 2003, 79). Todo esto supone una serie de actitudes en el escolar como la disponibilidad, la responsabilidad, el discernimiento, el espíritu de equipo, la generosidad, el deseo de aprender, la aceptación de sí mismo y de los demás. El *Magisterio* en la CJ se ha realizado generalmente por medio de un trabajo de docencia en un colegio, pero también pueden incluirse otro tipo de actividades apostólicas y la labor en misiones.

5.4. La *Tercera Probación* es la última etapa de formación antes de ser admitido definitivamente en la

CJ. Es un período de pruebas para que el e. "llegue a formar una síntesis de su formación espiritual, apostólica e intelectual que unifique su personalidad en el Señor" (NC 125), según el fin propuesto por Ignacio en las *Constituciones*, "habiéndose aprovechado en sí mismos, mejor puedan aprovechar a otros a gloria de Dios nuestro Señor" [*Co* 516]. Para llevar a cabo esta etapa se insiste en la "escuela del afecto" desde un ejercicio mayor de oración y ejercicios humildes, "ejercitándose en cosas espirituales y corporales que más humildad y abnegación de todo amor sensual y voluntad y juicio propio y mayor conocimiento y amor de Dios nuestro Señor pueden causarle" (Ibid.).

Juan José ETXEBERRÍA, SJ

Z' Admisión, Candidatos, Constituciones, Estudios, Formación, Grados, Juniorado, Magisterio, Teología (etapa de formación), Tercera Probación.

Bibl.: ARRUPE, R, "Algunos consejos sobre la formación de los escolares", en *La identidad*, 621-622; BARRY, W. A., "Jesuit formation today", *SSJ* 20 (1988) 1-48; KOLVENBACH, P.-H., *La formación del Jesuita*, Curia Generalicia, Roma 2003; Ruíz JURADO, M., "Formación", en *DHCJ* II, 1488-1491; ID., "Probación", en *DHCJ* IV, 3240-3242; OLIVARES, E., "Miembros de la Compañía de Jesús. Escolar", en *DHCJ* III, 2667-2668; ROYÓN, E., "Los Ejercicios ignacianos: una metodología para la formación", *Man* 55 (1983) 245-256.

ESCRÚPULOS

I. *Los textos ignacianos. 1.1. La Autobiografía.* El relato ignaciano sitúa en Manresa (marzo de 1522 - febrero de 1523) el tiempo más intenso y espiritualmente más convulso que atravesó Ignacio de Loyola. Vencida la tentación fundamental sobre la

amenaza del futuro ("¿Y cómo podrás tú sufrir esta vida setenta años que has de vivir?"), Ignacio "empezó a tener grandes variedades en su alma" que le llevaron a expresar con asombro: "¿qué vida es ésta que ahora comenzamos?" [Au 21]. Esta novedad consistió, en gran parte, en "muchos trabajos de escrúpulos" ante los que no quedaba satisfecho ni con la oración ni con la confesión; los e. "le tornaban, adelgazándole cada vez más las cosas, de modo que se quedaba muy atribulado", "le hacían mucho daño [...] mas no lo podía acabar consigo" [Au 22]. Ni los mandatos del confesor [Au 22], ni en sus "siete horas de oración de rodillas" hallaba remedio para sus e., "siendo pasados muchos meses que le atribulaban" [Au 23]. Los e. le atormentan hasta el punto de pensar en el suicidio [Au 24] y llegar a estar una semana sin comer [Au 25]. Después de haber hablado con el confesor "quiso el Señor que despertó como de sueño [...] y así de aquel día adelante quedó libre de aquellos escrúpulos" [Au 25]. De su experiencia personal Ignacio "limpió" y purificó su ánima tal y como después recogerá en la nota tercera sobre los e. [Ej 348] y le ayudó, sin duda, a poder acompañar procesos similares, como nos cuenta P. Fabro: "Lo primero y principal es que [Ignacio] me ayudó a entender mi conciencia, mis tentaciones y escrúpulos que me habían durado tanto tiempo" (*Memorial*, [9]). El primer magisterio "pastoral" sobre los e. nos ha llegado a través de la carta a Sor Teresa Rejadell.

1.2 *La carta a Sor Teresa Rejadell* [Epp I, 99-107]. Anterior al texto de los *Ejercicios* es esta carta que Ignacio escribe desde Venecia (18 de junio de 1536). Muy próximo al tema del discernimiento Ignacio ofrece su saber sobre los e. apoyado en gran medida en su experiencia en Manre-

sa. Este escrito puede considerarse una aplicación pastoral de la exposición sistemática que ofrece en las notas de los los *Ejercicios* [Ej 345-351], pues facilita a la religiosa de Barcelona criterios de análisis de sus e. y propuestas para crecer y avanzar desde esa situación. Aborda el tema de la búsqueda del punto medio observando antes hacia dónde nos mueve o invita el mal espíritu "si halla a una persona que tiene la conciencia ancha [...] Si a otra persona halla de conciencia delgada..." entonces le hace ver "pecado donde no es pecado y poniendo defecto donde hay perfección" (cf. [Ej 349]) y respondiendo siempre a la "mala moción" reaccionando en sentido contrario a sus propuestas: "si nos baja y deprime, alzarnos en verdadera fe y esperanza en el Señor"; este "sentido contrario" atañe también a las propuestas del mal espíritu cuando proponen que "no hablemos ni aun de cosas buenas, santas y provechosas" (cf. [Ej 351]). Ignacio expone también una salida a la "falsa humildad" basada en el mayor servicio de Dios y la mayor ayuda a las ánimas.

1.3 *Los escrúpulos en el libro de los Ejercicios Espirituales*. 1.3.1 *El texto*. S. Ignacio aborda el difícil tema de los e. en sus seis Notas "para sentir y entender escrúpulos y suasionen de nuestro enemigo" [Ej 345-351]. Se sitúan, en un anexo final, en el conjunto de reglas que quieren ayudar al ejercitante en su proceso espiritual interno de autoconocimiento y de conocimiento del modo de proceder el mal espíritu. El texto de esas seis notas nos introducen en el original tratamiento ignaciano de los e. y en la particular concepción que tenía S. Ignacio de la conciencia humana.

Las tres primeras notas [Ej 346-348] examinan el verdadero y

el falso escrúpulo. En ellas distingue S. Ignacio el propio e. del que no lo es (simple e inútil juicio erróneo). El verdadero e. despierta e interpela la libertad del ejercitante y aparece entonces como tentación exterior y como ejercicio positivo de conciencia. Las tres restantes proponen una pedagogía para tratar los e. auténticos. Primero describe Ignacio la táctica del enemigo en la conciencia del ejercitante en estos primeros momentos de los Ejercicios y en ciertas tentaciones de vana gloria de la vida corriente. "El enemigo mucho mira si una ánima es gruesa o delgada" [Ej 349]. Su táctica consistirá en llevarla a los extremos: "si es delgada, procura de más la adelgazar en extremo, para más la turbar y desbaratar" [Ibid.], haciéndola imaginar pecados donde no los hay. "Si la ánima es gruesa, el enemigo procura de engrosarla más" [Ibid.], haciéndola cada vez más insensible al pecado real. Sólo en un segundo momento va a proponer la pedagogía opuesta a la del tentador. Así, "si el enemigo quiere engrosar la ánima, procure de adelgazarse" [Ej 350], y "si el enemigo procura de atenuarla, para traerla en extremo, la ánima procure solidararse en el medio, para en todo quietarse" [Ibid.]. Apunta S. Ignacio a un equilibrio y una paz de conciencia no buscados por ellos mismos sino como condición de libertad. Así, en la nota final, que sitúa ya al ejercitante en la vida corriente, S. Ignacio lo invita a "alzar el entendimiento a su Criador y Señor; y si ve que es su debido servicio, o a lo menos no contra, debe hacer per diametrum contra la tal tentación" [Ej 351] para permanecer libre y disponible a todo bien. En este punto de los e. Ignacio deja entrever el conocimiento de la Tra-

dición; de las muy escasas citas de autoridades presentes en el libro de los *Ejercicios* dos se encuentran precisamente en estas "Notas para sentir y entender escrúpulos": S. Gregorio [Ej 348] y S. Bernardo [Ej 351].

1.3.2. *El contexto: el presupuesto de la conciencia.* Para entender el sentido que S. Ignacio descubre en la experiencia de los e. tendremos que situarlos en su contexto propio, que viene dado por lo que podemos llamar su "presupuesto de la conciencia". Tal presupuesto aparece adjunto al Examen general de conciencia, al comienzo de la Primera Semana: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos, que vienen de fuera: el uno que viene del buen espíritu, y el otro del malo" [Ej 32]. El presupuesto antropológico de S. Ignacio es el de una conciencia libre y dialogal. La persona del ejercitante toma conciencia de su "libertad y querer" frente a la bondad de Dios (buen espíritu) y frente a la tentación (mal espíritu), que tiende a distanciarnos de Él. Los e. auténticos son para S. Ignacio "suasiones de nuestro enemigo" [Ej 345] que intentan pervertir el diálogo con Dios.

S. Ignacio propone "sentir y entender" [Ibid.] los e. como un ejercicio de libertad que permita al ejercitante acceder al nivel de la conciencia, interpelado por el bien y el mal. Los e. auténticos vienen "de fuera", no son un mal propio y pueden ser superados. En un primer tiempo, esos e., bien vividos, purifican la conciencia "separándola mucho de toda apariencia de pecado" [Ej 348] y pueden así aprovechar al ánima. Es el tiempo de la Primera Semana, que, situando al ejercitante a los pies de "Cristo nuestro Señor delante y puesto en

cruz" [Ej 53], va preparando y disponiendo su libertad.

1.4. *Los e. en los Directorios.* Los *Directorios* son más bien parcos al referirse a los e. y el modo de afrontarlos. J. A. de Polanco afirma: "Si no parece que el que se ejercita se ve agitado por algún escrúpulo, no hay por qué proponer estas notas [Ej 345-351] para entender los escrúpulos", si se trata de un "juicio erróneo" (tomar por pecado lo que no lo es) hay que aclararle la situación y cuando después de haber consultado a gente entendida ("varones doctos") invitarle a que "deponga totalmente la conciencia [...] creyendo más bien a la autoridad de los otros (que sean dignos de confianza) que a su razón" (D20, 110). Asimismo, Polanco insiste siguiendo la nota cuarta [Ej 349] en buscar el "justo medio" (D20,111). Cordeses apunta la posibilidad de instruir sobre los e. tanto a quienes hacen Ejercicios adaptados "si pareciere conveniente" y "si tuvieran necesidad de ello" (D32, 6) como a los que se dan por entero a ellos (D32, 34). El *Directorio oficial* es claro: "las [notas] que tratan de los escrúpulos no hay por qué darlas a los que no son agitados de escrúpulos" (D33.34.43, 270). En otros contextos, los *Directorios* son escuetos y dejan la exposición de estas notas durante los Ejercicios a la prudencia del que los da; se proponen por lo general para el final de la Segunda Semana (en torno a la elección o reforma de estado [Ej 169-189]) y siempre en relación a la necesidad que observase en el ejercitante (cf. D20, 14.43; D22.23, 92; D25, 20; D26, 79; D32, 89). Las breves alusiones a los e. en los *Directorios* aparecen junto a las referencias a las Reglas de las limosnas [Ej 337-344] y en ocasiones a las Reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" [Ej 352-370].

3. *Conclusiones pastorales.* La manera que tiene S. Ignacio de abordar los e. abre varias perspectivas pastorales, que podemos resumir en tres apartados: 3.1 *Elogio de la tentación.* S. Ignacio ve en la tentación un factor importante de la dinámica espiritual de los Ejercicios y de la libertad del ejercitante. Lo que es "mucho de aborrecer, porque es todo error" [Ej 348] no es el e., sino su caricatura. El e. falso o impropio [Ej 346] es para S. Ignacio un juicio erróneo [Ibid.] fruto de la imaginación del ejercitante cuando funciona en vacío. El e. verdadero, al contrario, se inserta en la apertura relacional del ejercitante y en su capacidad de libertad. Si sólo el amor es digno de fe, sólo esa fe es susceptible de tentación. La tentación cobra así un valor humano y teologal de gran relevancia.

Así como la "vergüenza y confusión" [Ej 48] son consideradas una gracia que pedir en Primera Semana, la "turbación" y las dudas propias del verdadero e. son valoradas positivamente por S. Ignacio. La tentación, identificada como tal, está al servicio de la libertad del ejercitante y no contra ella. "Por algún espacio de tiempo" [Ej 348] el e. tiene la capacidad de purificar tanto el corazón como la acción del ejercitante, distanciándole del mal y haciendo posible un amor más lúcido y respirable.

Las Reglas ignacianas de discreción de espíritus [Ej 328-336] invitan al ejercitante a "sentir y conocer las varias mociones" [Ej 313]. Los e. reciben en los *Ejercicios* el rango de "moción" espiritual, lo que indica su valor e importancia. Si es verdad que se trata de una mala moción, "para lanzar" [Ibid.], no es menos cierto y es la razón principal del elogio ignaciano- que sin ella, la buena moción, "para recibir" [Ibid.], o pasaría desa-

percibida o, para muchos, no llegaría a la luz, encerrados en una situación de inconsciencia espiritual.

3.2 *Acceso a la ética espiritual.* La aparición de auténticos e. señala para S. Ignacio la salida del yo y el acceso a la ética espiritual. El "juicio erróneo" [Ej 346] o falso e. será, al contrario, el signo de un yo todavía encerrado en su imaginación e inconsciencia. "Sentir y entender escrúpulos" [Ej 345] equivale a un primer ejercicio de conciencia espiritual, capaz de dejarse interpelar por la realidad exterior, de manera responsable y libre.

La vida es para S. Ignacio un combate espiritual a dos bandos o banderas: "la una de Cristo, sumo capitán y Señor nuestro, la otra de Lucifer, mortal enemigo de nuestra humana natura" [Ej 136]. Lo decisivo es ciertamente el resultado del combate, pero un paso importante para su feliz desenlace está en plantearlo desde mi libertad y desde la lucidez que me aporta el "conocimiento de los engaños del mal caudillo y el conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán" [Ej 139]. Nos encontramos así con la dinámica y el beneficio descrito y esperado por S. Ignacio a propósito del auténtico -y buen- escrúpulo.

En este contexto, los e. superan su contenido psicológico destructor y abren la conciencia del ejercitante a una pedagogía de la libertad responsable. El cerebro en sí no es capaz de conciencia. Para S. Ignacio, la persona nace a la conciencia y a su dignidad a través del e. y la tentación, enemigos del amor de Dios.

3.3 *Evangelio de la -persona.* El tratamiento ignaciano de los e. nos revela ya el evangelio de la persona, que está en el corazón del proceso de los Ejercicios. "El hombre es

criado" [Ej 23], primera afirmación de los *Ejercicios*, sitúa la libertad del ejercitante en diálogo con Dios. Se trata de un diálogo de persona a persona, cuyo contenido es amor y gloria. Si "es menester hacernos indiferentes" [Ej 23], lo es para preferir el amor de Dios a cualquier otra realidad. La invitación ignaciana para que, en medio de la turbulencia de los e., "la ánima procure solidarse en el medio, [...] y en todo quietarse" [Ej 350] persigue la misma finalidad. Si la persona del ejercitante puede decir al tentador "ni por ti empecé, ni por ti terminaré" (cf. [Ej 351]) es porque se sabe querido y llamado a la comunión con Dios.

El presupuesto de la conciencia implicado en el tratamiento ignaciano de los e. nos orienta hacia otro presupuesto antropológico y teológico fundamental: el presupuesto de la "persona". S. Ignacio habla de un "ánima buena" [Ej 351], que califica de "gruesa" o "delgada" [Ej 349], capaz de pecado y de tentación, pero sobre todo de "gloria de Dios nuestro Señor" [Ej 351]. Se trata del presupuesto ignaciano de la persona que recibe los Ejercicios como "buen cristiano" [Ej 22] y cuya libertad el Evangelio de Jesús quiere conformar y confirmar.

Miguel Ángel RUI-WAMBA, SJ

Z^l Agitación, Confusión, Discernimiento, Embolismar, Engaño, Mal Espíritu, Moción, Pecado, Pensamiento, Reglas limosna.

Bibl.: Fuentes: IGNACIO DE LOYOLA, "Notas para sentir y entender escrúpulos" en *Ejercicios Espirituales* [345-351]; ID., "Carta a sor Teresa Rejadell" (Venecia, 18 de junio de 1536) [Epp I, 99-107]. Secundaria: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*, 783-801; CATALÁN, J. R., *Scrupule*, en *DSp* XIV, 461-467; CHAPPELLE, A., "Notes sur les scrupules", en ID., *Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola: un commentaire Utteral et théologique*, Institut

d'études théologiques, Bruxelles 1990,484-485; CRUZ, J. M. DE LA, "LOS escrúpulos y las tentaciones en la vida y doctrina de San Ignacio", *Man* 28 (1956) 3-40; GUERRERO, J. A., "La práctica del discernimiento espiritual en la carta de Ignacio de Loyola a Teresa de Rejadell (18.VI.1536)", *Man* 73 (2001) 187-210; KOLVENBACH, P.-H., "Normas de San Ignacio sobre los escrúpulos", en *Decir... al 'Indecible'* (IGLESIAS, I. ed.), M-ST, Bilbao-Santander 1999,183-197; SNOECK, A., *Escrúpulo, pecado, confesión*, Fax, Madrid 1960.

ESCUCHA

Esta palabra se encuentra con poca frecuencia en los escritos de Ignacio (una vez en la *Autobiografía*, y unas pocas veces en las cartas). Sin embargo, este término describe una disposición o "actitud" que está extensamente presente en los *Ejercicios Espirituales* y también en las *Constituciones* y, por tanto, en la espiritualidad ignaciana.

El fundamento teológico de los *Ejercicios Espirituales* es la verdad de que Dios ha pronunciado su Palabra en Jesucristo. Porque Dios ha pronunciado su Palabra, toda la creación está obligada a escuchar esa Palabra. Sólo la persona humana puede elegir escuchar o no escuchar. El relato de Adán y Eva, contado en el libro del Génesis, nos pone en contacto con personas que oyen a Dios, pero que no escuchan a Dios. La distinción es clara. Dios habla a su pueblo por medio de los profetas que constantemente invitan a la gente a escuchar (*Am* 3, 1; *Jr* 7, 2). En el NT, escuchar significa más que meramente oír. Escuchar la palabra de Dios es abrir nuestro corazón a ella (*Hch* 16,14), y ponerla en práctica (*Mt* 7, 24ss); en otras palabras, obedecer.

Los Ejercicios Espirituales proporcionan una experiencia estruc-

turada que permite al Creador tratar directamente con la criatura y a la criatura directamente con su Creador y Señor [*Ej* 15]. Desde el comienzo se reconoce que la libertad de la criatura se ve impedida por "afectos desordenados" de los que hay que liberarse si la persona quiere encontrar la voluntad de Dios en la vida [*Ej* 1]. Se supone que Dios habla al "que da los Ejercicios" y también al "que recibe los Ejercicios". La voz de Dios que habla exige tanto al uno como al otro que le escuchan personal y comunicativamente.

Así la experiencia de Ejercicios se va construyendo en gran medida desde la escucha: escuchar lo que hablan las personas de la Trinidad, o los personajes de cada contemplación [*Ej* 107.115.123; o los sermones de Jesús y Lucifer en las "Dos Bandejas" [*Ej* 142.146], o, en fin, lo que el Padre, Jesús o María hablan en los coloquios finales de cada ejercicio.

A lo largo de la historia, la gente ha buscado la orientación de Dios por diversos caminos. Algunos encuentran esta orientación divina por medio de influjos preternaturales (demonios, ángeles...), otros siguen un proceso de comprensión de la naturaleza real de las cosas (la causa eficiente se puede conocer por los efectos, y el modelo por la imagen). En otra tradición las personas son introducidas en lo divino por la afectividad y los movimientos emotivos; uno es tocado por Dios. La originalidad de Ignacio está en su respeto a cada uno de estos influjos en la persona que busca la orientación de Dios. Cada uno de estos influjos encuentra su propio espacio en las Reglas de discernimiento de espíritus [*Ej* 313-336]. La estructura interna de estas Reglas, exigiendo la atención (o la capacidad de escuchar) a los bue-

nos/ malos espíritus, los pensamientos, las consolaciones y desolaciones, es lo original en la visión de Ignacio. Esto no lo aprendió de los libros o en el estudio, sino reflexionando sobre su propia experiencia. Es esta capacidad para escuchar los propios movimientos internos, con la ayuda de un director, lo que busca transmitir a otros en los Ejercicios Espirituales.

Gran parte de lo que Ignacio dice (Le., Anotaciones, *Directorios*), supone un proceso previo de selección en los candidatos para los Ejercicios Espirituales. Entre los jesuitas de su tiempo, Ignacio reconocía que no todos estaban igualmente cualificados para guiar a otros a través de los Ejercicios. La habilidad de escuchar no se puede dar por supuesta ni en el director ni en el ejercitante.

Parecería que todo el proceso de los Ejercicios depende para su eficacia de la habilidad del ejercitante para escuchar a Dios, que le habla a él y en él, y al director que le está guiando. Es igualmente importante que el director sea capaz de escuchar a Dios que actúa en el ejercitante, y al ejercitante que está intentando articular sus propias mociones del Espíritu. En el *Directorio* dictado a Juan Alfonso de Vitoria el proceso de selección (D4, 1-2) indica qué personas no deberían ser admitidas a los Ejercicios -¿personas testarudas, incapaces de escuchar?- pero a las que, sin embargo, "déseles la ayuda competente como la Primera Semana" (D4, 1). A otros que no poseen las disposiciones necesarias para los Ejercicios, pero que son buenos sujetos, debería ofrecérseles ayuda por los medios disponibles en el momento. Ignacio no consideró evidente que los Ejercicios produjeran su fruto si este escuchar de unos a otros no te-

nía lugar. Incluso en una adaptación de los Ejercicios (por ejemplo, un retiro de ocho días), esta dirección personal parecía indispensable.

Incluso en su tiempo, Ignacio se ve obligado a destacar qué quiere decir cuando se refiere al proceso de e. en el ejercitante. La profunda sabiduría de Ignacio en cuestiones de oración puede fácilmente pasarse por alto en nuestra cultura, tantas veces saturada de palabras e imágenes; en la anotación segunda, Ignacio llama nuestra atención sobre la clase y calidad de e. que él pretende que tenga el ejercitante. Esto mismo se indica en las Anotaciones para el "que da los Ejercicios": el director debería ser conciso en la presentación de la materia, "debe narrar fielmente la historia de tal contemplación o meditación, discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración" [Ej 2]. La razón de esto es que la e. por parte del ejercitante puede verse dificultada si el director habla prolijamente, impidiendo de ese modo al ejercitante encontrar algo por sí mismo. Se nos presenta un principio ignaciano fundamental, más importante que nunca en nuestro tiempo: "porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" [E/2].

La capacidad del director para escuchar realmente al ejercitante se supone en las anotaciones de la sexta a la décima. La respuesta del director al ejercitante estará determinada en gran parte por la habilidad del director para escuchar no sólo la articulación que el mismo ejercitante hace de su experiencia de oración, sino también por el talento o capacidad de percibir lo que está actualmente pasando en el ejercitante, más allá de la articulación de sus experiencias.

En este sentido, escuchar puede describirse más exactamente como empatizar, la capacidad de situarse en la experiencia de otro. Hoy día podemos aprender de las Ciencias Humanas sobre qué ocurre en la interacción de dos personas en el ámbito de la dirección espiritual. Somos más conscientes de lo que se llama "el lenguaje corporal" y estamos descubriendo cómo podemos escuchar también ese lenguaje -por ejemplo, en la postura, en la expresión facial, en el tono de voz, en la forma de dar la mano, hasta en la ropa que se lleva. Todo esto nos habla.

En la CG 34 de la CJ, se mencionó una importante, y recientemente reconocida, realidad. Al hablar por vez primera en el decreto sobre la Castidad acerca de la "transferencia y contra-transferencia afectiva" (CG 34, d8, 26), se reconoció que usamos un "lenguaje" inconsciente, que puede tener importantes consecuencias. No es este el lugar para desarrollar extensamente el significado de estos términos. A pesar del riesgo de caer en una simplificación excesiva, basta decir que es posible que una persona se relacione inconscientemente con otra persona como si fuera alguien de su pasado, dando lugar a la proyección de sentimientos, pensamientos y deseos que en las presentes circunstancias son inapropiados.

Se ha dicho poco sobre la palabra "escuchar" en las *Constituciones* que concretan la espiritualidad ignaciana para un grupo particular en la Iglesia. Sin embargo, la e. activa, que acabamos de explicar, debería regir las relaciones entre los miembros de la Compañía. En la Parte Décima de las *Constituciones* (cf. [Co 821]), donde se trata la unión de los miembros entre sí y con su cabeza, se hace evi-

dente la importancia de la escucha. La obediencia se entiende como el lazo de unión que se fomenta por la apertura en la manifestación de conciencia que caracteriza la relación de los miembros con los superiores. Esto último depende de la capacidad de ambas partes para poder y querer escucharse. Llena de respeto, la mutua e. es lo que subyace al estilo de gobierno de la CJ, la *cura personalis*.

Laurence J. MURPHY, SJ

Z' *Acompañamiento, Confesión, Conversación, Diálogo Interreligioso, Ecumenismo, Ejercitador, Ejercitante, Entrevista, Evangelización, Ministerios, Presupuesto, Silencio.*

Bibl.: BARRY, W. A./ CONNOLLY, W. J., *The practice of Spiritual Direction*. The Seabury Press, New York 1982; BREEMEN, P. VAN, "Acompañamiento espiritual hoy", *Man* 68 (1996) 361-377; DESOUCHES, D., "Comme un sourcier", *Christus* 44 (1997) 437-442; GILBERT, E., "Le travail intérieur de l'écoute", *Christus* 44 (1997) 417-426; GIORDANI, B., *Encuentro de ayuda espiritual. Adaptación del método de R. R. Carkhuff* Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1992; ID., *La relación de ayuda: de Rogers a Carkhuff* DDB, Bilbao 1998; GUENTHER, M., *Holy Listening, The Art of Spiritual Direction*, Darton, Longman and Todd, London 1992; HART, TH. N., *The Art of Christian Listening*, Paulist Press, New York 1980; LAMBERT, W., *Die Kunst der Kommunikation*, Herder, Freiburg 1999; LAPLACE, J., *La direction de conscience ou le dialogue spirituel*, Mame, Paris 1965 (trad.: *La dirección de la conciencia: el diálogo espiritual*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1967); LONG, A., *Listening*, Darton, Longman and Todd, London 1990; MARROQUÍN, M., "La escucha activa", en *Incomunicación y conflicto social* (MADRID, P. ed.), Asetes, Madrid 1984, 251-316; ID., "El acompañamiento espiritual como pedagogía de la escucha", en *Psicología* 1, 182-194; MAY, R., *The Art of Counseling*, Abingdon Press, Nashville 1967; RAMBLA, J. M³, "'No anticiparse al Espíritu'. Variaciones sobre el acompañamiento espiritual, *SalTer* 81 (1997) 619-628; ROTSAERT, M., "L'écoute dans les Exercices", *Christus* 44 (1997) 482-491; SHELTON, Ch. M., "When a Jesuit counsels others. Some practical Guidelines", *SSJ* 32/ 3 (2000).

ESFÉRICO

En todas las tradiciones religiosas, lo e. y circular está asociado a lo divino y a lo perfecto. Esta forma arquetípica aparece con cierta frecuencia en las visiones místicas de Ignacio. En alguna ocasión está asociada a la imagen del sol, lo cual participa de las estructuras antropológicas de lo imaginario. En el *Diario espiritual*, la visión e. de Dios hace referencia al Ser divino en su conjunto, con una cierta preferencia por el Padre, pero en otros momentos también está relacionada con Cristo. Los colores asociados a la esfera son el blanco o el dorado. Veamos todo ello con mayor detalle.

El 6 de marzo de 1544 S. Ignacio tiene una visión esférica de la Trinidad, en la cual parecía destacarse al Padre: "sintiendo y viendo, no en oscuro, más en lúcido y mucho lúcido, el mismo ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece y de esta esencia parecía ir o derivar el Padre" [De 121]. Un poco más tarde, desvestido, en la oración del altar, persiste la misma visión: "De nuevo dejándose ver el mismo ser y visión esférica, veía en alguna manera todas las tres Personas por el modo que la primera, es a saber, que el Padre por una parte, el Hijo por otra, y el Espíritu Santo por otra, salían o se derivaban de la esencia divina sin salir fuera de la visión esférica" [De 123]. Según refleja el recorrido del *Diario*, Ignacio está llegando a un proceso de unificación interna que le permite ver también la unidad divina de las tres Personas de la Trinidad. Por la calle, persiste la misma imagen, "un representármeme siempre en el mismo color lúcido el mismo ser divino, de modo que en mí no era no

verle" [De 124]. Extraño circunloquio de doble negación, modo pudoroso y apofático de afirmar su visión. Casi tres semanas después, Ignacio acaba su proceso de discernimiento. Ha crecido en "humildad amorosa" [De 179] respecto a los designios de Dios y, habiendo renunciado a su avidez de consolaciones, aumentan sus visiones de Dios como esfera. La interpretación que puede hacerse es que esta figura e. del Ser divino ya no es un espejo narcisista y manipulable, sino un vacío sin fondo del que brota todo; por otro lado, los contornos de la esfera marcan un límite, una distancia que comporta en Ignacio la conciencia de su creaturalidad que se transforma en acatamiento amoroso [De 172]. Así, el 25 de marzo anota en su *Diario*: "Con lágrimas antes de la misa y después, y en ella muchas, con visión del ser divino, terminando al Padre, en círculo diversas veces, y todo a acatamiento" [De 172]. Y dos días más tarde (el 27 de marzo), vuelve a tener una visión de Dios en forma esférica: "Antes de la misa, lágrimas, y en ella muchas [...] con visión del ser divino en figura esférica, como las otras veces pasadas" [De 174]. Y el domingo 30 de marzo: "visión del ser divino en figura circular como antes" [De 180]. Y el 2 de abril: "Visión del ser divino diversas veces, y cuándo terminándose al Padre en el modo circular, con muchas inteligencias y conocimientos interiores" [De 184].

En la *Autobiografía*, en cambio, la redondez (no explícitamente e.) está relacionada con Cristo: "En todo este tiempo le aparecía muchas veces nuestro Señor, el cual le daba mucha consolación y esfuerzo; mas parecíale que veía una cosa redonda y grande, como si fuese de oro" [Au 44]. Esta redondez probable-

mente está relacionada con el carácter circular de la hostia eucarística, cuya contemplación también fue ocasión de gracias místicas: "Oyendo un día misa, y alzándose el Corpus Christi, vio con los ojos interiores unos como rayos blancos que venían de arriba; y aunque esto, después de tanto tiempo, no lo puede bien explicar, todavía lo que él vio con el entendimiento claramente fue ver cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor" [Au 29]. Este carácter solar de la manifestación está explicitado por Ignacio mismo al final de su vida, cuando dice en la *Autobiografía* que "aun ahora tenía muchas veces visiones de ver a Cristo como sol" [Au 99]. Con todo, la humanidad de Cristo no siempre se le manifestó del mismo modo, sino que en Manresa y en otros momentos -en Padua [Au 41], Jerusalén [Au 44.48] y en cierto modo también en La Storta [Au 96]-menciona que "veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo y la figura, que le parecía como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros" [Au 29]. Aquí no se habla de redondez de la figura, sino más bien de una cierta difuminación.

Cabe identificar también el elemento e., aunque sea de modo implícito, en la visión de la creación que tuvo Ignacio estando en Manresa, donde "le parecía ver una cosa blanca de la cual salían algunos rayos y que de ella hacía Dios lumbre" [Au 29]. Por último, la presencia de lo e. o de lo redondo en el imaginario ignaciano aparece a propósito de su concepción del mundo, el cual es presentado varias veces en los Ejercicios en su redondez [Ej 102.103.106]. Con ello, más que un dato geográfico reciente-

mente asumido en su época, está evocando la totalidad de la visión de Dios sobre el mundo.

Javier MELLONI, SJ

Z' *Diario espiritual, Mística Ignaciana, Trinidad.*

Bibl.: BEIRNAERT, L., "Une lecture psychanalytique du Journal spirituel d'Ignace de Loyola", en *Aux frontières de l'acte analytique*, Seuil, Paris 1987, 205-218; DURAND, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid 1985; FESSARD, G., *La dialectique des Exercices Spirituels I*, Aubier, Paris 1956, 181-183, 218-220.

ESPERANZA

La palabra "esperanza" aparece veintidós veces en los escritos ignacianos; se pueden distinguir varios significados según sea el objeto al que se refiera: cuando se refiere a Dios o a realidades de la vida espiritual, o por el contrario, cuando tiene por objeto realidades de la vida. Prescindimos para nuestro análisis de éstas últimas. De la e. que tiene por objeto a Dios se puede operar todavía una subdivisión, a partir del modo como es utilizada por Ignacio: como virtud teologal (cf. [Ej 316.317; Au 35.36; Co 595; DI, 11.12.18]), como acto que tiene por objeto a Dios mismo (cf. [Au 35.44; Co 812; 3]) o alguna realidad de la vida espiritual (cf. [Co 67.288; De 27.73]). Pero una presentación de la e. que siga este esquema rompe con el contexto inmediato de las citas. Por esta razón se seguirá el itinerario que marcan los diferentes escritos de Ignacio, iniciando con la *Autobiografía* para seguir luego con los *Ejercicios*, el *Diario*, las *Constituciones*, el *Directorio Autógrafo* y la *Deliberación sobre la pobreza*. En cada una de estas obras la e. tiene

un contenido específico y unitario suficientemente delimitado.

1. *La esperanza en las obras de San Ignacio. 1.1 Autobiografía.* Son dos los episodios que interesan para nuestro estudio. El primero es cuando Ignacio debe embarcarse en Barcelona hacia Gaeta, en camino hacia Tierra Santa (segunda mitad de febrero de 1523). No quiere viajar en compañía y con alimentos para tener sólo a Dios como refugio, pero ante la insistencia porque tome ambos responde que "él deseaba tener tres virtudes: caridad, fe y esperanza; y llevando un compañero, cuando tuviese hambre esperaría ayuda de él; y cuando cayese, le ayudaría a levantar; y así también se confiara de él y le tendría afición por estos respectos; y que esta confianza y afición y esperanza la quería tener en sólo Dios. Y esto que decía de esta manera, lo sentía así en su corazón. Y con estos pensamientos él tenía deseos de embarcarse, no solamente solo, mas sin ninguna provisión" [Au 35]. Cuando discierne si llevar o no un bizcocho de provisión, le vienen escrúpulos y se dice a sí mismo: "¿Ésta es la esperanza y la fe que tú tenías en Dios, que no te faltaría?" [Au 36]. El segundo episodio sucede durante el mismo viaje, cuando después de embarcarse en Venecia llega a Chipre y pasa de la nave que lo llevó a la nave peregrina que iba a Jaifa, "en la cual no metió más para su mantenimiento que la esperanza que llevaba en Dios, como había hecho en la otra" [Au 44].

1.2 *Ejercicios Espirituales.* La e. aparece en el contexto de las Reglas de discernimiento de la Primera Semana, en relación a la consolación y desolación, respectivamente: "Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad..." [Ej 316]; "Llamo desolación

todo lo contrario de la tercera regla [...] moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor" [Ej 317].

1.3 *Diario espiritual.* El jueves 14 de febrero de 1544, en un período en el cual S. Ignacio está redactando las *Constituciones* de la Orden recientemente aprobada, se encuentra discerniendo el punto concreto de la pobreza de las casas profesas. Antes, durante y después de la celebración de la misa de aquel día siente gran devoción y acceso hacia el Padre "y con gran seguridad o esperanza de alcanzar lo perdido..." [De 27]. ¿Qué había perdido? Dos días antes, el martes 12, sucedió que estando en la acción de gracias por la elección hecha [De 22], siente que en casa hacen ruidos y él se levanta para hacerlos callar, pero al hacerlo ha dejado bruscamente a las personas divinas, con las cuales estaba en coloquio. Al día siguiente, miércoles, escribe: "Conociendo haber mucho faltado en dejar a las personas divinas al tiempo de dar gracias el día pasado..." [De 23]. "Alcanzar lo perdido" significa entonces ser perdonado y restituido a la primera gracia, es decir, a la situación en la que se encontraba con las personas divinas antes de la "falta" cometida. Diez días después, el domingo 24, el Santo escribe que acabada la misa "viniéndome en mente y suplicando a Jesús me alcanzase perdón de la santísima Trinidad, una devoción crecida, con lágrimas y sollozos, y esperanza de alcanzar la gracia, hallándome tanto recio y confirmado para adelante" [De 73]. La gracia que Ignacio espera alcanzar esta vez es el perdón por la actitud que había asumido seis días antes, el lunes 18: En vez de esperar a lo que Dios le

quisiera comunicar, quería que le confirmase en la forma por él preelegida, como si hubiera querido traer a Dios a su manera de pensar y sujetarle a sus planes (cf. [De 135]).

1.4 Constituciones. En el Examen, S. Ignacio indica, por un lado, que el novicio debe peregrinar por un mes "sin dineros, antes a sus tiempos pidiendo por las puertas por amor de Dios nuestro Señor, porque se pueda avezar a mal comer y mal dormir; asimismo porque dejando toda su esperanza que podría tener en dineros o en otras cosas criadas, la ponga enteramente, con verdadera fe y amor intenso, en su Criador y Señor" [Co 67]. Por otro lado, los jesuitas ya formados se deben esforzar en tener la intención recta en todas las cosas: "siempre pretendiendo en ellas puramente el servir y complacer a la divina Bondad por Sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, más que por temor de penas ni esperanza de premios, aunque de esto deben también ayudarse" [Co 288]. Si durante la vida, el jesuita debe esforzarse en este sentido, igualmente ante la muerte deben disponerse a que "Dios nuestro Señor sea en él glorificado y servido, y los prójimos edificados, a lo menos del ejemplo de su paciencia y fortaleza, con fe viva, y esperanza y amor de los bienes eternos que nos mereció Cristo nuestro Señor con los trabajos tan sin comparación alguna de su temporal vida y muerte" [Co 595]. Respecto "de cómo se conservará y aumentará todo este cuerpo en su buen ser" (Parte X de las *Constituciones*), para Ignacio es evidente que la CJ no se ha instituido por medios humanos y, por tanto, tampoco se podrá conservar y aumentar por tales medios, sino mediante la ayuda de Cristo. Por esta razón

"es menester en Él solo poner la esperanza de que Él haya de conservar y llevar adelante lo que se dignó comenzar para su servicio y alabanza y ayuda de las ánimas. Y conforme a esta esperanza, el primer medio y más proporcionado será de las oraciones y sacrificios que deben hacerse a esta sancta intención, ordenándose para ello cada semana, mes y año en todas las partes donde reside la Compañía" [Co 812].

1.5 Directorio Autógrafo y Deliberación sobre la pobreza. San Ignacio recomienda al director que aclare lo que es consolación "yendo por todos sus miembros, como son: paz interior, *gaudium spirituale*, esperanza, fe, amor, lágrimas y elevación de mente, que todos son dones del Espíritu Santo" (DI, 11) y también que aclare lo que es desolación, que es lo contrario "del espíritu malo y dones del mismo, así como guerra contra paz, tristeza contra *gaudio* espiritual, esperanza en cosas bajas contra la esperanza en las altas, así [como] el amor bajo contra el alto, sequedad contra lágrimas, vagar la mente en cosas bajas contra la elevación de mente" (DI, 12). Más adelante vuelve a explicar lo que es consolación: "que es tanto como alegría espiritual, amor, esperanza de las cosas de arriba, lágrimas y todo movimiento interior que deja el ánima en el Señor nuestro consolada" (DI, 18). En la *Deliberación* la quinta razón de los "cómodos y razones para no tener cosa alguna de renta" es que la Compañía podrá vivir "más en continua esperanza divina y con mayor diligencia en su servicio" (LI, 3).

2. La esperanza en San Ignacio. Breve aproximación sistemática. Da la impresión de que Ignacio hace el siguiente razonamiento en la *Autobiografía*: como las tres virtudes teolo-

gales son dones divinos, hay que esperarlos sólo de arriba y no de los hombres (y menos de uno mismo), pero ¿cómo esperarlos sólo de Dios si durante el viaje cuento con acompañantes y con todos los medios "normales" para la travesía, como son dineros y alimentos? Es como si dijera: siendo Dios quien provee las virtudes, también proveerá la protección necesaria y el sustento para el viaje. Razonando así se pone en condiciones de esperararlo todo de Él. De lo contrario, Ignacio siente que pondría "confianza, afición y esperanza" en su acompañante y en el dinero, pero no en solo Dios. De hecho, cuando acude a su confesor para resolver sus escrúpulos y le dice que lleve el sustento necesario, Ignacio así lo hace, pero deja a propósito "olvidadas" en el banco unas monedas, como prueba de su confianza y e. puesta sólo en Dios [cf. *Au* 36]).

En los *Ejercicios* y en el *Directorio* la presencia de la e. es signo de consolación y su ausencia de desolación. Dado, no obstante, que no se puede estar sin desear y esperar algo, esa esperanza debe ser de las cosas de "arriba" y no de las de "abajo". Es decir, la e. consuela espiritualmente cuando es e. de las cosas "altas" y no de las "bajas"; éstas mueven a infidencia porque hacen desconfiar de Dios y de su providencia. Y éste es precisamente el grave peligro que se corre en la desolación y la razón por la cual el ejercitante no debe tomar decisiones en esos momentos: encontrándose como separado de su Señor, puede ser más fácilmente engañado para poner su confianza (es decir, su corazón) en nido ajeno y no en Dios, tomando así decisiones contrarias a la del buen espíritu, pues Dios no está en sus deseos.

Las dos veces que Ignacio utiliza en el *Diario* el sustantivo "esperanza" están en relación a la obten-

ción de la gracia del perdón. En ambos casos ha "faltado" de delicadeza con la Trinidad y cuando se da cuenta, se vuelve hacia ella con la e. de obtener su perdón. Lo cual indica el nivel de intimidad de la luttua relación que los une y la sensibilidad que Ignacio ha desarrollado con los años hasta adquirir una familiaridad con Dios sensible a los más mínimos detalles. Esta actitud corresponde al hecho de que, durante toda su vida, Ignacio se ha empeñado en arraigar su e. sólo en Dios, gracias a las virtudes teologales, pero también debido a un notable esfuerzo suyo de responder coherentemente a las gracias que iba recibiendo. Y ha querido formar al jesuita también en esta escuela, como se puede ver en las *Constituciones*.

En efecto, durante la experiencia de la "peregrinación" en el noviciado, como lo fue la experiencia misma de peregrinación de Ignacio a Tierra Santa, (o de los primeros compañeros desde París a Venecia, noviembre de 1536-enero de 1537) para que el novicio ponga toda su e. en Dios no debe llevar dinero ni esperar en las cosas creadas, pues así podrá tener fe y amor verdaderos sólo en Él. De este modo, el jesuita, desde el inicio de su vida en la CJ se ejercita en tener la intención recta, no poniendo su e. en las cosas de "abajo", sino sólo en Dios a quien se pretende servir por sí mismo y no por la e. de los premios que podrá obtener. Esta actitud "recta" Ignacio la cultivó desde los primeros momentos de su conversión. Ejercitándose en esto, el jesuita tendrá presente durante su vida los bienes eternos que nos mereció Cristo con su vida y muerte mediante la fe, la e. y la caridad, y deberá tenerlo presente de modo especial en el momento de la muerte.

La "e. per sonar que el jesuita es invitado a forjar y asimilar, Ignacio la ha madurado durante toda su vida. Ella se convierte igualmente en la fuente de la "e. institucional" de la CJ: es el medio privilegiado para aumentarla y conservarla. Una esperanza que espera la ayuda sobre todo y en primer lugar de Cristo mismo, en quien se pone toda e. de llevar adelante la CJ, mediante oraciones y la celebración de misas. Esta es la misma e. que convence a Ignacio para evitar las rentas y ejercitar un ministerio gratuito.

De faltar esta e. se corre el grave riesgo de poner la confianza no en el Criador, sino en las cosas criadas o en uno mismo, con lo cual los medios se convierten en fin. En efecto, la e. abre la espinosa cuestión del uso de los medios que se han de utilizar para conseguir el fin propuesto. Sobre este punto Ignacio da una pauta cuando escribe a Francisco de Borja: "Mirando a Dios nuestro Señor en todas las cosas, como le place que yo haga, y teniendo por error confiar y esperar en medios algunos o industrias en sí solas; y también no teniendo por vía segura confiar el todo en Dios nuestro Señor, sin quererme ayudar de lo que ha dado, por parecerme en el Señor nuestro que debo usar de todas dos partes, deseando en todas cosas su mayor alabanza y gloria, y ninguna otra cosa..." [Epp X, 626]. Teniendo el fin claro y el deseo recto (la intención recta), no se ha de confiar en las cosas por sí mismas, pero tampoco se ha de desconfiar de los talentos dados: cosas y talentos se han de usar para obtener el fin deseado. Cuando Ignacio envió a Jayo, Salmerón y Canisio a Ingolstadt, les escribió así: "Lo que primera y principalmente ayudará es que, desconfiando de sí mismos, confíen con gran magnani-

midad en Dios, y tengan un ardiente deseo, excitado y fomentado por la obediencia y la caridad, de conseguir el fin propuesto, lo cual hará que sin cesar se acuerden y tengan ante los ojos el tal fin y lo encomienden a Dios en sus sacrificios y oraciones, y pongan con diligencia todos los otros medios que sean oportunos" [Epp XII, 240].

3. *Para concluir*, puede ser oportuna una *consideración teológica* sobre dos aspectos de la e. muy frecuentados, especialmente desde la psicología religiosa actual: la dependencia y la seguridad. Tener la esperanza puesta sólo en Cristo significa depender de él y asegurarse en él. La purificación en la vida espiritual se puede muy bien interpretar como el proceso mediante el cual se busca la dependencia y la seguridad sólo en Dios, lo cual es fruto de la e. teologal. La consideración (y purificación) de fondo que levanta la "e. ignaciana" es que sin pobreza real difícilmente se puede depender y poner toda la seguridad personal e institucional únicamente en Dios. ¿De qué otro modo se puede mostrar y probar la confianza puesta sólo en Dios si no es poniéndose en condiciones de inseguridad? Confiar en uno mismo, en las propias capacidades, o en terceros para la consecución de fines que teóricamente se consideran "divinos" lleva en realidad a la independencia de Dios. Así, en un mundo como el actual, en el cual es generalizada la e. de no ser pobres, preguntarse cómo se puede confiar sólo en Cristo con una vida asegurada en medios humanos no resulta superficial.

En otras palabras: ¿Basta una pobreza "afectiva" para depender y asegurarse sólo en Dios? La respuesta, a partir de la concepción y de la práctica ignaciana de la e., pa-

rece clara: no, no basta. Y si no hay e., ¿habrá fe y amor? Aquí se encuentra la razón de fondo por la cual en la experiencia de Ignacio e. y vida efectivamente pobre iban entrelazadas. La e. no empobrece a Ignacio, es la pobreza elegida que lo dispone al don de la e. teologal, y de la fe y el amor, pues las tres son inseparables. La pobreza hace a Ignacio dependiente de Dios y Él lo asegura divinamente en el don de las virtudes teologales, pero también dándole todos los medios (materiales y espirituales) para realizar las misiones recibidas. Así, por ejemplo, cuando Ignacio refiere del creciente número de vocaciones que llegan al Colegio Germánico de Roma y de las dificultades para el sostenimiento diario, da muestra de tener poca prudencia humana, pero sí mucha e. divina: "Y en el Colegio Germánico moran cerca de cincuenta, de manera que parece querer Jesucristo nuestro Señor preparar soldados para alguna señalada empresa, y hacer brotar de este seminario una cosecha de abundantes frutos en su Iglesia. Dado que los prudentes con prudencia humana se maravillen, y acaso sientan ser temeridad que sin rentas algunas, no teniendo cuenta con la carestía de los víveres o con la escasez del dinero, dejemos aumentar tanto la familia; nosotros, que hemos afianzado el áncora de nuestra esperanza en la bondad de Dios, para quien no es más difícil dar de comer a muchos que a pocos, lo mismo en la carestía que en la abundancia, juzgamos no poder ni deber dar con la puerta en los ojos a aquellos que, por las santas inspiraciones de Dios, son llamados a nuestra Compañía" [*Epp VIII*, 584]. Lo cual, sin embargo, no va reñido con procurar los medios adecuados para cooperar con la divina

Providencia: "Dios nuestro Señor, cuyo servicio sólo se pretende, es muy rico en poder y misericordia; y por más que en todo acontecimiento nos pruebe con dificultad en las cosas temporales (la cual es seguida de pobreza), no abandona ni abandonará; mas quiere no nos olvidemos de nuestra profesión y que ejercitemos la confianza en Él, no apoyándonos en demasía en las cosas de acá. Con esto no dejaremos de cooperar a su gracia, buscando los medios que, según el curso de su providencia, debamos buscar..." [*Epp X*, 207-208]. Ya había escrito algunos años antes: "Pero en esta parte baste lo dicho, que es en suma: que usar medios humanos a sus tiempos, enderezados puramente a su servicio, no es mal, cuando en Dios y su gracia se tiene el áncora firme de la esperanza; pero no usar de los tales cuando Dios, por otras vías proveyendo, los hace ser excusados, o cuando no se espere que ayudarían para su mayor servicio, en esto todos somos de acuerdo..." [*Epp 11483*].

Rossano ZAS FRIZ, SJ

Z¹ Amor, Confianza, Consolación, Deseo, Escatología, Espíritu Santo, Fe, Gracia, Moción, Virtudes.

ESPÍRITU SANTO

La palabra "espíritu" aparece con sentidos diversos en los escritos ignacianos. A veces es claro que se refiere al Espíritu Santo. Otras veces, se refiere a diversas realidades anímicas o seres espirituales, referencias todas que en la mayoría de los casos hay que deducirlas desde el contexto. De ahí que en la literatura ignaciana sobre el E. haya que

proceder con especial cautela (Bakker 1995, 239).

1. *Cuestión previa.* En general, Ignacio fue parco a la hora de hablar sobre la tercera Persona de la Trinidad, máxime en unos Ejercicios que se dicen "espirituales". Ya a los comienzos de su actividad apostólica, el sotoprior del convento de S. Esteban en Salamanca (1526), por el peligro de los alumbrados, le puso ante la disyuntiva de responder si lo que sabía lo sabía por letras o por el Espíritu Santo [Au 65]. A Ignacio no le pareció bien la argumentación y guardó silencio. Y así, ese silencio sobre el E. impregna casi toda su obra, sobre todo sus *Ejercicios*. Se rompe sólo en el *Diario espiritual* de 1544. En este estudio nos centraremos primero en los *Ejercicios* como base y expresión originaria del carisma ignaciano, para cotejarlos después con el resto de su obra.

2. *El Espíritu Santo en la experiencia cristiana y en los Ejercicios.* En los *Ejercicios* hay unas Reglas dedicadas a la "discreción de espíritus" en las que se menciona a Dios, al ángel bueno, al buen o mal espíritu, etc. pero no aparece pero ninguna mención expresa del Espíritu Santo. Sin embargo, en el texto *Coloniense* de los *Ejercicios* (mayo de 1539) se menciona en estas reglas dos veces la tercera Persona de la Trinidad. ¿Se trata de un silencio intencionado? (Bakker 1995, 250). La respuesta no es sencilla. Con la paciencia del arqueólogo habrá que examinar minuciosamente el texto de los *Ejercicios*, cotejarlo con autores clásicos de la Tradición eclesial y ver si no se halla, bajo otras palabras también de esa tradición teológica, la realidad divina y personal que la Revelación cristiana denomina Espíritu Santo.

Según la fe y doctrina cristianas el E., dentro de la economía trinitaria (Trinidad económica), es lo inobjetivable de Dios y al mismo tiempo la punta de lanza por la que ese Dios creador se comunica a las criaturas. En el hombre el efecto más experienciable de esa comunicación del E., según la Palabra de Dios, es lo que el NT llama la libertad de los Hijos de Dios.

Por ser el E. lo inobjetivable y la punta de lanza de toda relación entre el creador y la criatura, la literatura teológica, sobre todo de Occidente, no ha acertado muchas veces a expresar su acción como algo "propio" y la ha descrito como una acción genérica del Dios (trino). Sin embargo, en la vida y obra de los santos y doctores cristianos, tanto de Oriente como de Occidente, el E. siempre ha jugado un papel específico que el teólogo debe saber discernir y exponer, dado el estado actual de la investigación y teniendo en cuenta las características antes descritas de inobjetivable y punta de lanza. La vida cristiana se basa fundamentalmente en el encuentro con Cristo y en la experiencia del Espíritu Santo. Una de las finalidades de la teología, mediante la reflexión sobre la revelación de Dios y su ulterior acción en la Iglesia, es describir cómo debe ser ese encuentro y esa experiencia para que sean verdaderos y fructíferos.

Nos ocuparemos de la experiencia de Ignacio de Loyola en relación al E. y del aporte que dicha experiencia puede dar a la vida actual de los cristianos. Dentro de lo problemático que es sumergirse en una experiencia ajena, la experiencia de Ignacio nos es hoy accesible de un modo relativamente fácil. Prescindiendo de su *Autobiografía*, Ignacio dejó por escrito los trazos fundamentales de su itinerario ha-

cia Dios en los *Ejercicios*, con la finalidad que otros pudieran ayudarse de él en su camino [Au 99] y llegar así también a la unión con Dios. Según los *Ejercicios*, en ese itinerario que el Creador se comunica al ejercitante, es cosa que ya aparece programada desde las Anotaciones [Ej 15]. En el estado actual de la teología, tras el renacimiento de los estudios bíblicos y el redescubrimiento de los Padres griegos, se considera que ese Dios que se comunica es el E. y hoy se debe dar por supuesto. Sin embargo, para Ignacio, heredero de Agustín y de toda la tradición occidental (DH 1330), que ese Dios que se comunica sea precisamente la tercera persona de la Trinidad, es algo que no se puede afirmar sin más, sino que debe ser probado expresamente. Sólo así se puede entender a Ignacio dentro de la tradición eclesial y percibir cuáles son las aportaciones específicas de su experiencia a la espiritualidad cristiana.

3. *El carisma ignaciano: ¿trinitario o cristológico?* Ignacio, como los grandes místicos españoles del siglo XVI, es un místico trinitario. Así se manifiesta en su *Diario espiritual* de 1544 [De 15.18] y en las *Constituciones*. Se ha hablado, además, autoritativamente de la "Inspiración trinitaria del carisma ignaciano" (Arrupe 1981). Pero esto último no ha sido siempre tan evidente. Los *Ejercicios* son la decantación del carisma ignaciano. En ellos aparece con toda nitidez la función mediadora de Cristo. Pero el E. sólo se manifiesta -al menos así parece- en la regla trece de las "Reglas para sentir con la Iglesia" [Ej 363] ¿Es esto suficiente para decir que estos *Ejercicios*, y con ellos el carisma ignaciano, tienen estructura trinitaria y que el E. -no desde nuestra teología contemporánea enriquecida con la Biblia y los Padres

griegos, sino desde la misma teología de Ignacio- juega un papel propio la tercera persona de la Trinidad?

Evidentemente el cristianismo es el acceso al Dios invisible a través de la exclusiva mediación de su Hijo Jesucristo (que es el Dios-con-nosotros). De esto se trató expresamente en los primeros contactos e inculturación del mensaje evangélico en el mundo de la metafísica griega, y quedó plasmado en el "consustancial" del símbolo de Nicea. En este aparece también, resaltado con fuerza, el papel exclusivo de Cristo mediador. Pero esto no era todo. En la fe cristiana se da una nueva y segunda autocomunicación de Dios, el E. (Dios-en-nosotros) que de alguna manera es la condición de posibilidad de la recepción de aquella primera autocomunicación de Dios en Cristo. Esta segunda autocomunicación del E. fue afirmada, de acuerdo con la Escritura y en forma doxológica y no metafísica, en los Símbolos de la Antigua Iglesia (Símbolo de Constantinopla) que ya desde muy pronto tuvieron una estructura trinitaria. Sin embargo, dada la distancia espiritual entre Oriente y Occidente, y al ser el E. lo inobjetable de Dios, éste ha quedado poco resaltado en la tradición occidental a la que pertenece Ignacio, en la cual no deja de ser una acción genérica de Dios. A diferencia de la tradición oriental, en donde la tercera persona de la Trinidad es la presencia viva de Dios en la creación, la Iglesia y el espíritu humano. Es esta presencia expresa del espíritu la que especifica eso que llamamos "espiritualidad trinitaria". En caso contrario tendríamos que hablar de espiritualidad cristológica. Si el carisma ignaciano es de inspiración trinitaria y se forja fundamentalmente en los *Ejercicios*, éstos tienen que tener una fuerte estructura

trinitaria y no sólo cristológica. Es lo que hoy con el desarrollo de la teología hay que saber "descubrir" (y no crear o rehacer de nuevo).

Desde Manresa tuvo Ignacio experiencias místicas trinitarias [Au 28]. En agosto-septiembre de 1522, época en que comienza a escribir los *Ejercicios*, tuvo la "eximia ilustración del Cardoner" de la que dice que "en todo el decurso de su vida, hasta pasados los sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola" [Au 30]. Así en principio parece lógico pensar que la economía trinitaria tendría que estar proyectada sobre la dinámica de los *Ejercicios* que comienzan a redactarse por aquellos días. Se impone, por tanto, una afirmación: Ignacio, como después Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, a pesar de estar inmersos en el estrecho molde de la tradición occidental, de algún modo han tenido que sentir "propriadamente" la acción del Espíritu Santo. No genéricamente, bajo la forma de acción divina, sino con las características que le atribuye la gran Tradición cristiana, condensada sintéticamente en la fórmula del Constantinopolitano II de 553: "un solo Dios de quien todo, un solo Señor por quien todo, un solo Espíritu en quien todo" (DH 421).

La lectura del *Diario espiritual* produce la impresión de una experiencia de la Trinidad económica comprimida por la teología de la Trinidad immanente (cf. [De 15]: "dando su espíritu y lenguas los confirmó"; e incluso [De 18], donde hay una acción propia del espíritu: "enviando"). En los *Ejercicios*, más antiguos que el *Diario*, apenas se percibe la acción de ese Espíritu

Santo. Su carácter inobjetable y el peligro de aquellos tiempos de iluminismo y alumbradismo -que sostenían un acceso directo al E. sin la mediación de la Iglesia- han tenido como consecuencia que el Consolador resulte un tanto soterrado, como una veta de agua, en la propia dinámica de los *Ejercicios*, aun siendo una realidad operante. El agua está pero hay que perforar un poco el pozo para encontrarla.

4. *El Espíritu Santo en la Cuarta Semana*. No es fácil buscar al E. en los *Ejercicios* sin forzar ni violentar el texto y el pensamiento de Ignacio. Si hoy se busca con propiedad al E. en las mociones del alma (*dulcís hospes animae*) y en la renovación eclesial, ello no era evidente para Ignacio cuando reflexionaba y escribía. El axioma del Florentino ("en Dios todo es uno, donde no se da relación de oporición": DH 1330) apenas le dejaba espacio. Para encontrar al E. en los *Ejercicios* hay que seguir una metodología más bien bíblica, siguiendo los pasos de la Historia de Salvación. La abundancia del E. es propia de los últimos tiempos, de la experiencia paschal de la Resurrección (Jn 7, 39: "aún no había Espíritu Santo porque Cristo aún no había resucitado"). Por eso el ejercitante que sigue a Jesús en su itinerario paschal de cruz, debe experimentar también al E. fundamental y masivamente a la luz de la Pascua, es decir, a lo largo de la Cuarta Semana. Todos los preámbulos y puntos de las meditaciones de esta Cuarta Semana están susurrando la gran presencia del E.: "gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [Ej 220]. Gozo y gloria son referencias directas al E. según la Escritura. "Mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae" [Ej 224].

El E. es, según la tradición, "*Consolator optime*". La consolación es una acción a la que sólo le falta la mención explícita de ese espíritu [cf. *Ej* 316]. Comparando las contemplaciones ignacianas de la Cuarta Semana con los relatos de apariciones, se aprecia que Ignacio coincide mucho con Lucas y ambos a su vez quedan superados en el Evangelio espiritual de Juan: "Recibid el Espíritu Santo" (*Jn* 20, 23) es el verdadero Pentecostés joánico que parece buscar analogías en el libro de los *Ejercicios* con un Pentecostés ignaciano, que más bien da la impresión de estar ausente.

4.1 *La Contemplación para alcanzar Amor, el Pentecostés ignaciano.* En la dinámica pascual de la Cuarta Semana parece lógico que el encuentro con el Señor resucitado acabe con la efusión del E. y la Misión (*Mt* 20, 28; *Le* 24; *Jn* 20). Sin embargo, muchos comentadores, como Polanco, echan de menos el ejercicio sobre Pentecostés. En su lugar aparece, en la estructura de los *Ejercicios*, la CAÁ, que ocupa formalmente el lugar de ese Pentecostés. La pregunta es obvia: ¿tiene la CAÁ alguna relación con la venida del E.? Si el E. es lo inobjetivable de Dios, "el más allá del Verbo" (Balthasar), es claro que su vivencia y experiencia, aun siendo clara en el cristianismo, tiene muchos matices e irisaciones. Es preciso recordar que la tercera persona de la Trinidad es designada en la Tradición bajo múltiples palabras y símbolos. El *CEC* (699-701), sin agotar esa Tradición, dedica todo un apartado a "nombres, apelativos y símbolos" del E. Probablemente resulte más interesante y fecundo leer a Ignacio desde la tradición patrística eclesial antigua.

4.1.1 *La tradición occidental.* La CAÁ, aunque tiene cuatro puntos, se

suele dividir en dos partes: a) punto 1; y b) puntos 2 al 4. Para el que tiene una cierta familiaridad con el pensamiento de la Iglesia antigua, la primera parte sería un reflejo de la tradición occidental y la segunda de la oriental. En la tradición occidental agustiniana se encuentra una primera designación del E. como comunión, *koinonía*. El Padre y el Hijo son, según la Escritura, también Espíritu. El Padre y el Hijo son asimismo Santos. ¿No hay pues en la Revelación ningún nombre propio para el E.? Precisamente lo específico del E. es el ser lo "común" entre el Padre y el Hijo. Su particularidad -su *proprium*- estriba en ser unidad, *communio*, que, como luego veremos con la palabra "amor", es una intuición agustiniana apenas desarrollada en el estrecho molde de la metafísica antigua, en donde se pasa de la sustancia (del ser-en-sí) a la relación (*ad aliquid*, al ser-para-otro). Esta unidad que da el E. en S. Agustín es vista no sólo como consustancialidad óptica, sino como *communio* de personas. El E. es en sí mismo "comunicar" (*De Trinitate* V, 11, 12). Otro tanto ocurre con el análisis del Amor. Dios es Amor (sustancial). Pero el E. es Amor personal: "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado" (*Rm* 5,5). San Agustín además, mientras redactaba su *De Trinitate*, intuyó que el amor supone tres realidades: amante, amado y amor (VIII, 10,14) pero le faltaron fuerzas -era ya, como confesará después, demasiado viejo- para desarrollar esa intuición (XV, 6,1), que hará fecunda después en el siglo XII Ricardo de S. Víctor y que tanta resonancia tienen modernamente en los tratados sobre la Trinidad. El tercer gran tema agustiniano, heredado esta vez de Hilario de Poitiers y tomado de la Escritura, es el E. como Don. La vinculación

que hace el obispo de Hipona, de *Jn* 4 ("el don de Dios") y *Jn* 7 ("quien tenga sed, venga a mí y beba") será fecunda. El E. procede del Padre no como engendrado sino como Donado (*De Trinitate* V, 14, 15). Guardémonos sin embargo del excesivo prejuicio de leer siempre la tradición occidental como el círculo cerrado e inmanente sin ninguna referencia a la Historia de Salvación. La *Communio* agustiniana está abierta a la Iglesia, lo mismo que el Amor y el Don. El E. es el vínculo entre el Padre y el Hijo, pero a él son incorporados todos los seres humanos. En la segunda advertencia de la CAÁ se lee: "el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante el amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario el amado al amante" [*Ej* 231] y el primer punto de ella: "... cuánto me ha dado de lo que tiene y consecuente el mismo Señor desea dárseme" [*Ej* 234]. Se nota la herencia y las intenciones de Ignacio. La contemplación ignaciana ("*ad amorem spiriūalem in nobis excitandum*") traduce la *Vulgata* es en definitiva una épiclesis del espíritu: "dadme vuestro amor". Se trata de pedir el E. como Amor para incorporarse a la vida trinitaria divina desde la creación.

Quizá unas huellas agustinianas tan claras susciten la pregunta por las posibles fuentes de Ignacio. La respuesta que damos a esta pregunta podrá servir para profundizar más en el tema. La impronta agustiniana la recibe Ignacio en los años de sus estudios en París sobre la *Suma Teológica*. Allí S. Ignacio tuvo que leer y estudiar la primera parte de la *Suma* de Sto. Tomás que, hacía algunos años, había sustituido en St. Jacques a los cuatro libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En la primera par-

te, y a diferencia de los libros de Lombardo, tuvo que leer las tres cuestiones de neto sabor agustiniano que el Angélico dedica al E. (q. 36, acerca del E. y de este nombre; q. 37, acerca del nombre de Amor; q. 38, acerca de nombre de Don). Debí de rumiarlas y asimilarlas originalmente, devoto como era de la Trinidad. Si esto es cierto, habría que fechar la CAÁ al final de su etapa de París.

4.1.2 La tradición oriental. Pasemos ahora al análisis de la segunda parte de la contemplación, en la que abundan los temas de la "semejanza" y la "presencia" divinas. El hombre, según *Gn* 1, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. La primera tradición cristiana prenicena (Ireneo sobre todo) dice que el hombre es una imagen que ha de conseguir la semejanza y hace de esta semejanza una acción propia del Espíritu Santo. La imagen toma como referencia al Verbo glorificado y la semejanza parece relacionarse con la plenitud del E. que el Verbo da a la carne del hombre. La tradición propiamente oriental se desarrolla en la segunda mitad del siglo IV gracias al esfuerzo de Basilio de Cesárea y demás Padres Capadocios. Alcanza su madurez con la famosa fórmula que hemos visto ya, del Concilio de Constantinopla II, de "un Dios de quien todo, un Señor por quien todo y un Espíritu en quien todo". El E. es quien habita (*enoikesis*, según Cirilo de Alejandría) y está en toda la creación. Esta tradición oriental fue transmitida a Occidente por Casiano, Dionisio, Juan Damasceno y muy releída entre los místicos cistercienses y cartujos de la Baja Edad Media.

El cuarto punto de la contemplación rezuma neoplatonismo dionisiano. Los puntos segundo y tercero enlazan con aquella tradición

que ve en el E. la mediación a través de la cual se hacen presentes en la creación y el alma humana el Hijo y el Padre. Basilio, el gran doctor del E., en su tratado sobre este particular, dedica dos capítulos (25 y 26) a mostrar que, según la Escritura, la preposición "en" sirve para designar comúnmente las acciones propias del E. Así, en estos dos puntos se acentúa la preposición pneumatológica "en" ("mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos" [Ej 235]) y se recalca el tema patristico de la semejanza ("haciendo templo de mí, siendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad" [Ibid.]). El segundo punto tiene la misma estructura teológica por la cual los Padres Capadocios y la Iglesia oriental ven y experimentan en la creación la acción del E. La frase "reflexionando en mí mismo" trata de incorporar el ejercitante a la dinámica trinitaria de la creación.

4.2 *Conclusión.* La CAÁ, por su estructura y contenidos, leídos a la luz de los esquemas y antecedentes de la Tradición, representa la efusión pentecostal de los *Ejercicios*. Contemplación para alcanzar el Espíritu, para "en todo amar y servir", para "aspirar el aire" (S. Juan de la Cruz): el "dadme vuestro amor y gracia" de tradición agustiniana sirve de compendio a la primera parte. En la segunda, se trata de ver la transparencia del E. en la creación (tradición oriental). La preposición pneumatológica "en" encontrará después su expresión plena, como casi toda la contemplación, en: "A Él en todas [las cosas] amando y a todas en El, conforme a su Santísima y divina voluntad" [Co 288]. Es lo que Nadal, discípulo fiel de Ignacio, denominará más tarde ser "contemplativo en la acción".

5. *Espíritu e Iglesia: ecclesiologia crucis.* Durante su estancia en París, Ignacio experimentó el conflicto de la conciencia occidental entre libertad cristiana y pertenencia a la Iglesia (Erasmus, Lutero). Problema complejo al que aportará una perspectiva riquísima, dado que en él se juega la libertad del espíritu y el ser eclesial. Desde Ireneo e Hipólito la Iglesia era considerada como el lugar "donde florece el espíritu". En esa misma Tradición se coloca Ignacio cuando compone unas observaciones para "el sentido verdadero que en la iglesia militante debemos tener". Sentido es una palabra rica: mantenerse en conformidad de sentimientos con la Iglesia. Ignacio, dada su educación, se inclina por lo general hacia los sentimientos de pertenencia tradicional con la Iglesia "hierarchica" (que no es sin más lo que hoy llamamos jerarquía de la Iglesia; cf. Madrigal 2002, 241ss). Hasta aquí nada de particular.

Sin embargo, puede haber algún momento en que la tensión libertad-iglesia, carisma-institución, Espíritu-Ley se apure hasta el máximo: yo veo blanco y la Iglesia *hierarchica* me dice negro. Ignacio dirá: "lo blanco que yo veo creer que es negro si la Iglesia *hierarchica* así lo determina" [Ej 365]. Se han estudiado mucho estas frases. Hay aquí un *sacrificium intellectus* en el que quizá Lutero no fue suficientemente consecuente en su *theologia crucis, sub contraria forma*. En este sentido, se trataría de ver en el Hombre crucificado -desecho, abandonado, maldito, pecado- al Mesías, al Señor, al Hijo de Dios en su gloria. Lutero habló programáticamente de una *theologia crucis*, pero en su crítica a la Iglesia parece presuponer una *theologia gloriae*, una Iglesia ya en este mundo sin defecto ni mancha. Con terminología luterana diría-

mos que en la Iglesia prostituta hay que saber descubrir en algunas ocasiones, como en el rostro escupido y desfigurado de Cristo, el rostro de la esposa "casta" por la sangre del Salvador. La Iglesia es la presencia del Señor, de Cristo existiendo como comunidad y participa de modo análogo del Misterio del Verbo encarnado (LG 8): en esperanza contra toda esperanza. En estas ocasiones, Ignacio dirá sí a la Iglesia. Por la sencilla razón que entre Cristo nuestro Señor esposo y la Iglesia esposa es el mismo espíritu que gobierna y rige [Ej 365]. Éste es el único lugar de los *Ejercicios* en el que se explícita la acción del Espíritu. La pneumatología desbordada en la CAÁ, llega aquí a los límites del *credo quia absurdum*. Como es fácil deducir, si en la CAÁ se experimenta el E. como el gran don de Dios presente en todas las criaturas, al finalizar los *Ejercicios* se dan pautas, para la vida cotidiana, de una experiencia profunda, eclesial, pascal y neotestamentaria del *Pneuma* (Jn 19, 30; 20, 23).

6. *El E. en las Constituciones*: "discreción" o madurez del Espíritu (la interior ley de la caridad y la suave disposición de la Divina Providencia). La aludida regla trece para sentir con la Iglesia trata de un caso límite. La vida cotidiana no puede construirse sólo sobre una actitud semejante. Si bien la Iglesia está "necesitada de purificación" (LG 8), tiene también "verdadera santidad" (LG 48). Aunque, evidentemente, esto no obsta que pueden ocurrir alguna vez casos límites, tal como acaecía en el ambiente universitario de París de mediados del siglo XVI. Aunque se viva en la tensión entre el Espíritu y la Ley -la libertad, se decía al principio, es el don más experienciable que da el E., según el NT- esta tensión

normalmente no se agudiza en modo continuo y en todas las ocasiones. Ignacio y sus compañeros han decidido unirse en la CJ. Pero, ¿basta sólo el Espíritu -el Mes de Ejercicios que todos han hecho- para ser fieles a la vocación inicial? Parece que no. Ignacio, que debe escribir las *Constituciones*, que ha tenido muchas veces la experiencia liberadora del E., debe ahora poner los pies bien en tierra y plantear, en forma jurídica concreta, el eterno problema de la concreción Espíritu-Ley desde la vida. Así, en su madurez, tras mucha reflexión y unión con Dios, nos deja esculpido el grandioso prólogo de las *Constituciones* donde tranquila y magistralmente traza el cauce para resolver ese áspero combate entre Ley y E., pertenencia y libertad, institución y carisma. Es lo que dentro de las *Constituciones* (con resonancias de Casiano) llamará "la caridad y discreción del Espíritu Santo": "Aunque [...] más que ninguna exterior Constitución la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en los corazones ha de ayudar para ello [...], todavía porque la suave disposición de la Divina Providencia pide cooperación de sus criaturas, el Vicario de Cristo, los ejemplos de los santos y la razón así nos lo enseñan, tenemos por necesario se escriban Constituciones que ayuden..." [Co 219]. La Ley, la norma, es ante todo una ayuda para la acción del Espíritu Santo. Es cierto que en las *Constituciones* hay un caso de elección carismática. El Concilio V de Letrán dice que si todos eligen a uno por aclamación, esta elección es válida (COD 344). Ignacio, carismático, acepta este modo de elegir Prepósito General y da una razón que no está en sus fuentes: "el Espíritu Santo que los ha

movido suple órdenes y concierto" [Co 700]. Pero se puede decir que en general, dada la tensión libertad-norma, el nervio las *Constituciones* es la "discreción del Espíritu", donde se intenta aunar la moderación de Casiano con la fuerza rompedora del espíritu.

Siempre en tensión. En cierta ocasión el emperador y el Papa querían hacer cardenal a Francisco de Borja. Ignacio, tras mucha oración, ve que debe oponerse. "No había contradicción alguna, pudiendo el mismo espíritu divino moverme a mí a esto por unas razones y a otros al contrario por otras [...] Haga Dios nuestro Señor en todo como sea siempre su mayor alabanza y gloria" [Epp IV, 283-285]. Pero siempre llenas de suavidad. Así las *Constituciones* rezumarán, "ayudar en espíritu", "los que van en espíritu", "la caridad y discreción del Espíritu Santo", "caminando en la vía del espíritu", "la unción del Espíritu Santo puede enseñarle". Todo ello fiel reflejo y traducción del prólogo, expresión de la mente de Ignacio (aunque en ella esté la mano del fiel Polanco) en esta tensión entre norma y libertad (heteronomía y autonomía). Las Reglas para sentir con la Iglesia conservan su valor (circunstancial). Pero son las *Constituciones* y su prólogo lo que expresa la actitud madura y la experiencia del E. de Ignacio de Loyola.

José M^a LERA, SJ

/* *Alumbrados, Constituciones, Diario espiritual, Discernimiento, Discreta caritas, Discreto, Espiritualidad Ignaciana, Espíritu, Inspiración, Mística Ignaciana, Proemio, Salamanca, Trinidad.*

Bibl.: ARRUIPE, R, "La inspiración trinitaria del carisma ignaciano (8.11.80)", en *La identidad*, 391-435 (AR XVIII [1980] 67-114); AR-

ZUBIALDE, S., "Discernimiento - Ucción del Espíritu y Discreto. Presencia y actividad del Espíritu en los escritos de San Ignacio de Loyola", *Man* 70 (1998) 231-267; BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritu en Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; CHONG, J. C., *La pneumatología de la espiritualidad de San Ignacio*, UPComillas, Madrid 2000; ID., "La Contemplación para Alcanzar Amor [230-237]. El Pentecostés ignaciano" *Man* 72 (2000) 293-303; CONGAR, Y. M., *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; GARCÍA MATEO, R., "Dimensión pneumatológica de los Ejercicios Espirituales" *Gr* 80 (1999) 95-119; ID., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero-Univ. de Deusto, Bilbao 2000,353-371; HEITMAN, C./ MUEHLEN, H., *Experiencia y Teología del Espíritu Santo*, Sigüeme, Salamanca 1978; LERA, J. M^a, "Apuntes para una pneumatología de los Ejercicios", *Man* 53 (1981). 325-358; 58 (1986) 99-128; 63 (1991) 163-190; 67 (1995) 273-289; 68 (1996) 177-184 y 305-331; 69 (1997) 69-92; MADRIGAL, S, *Estudios de ecle-siología ignaciana*, DDB-UPComillas, Madrid 2002; MARTÍN-MORENO, J. M., "El don del Espíritu Santo en los Ejercicios", *Man* 59 (1987) 357-372; RAHNER, K., "El espíritu como fruto de la redención", en *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*" Herder, Barcelona 1971, 240-249; Ruiz JURADO, M., "El Espíritu Santo en las Constituciones de la Compañía de Jesús", *Man* 56 (1984) 219-228; ID., "El Espíritu Santo en la espiritualidad ignaciana", *Man* 70 (1998) 217-230.

ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

El presente estudio se abre con una doble consideración introductoria: la definición de "espiritualidad ignaciana" y la distinción entre espiritualidad "ignaciana" y espiritualidad "jesuítica". Como consecuencia, se siguen dos partes principales: la primera centrada en la espiritualidad de S. Ignacio y la segunda en la historia "espiritual" de los jesuitas. La conclusión sintetiza lo que hay de común entre ellas dos.

1. *Consideraciones previas. Espiritualidad ignaciana o teología espiritual ignaciana.* Tomando como punto de referencia la definición que Charles A. Bernard ha dado de espiritualidad (1994), podremos situar el marco teórico dentro del cual se propone el presente artículo y también la diferencia con la voz "mística ignaciana", que podría ser tomada como sinónima sólo de manera inexacta. Bernard define la teología espiritual como "una disciplina teológica que, basada en los principios de la revelación, estudia la experiencia espiritual cristiana, describe su desarrollo progresivo y da a conocer sus estructuras y sus leyes" (1994, 74). El autor está convencido de que "el progreso de la vida espiritual sigue una cierta lógica que es tarea de la teología espiritual descubrir y estudiar" (*Id.*, 77). En este sentido, aventurando una primera aproximación a una definición de e., podemos afirmar que es el modo de proceder en la vida espiritual con una "lógica ignaciana".

1.1 *Espiritualidad ignaciana.* Pero si queremos precisar aún más, siguiendo siempre la huella de Bernard, todavía se podría definir la e. como aquella disciplina teológica que, fundada sobre la particular experiencia del misterio de Dios revelado a Ignacio de Loyola, estudia la dinámica progresiva de la transformación personal que Ignacio sufrió como consecuencia de tal revelación personal. ¿Hay alguna estructura teológico-experiencial subyacente a la experiencia histórica de S. Ignacio? Aproximarse y conocer tal "lógica" ha de servir de ayuda a todos aquellos que adoptan como propio el modo de proceder carismático de Ignacio. La experiencia espiritual de Ignacio es el espejo en el cual cada jesuita y todo "sujeto ignaciano" mira su propia expe-

riencia. Cuanto mayor sea la conciencia del modo de proceder de Dios bajo la "lógica ignaciana", mayor será la ayuda que la persona podrá recibir para progresar en esa vía del servicio divino que puede ser la CJ, las congregaciones ignacianas o toda institución que se fundamente y crezca en el espíritu de la experiencia de Ignacio y su herencia reflejada en los *Ejercicios Espirituales*. En este sentido, se puede hablar con toda propiedad no sólo de "espiritualidad ignaciana" sino de "teología espiritual ignaciana", dado que el concepto mismo de "teología espiritual" hace referencia a la toma de conciencia crítica de una experiencia de la gracia divina. Reflexionando sobre la vida y obra de Ignacio, se toma conciencia refleja del modo en que Dios lo trató. Esa reflexión significa comprender la estructura y las leyes que han regido la experiencia divina de Ignacio y eso constituye no sólo la e., sino el carisma eclesial ignaciano, fuente de la identidad jesuítica y del gobierno de la Compañía. Proceder teológicamente de este modo es hacer teología espiritual ignaciana.

Una última precisión: normalmente se tiende a identificar "espiritualidad" y "mística", cosa no del todo incorrecta. Sin embargo, actualmente se tiende a distinguir en ciertos ambientes teológicos entre la reflexión sobre Dios fruto de la experiencia inmediata de su Presencia ("teología mística") y la reflexión sobre la transformación interior que se opera en el creyente como fruto de la relación personal con dicha Presencia ("teología espiritual"). Para una mayor profundización en la distinción se puede ver la voz "mística" de este diccionario.

1.2 *Espiritualidad "jesuítica".* Una segunda distinción sería entre una

espiritualidad "de Ignacio" y otra "de los jesuitas". El proceso de transformación personal del que Ignacio ha sido objeto y sujeto simultáneamente, es suyo e intransferible. Sin embargo, Nadal afirma que "...queriendo nuestro Señor ayudar a su Iglesia, usa este modo: excita a un hombre dándole una especial gracia e influjo con que le sirva en modo particular, como lo hizo con S. Francisco, a quien dio una gracia eficaz con que se ayudase a sí y a los otros para el fin que somos todos criados; y así juntándose se hizo un cuerpo y congregación con aquella propiedad y particularidad de gracia, la cual se dice una particular religión; y así de todas las otras. De la misma manera excitó Dios al P. Maestro Ignacio comunicándole una gracia y mediante él a nosotros, la cual seguimos, y nos regimos según ella; y éste es nuestro particular modo en que diferimos de los otros religiosos, y es menester que nosotros lo sintamos así y gustemos; pero los otros religiosos no es menester que lo sientan, porque tienen su modo particular, al cual es menester que sigan" (*MNad V*, 37; cf. *FN II*, 137). Así, la experiencia de Ignacio se convierte en paradigma para la experiencia de aquellos que siguen su "modo de proceder". Y como se trata de un carisma para el servicio eclesial que se continúa en el tiempo y en diversidad de lugares, el paradigma ignaciano no puede ser simplemente asimilado estáticamente para ser "aplicado" a la realidad. Si ese carisma es ante todo un modo de transformación interior, que sigue una "lógica" propia, un "instrumento" que ayuda a Dios y al sujeto ignaciano a ser más uno del otro. El modo como se realiza teóricamente el encuentro transformante entre Dios y un hombre, adquiere

concreción real para el jesuita en el modo en el que Dios transformó a Ignacio: ese modo es el estilo con el cual el jesuita busca transformarse y ser transformado en Dios. De aquí que no se pueda sostener una separación neta entre la experiencia de Ignacio y la de cada jesuita, razón por la cual se puede afirmar precisamente la continuidad de una tradición "espiritual". Pero tampoco se puede mantener una identificación, porque llevaría a negar la diferencia propia de cada persona y la irrepetibilidad de su historia única; se negaría por otro camino el mismo concepto de "tradición" espiritual, que implica siempre y necesariamente una dimensión de continuidad pero también de adaptación a los cambios, según tiempos, lugares y personas.

Para superar este obstáculo, preferimos hablar de "carisma ignaciano", en el cual la experiencia del fundador resulta paradigmática para el presente y futuro de sus seguidores en la Compañía. En ese carisma cada jesuita no recrea la experiencia de Ignacio, más bien hace su propia experiencia transformante de Dios bajo las coordenadas con las cuales Dios mismo guió a Ignacio (los Ejercicios). En este sentido, la e. no es otra cosa para el jesuita que una serie de *anotaciones* para vivir la experiencia de ser transformado por el Espíritu de Dios, como lo fue Ignacio. La CJ, en cuanto institución, no puede separarse de esta "espiritualidad carismática". Así como el Espíritu sopla en la Iglesia jerárquica, así sopla en la "institución" ignaciana. Cuanto se pueda afirmar de la relación entre "carisma" e "institución" en la Iglesia, se puede decir de la relación entre el "carisma ignaciano" y la "institución ignaciana". Ésta es la justificación de fondo del porqué en la CJ se

insiste en hablar de "gobierno espiritual": por el influjo mutuo entre carisma e institución.

Ateniéndonos a la convicción de que la teología espiritual busca en el desarrollo de la vida espiritual una lógica subyacente, es posible ahora acercarse a la experiencia espiritual de Ignacio para descubrir su evolución. Procediendo de forma similar con la espiritualidad de los jesuitas a lo largo de la historia se podrán establecer algunos rasgos comunes para definir un "perfil carismático ignaciano". Este perfil no puede ser trazado solamente desde la experiencia de Ignacio, pues no hay que olvidar que el "fundador" tiene sentido en cuanto, de alguna manera, "pone los cimientos" de la experiencia de otros. Por ello su carisma pervive en el tiempo, pero nunca de manera estática, siempre en forma dinámica en atención a los inevitables cambios históricos. El carisma no cambia, pero se adapta; como la identidad de una persona, que sigue siendo la misma a pesar del paso de las estaciones. Por ello el carisma del fundador puede sufrir variaciones que responden a adaptaciones imposibles de prever en el momento de la fundación, pero que pueden armonizarse en el conjunto de la tradición carismática, a pesar de ser innovadoras. No hay tradición sin novedad. Por eso cada generación de jesuitas está llamada a hacer suya la gracia carismática ignaciana y en esto Dios obtiene lo que obtuvo de Ignacio, la transformación interior, a pesar de la diversidad de circunstancias y de culturas. De aquí la legitimidad de referirse a la experiencia única de Ignacio, como paradigmática para la CJ; del mismo modo que es legítimo pensar en una experiencia espiritual personal de cada jesuita, bajo la inspiración

de un carisma común (la experiencia de Ignacio), en la cual cada jesuita se mira como en su espejo. Como consecuencia de lo dicho, debería quedar claro que preferimos hablar de una tradición espiritual ignaciana y no de una tradición espiritual jesuítica. No hay jesuita sin S. Ignacio, como, en sentido propio, no hay S. Ignacio sin Compañía de Jesús. El carisma no puede separarse de la institución, porque la misma institución es carismática.

2. *La espiritualidad de Ignacio.* Desde la convalecencia de Ignacio en la casa paterna (verano de 1521), donde toma conciencia de la moción de diversos espíritus, hasta el momento de su muerte (verano de 1556), han pasado 35 años durante los cuales la amistad entre Dios e Ignacio refleja un proceso en continuo crecimiento. Durante estos años, sucederán acontecimientos de tal trascendencia histórica que harán de este período del siglo XVI un tiempo de "crisis" y de cambio sin precedentes.

2.1 *San Ignacio, "ejercitante".* Mientras la cristiandad europea vive este momento, al tiempo dramático y exultante, nuestro Señor iba dando salud a Ignacio [Au 5], no sólo para que restablecerlo de la operación a la que sometió su pierna herida en Pamplona, sino para prepararlo a su peregrinación geográfica que en su caso refleja muy bien el itinerario de su peregrinación interior (cf. [Au 7]). Dicha transformación interior de Ignacio encuentra en los *Ejercicios* testimonio diáfano de su proceso de búsqueda interior. En efecto, si los *Ejercicios* son un medio "para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima" [Ej 1], en realidad

Ignacio estuvo siempre "ejercitándose". Su adestramiento lo inició durante su convalecencia de 1521, cuando "se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse" de la diversidad de pensamientos que se agitaban en su interior [Au 8]. Veintitrés años y medio después, exactamente el 11 de febrero de 1544, cuatro años después de la primera aprobación de la CJ, mientras cumple con el encargo recibido de escribir las *Constituciones*, realiza el mismo ejercicio, como da testimonio de ello su *Diario espiritual* [De 15-17]. ¿Qué se esconde detrás de esa perseverancia?

2.2 La "lógica" del proceso interior de San Ignacio. En primer lugar, se debe afirmar que el itinerario de Ignacio inicia con el despliegue de un deseo, el de ser santo [Au 9], y con una gracia interior de conversión recibida en la visión de María con el Niño [Au 10]. Ya partido de Loyola, el famoso encuentro con el moro y sus disputas en torno a la virginidad de María [Au 14-16], es ejemplo de una "ánima que aún estaba ciega, aunque con grandes deseos de servirle en todo lo que conociese". Camino de Montserrat sigue pensando en esas hazañas [Au 17] y comienza a practicarlas al llegar al famoso santuario: se despoja de sus vestidos, los da a un pobre y pasa la noche en oración, velando sus armas delante de nuestra Señora [Au 18]. Se instala en Manresa, donde Dios lo estaba esperando. Aquí se produce un salto cualitativo en su experiencia espiritual pues comienza a sentir unas "variedades que nunca antes había probado" [Au 21], incluyendo la tentación de "echarse de un agujero grande" para matarse, y una fuerte crisis de escrúpulos, de la que sólo se verá libre por la gratuita iniciativa de nuestro Señor [Au

25]. Durante su estancia en Manresa, además de la oración, se ejercita también en la conversación para "ayudar las almas" en cosas espirituales (cf. [Au 26]). Se podría resumir la experiencia de Ignacio con sus mismas palabras: "En este tiempo le trataba Dios de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño, enseñándole" [Au 27] y tal trato comenzó a producir sus efectos en los cambios de comportamientos [Au 29].

Ignacio va creciendo en "sabiduría", en discernimiento. Es muy consciente de que al inicio de su vida espiritual estaba como ciego, no sabía. Esto lo afirma al final de su vida, porque ha entendido que la madurez espiritual está en cumplir la voluntad de Dios con los deseos de Dios.

Conocer la voluntad de una persona, si no se quiere obedecer sólo exteriormente, significa vincularse personalmente con ella. El progreso espiritual de Ignacio lo lleva en la línea de conocer cada vez más sutilmente los mecanismos y las dinámicas mediante las cuales conoce la voluntad de Dios. Pero conocer su voluntad es conocerlo; por ello el crecimiento en el discernimiento conlleva un crecimiento en la intimidad con Dios. En realidad, mientras más se ama, más se conoce y mejor se discierne. El amor de Ignacio lo mueve a realizar cosas que sabe, en la medida de lo posible, que Dios desea igualmente que sean hechas. Dos voluntades que comparten un mismo proyecto, un mismo amor, se comunican para obrar: ésta es la puesta en escena que nos presenta el *Diario espiritual*.

En Loyola, Dios e Ignacio son dos voluntades separadas; en Roma, trabajan juntas. Han pasado muchas cosas y muchos años para

que Ignacio entendiese que su Jerusalén estaba en Roma. La lógica subyacente al deseo espiritual de Ignacio es la de cumplir el deseo divino, que al final de cuentas, es el mismo deseo de Dios: comunicarle su santidad. Se trata de un comercio de amor total entre ambos, en el cual deben primar las obras y no las palabras, pues "el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante; de manera que, si el uno tiene ciencia, dar al que no la tiene, si honores, si riquezas, y así el otro al otro" [Ej 230-231]. Dar uno al otro lo que el otro no tiene. Dios fortifica el deseo de Ignacio fortificando su voluntad, trasformando su vago deseo inicial en una voluntad cada vez más determinada. Pero para ello Ignacio debe estar personalmente convencido, y por eso el proceso de crecimiento de Ignacio lo lleva a asumir personalmente lo que al inicio es solamente un oscuro impulso. Y no hay crecimiento en la libertad sin purificación interior.

La visión de La Storta (noviembre de 1537) significa para Ignacio que su peregrinación europea ha terminado, pero que todavía le queda mucho por andar interiormente con la fundación de la CJ. Si en Roma la voluntad de Dios y la de Ignacio se encuentran de un modo fecundo, el fruto de tal encuentro es la Compañía de Jesús. Se podría resumir la dinámica de la transformación interior de S. Ignacio como el proceso mediante el cual Dios lo fue guiando de tal modo que, con su colaboración, se purificase de toda afición desordenada para que fuese "indiferente". Así purificado, podía amarlo puramente sólo a Él, uniéndose a su voluntad, y de esta

manera estaba Ignacio en condición de ser un instrumento dócil a Su voluntad y por tanto, eficaz "divinamente" en la historia y en la Iglesia. Este proceso se consolida como metodología en la dinámica de los Ejercicios y se institucionaliza como un cuerpo para la misión en las *Constituciones* de la CJ. El desarrollo de la vida de S. Ignacio, su proceso de transformación interior que lo lleva a la unión recíproca de voluntades con Dios, es verdaderamente principio y fundamento del carisma y de la institución ignaciana, y no menos de su espiritualidad.

Por ello, coincidimos con De Guibert (1955,130-134), quien caracteriza la espiritualidad de Ignacio como un dinamismo que se despliega desde una lógica sobrenatural: por un lado, un amor apasionado por Cristo, hasta el punto de desear sufrir oprobios por amor suyo, como en el Tercer grado de Humildad; y por otro, una estrategia de servicio efectivo, en el que une razón e intrepidez con el sólo fin de servir a Cristo por amor. Pocos autores como Ignacio han puesto el acento en la adhesión a la voluntad divina como servicio.

3. *Rasgos caracterizadores de la espiritualidad ignaciana.* A partir de la experiencia fundante de Ignacio tan brevemente expuesta, es posible formular algunos de los rasgos que configuran la espiritualidad ignaciana.

3.1 *Dimensión trinitaria.* La e. conduce hacia una experiencia del Misterio de Dios que pretende transformar a la persona gracias al amor intratrinitario hecho historia. Todo descendiende "de arriba" [Ej 184.237] y toda experiencia busca acabar en el Padre, instancia última de todo don, en quien culmina todo coloquio [Ej 63.147.156]. Dios, en

tanto que Divina Majestad, mira "toda la haz y redondez de la tierra" [Ej 106] para decidir después encarnarse para "hacer redención". Ante este Dios Mayor y Misterio se sitúa la persona en el momento decisivo de su vida, en la elección, para buscar la manera que de "nosotros se quiere servir su divina majestad" [Ej 135]; Dios es el receptor de la elección realizada, y a Él se le presenta para que la quiera "recibir y confirmar" [Ej 183]. Esta dimensión trinitaria irrumpe en la vida de Ignacio en la experiencia de La Storta [Au 96] y marcará también la intimidad de su experiencia religiosa recogida en el *Diario espiritual* (cf. [De 14.40.53.81.85...]), hasta el punto que llega a escribir: "me parecía así entender que casi no había más que saber en esta materia de la santísima Trinidad" [De 62]. La CJ se reconoce hoy como "una obra misteriosa de Dios" (CG 34, di, 14) que "vive de Dios y para Dios" (d9, 6).

3.2 *Dimensión cristológica*. Todo en Ignacio comenzó por Jesús con la lectura del *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (Loyola, 1521) [Au 5-8]. La amistad y el conocimiento interno de Cristo iniciado en Loyola le acompañará el resto de sus días: en Manresa [Au 29], en Venecia [Au 41], en Jerusalén [Au 48], en París [Au 85] o a las puertas de Roma [Au 96] Ignacio va madurando una amistad que culmina con la vocación de servicio de Cristo con la cruz. La relación con Cristo configuró a Ignacio y sobre ella construyó el proceso de los Ejercicios como propuesta de cristificación, cuya expresión más diáfana descubrimos en el replanteamiento radical del propio ser ante la misericordia infinita del Crucificado [Ej 53], en el tercer punto del sermón [Ej 146] del "sumo y verdadero capitán" [Ej

143], o en la tercera de las Maneras de Humildad, que es perfectísima porque apunta al colmo del amor, la locura por Cristo [Ej 167]. Esta dimensión experiencial de Ignacio quedó reflejada en el nombre de la nueva institución "Compañía de Jesús", única cabeza y "a quien solo deseaban servir" (FN I, 203-204) y aparece como pórtico verificador del deseo de todo aquel que pide entrar en la CJ, ya deshecho del mundo [Co 53] "para admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado" [Co 101]. Hoy, la CJ no puede encontrar su identidad si no es junto a su Señor, tal y como ha explicitado la CG 34 en sus dos primeros decretos, "Unidos con Cristo en la misión" (di) y "Servidores de la misión de Cristo" (d2).

3.3 *Dimensión eucanstica*. Esta aproximación al Misterio de Dios por la amistad con Cristo se actualiza de manera privilegiada en la celebración de la Eucaristía. Para Ignacio la misa es el "lugar teológico" para la percepción y el sentir de la presencia y la voluntad divina sobre el ser humano, un contexto privilegiado para el discernimiento y la iluminación de mociones interiores. Su devoción hacia la Eucaristía se cimienta desde los orígenes -Manresa- en la experiencia de la visión que le llevó a concluir "cómo estaba en aquel Santísimo Sacramento Jesucristo nuestro Señor" [Au 29]. El primer grupo de compañeros sella su primer proyecto común en Montmartre en torno al sacrificio de Jesús en la misa del 15 de agosto de 1534. Ya más adelante, Ignacio, ya en su etapa de madurez religiosa, hace de la Eucaristía el centro y eje de todo el proceso místico descrito en el *Diario espiritual* en el que busca en torno al tipo de

pobreza que Dios quiere para la naciente Compañía de Jesús. Las recientes CC GG han animado y recordado el valor central de la celebración de la Eucaristía en la vida interna y en la experiencia mística de la CJ (cf. CG 32, d2,18; d4, 63; d11, 12; CG 34, d8,19; d26,11).

3.4 Dimensión eclesial. El proceso interno de Ignacio va evolucionando suavemente hacia la mediación eclesial como instancia iluminadora del discernimiento. Así, las tempranas referencias a S. Pedro [Au 3] y a Jerusalén [Au 8] van dejando paso al Vicario de Cristo y Roma, su sede, donde el Señor le será propicio (FN II, 133). El Papa puede emplear a toda la CJ "en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas" [Au 85] y así "por mayor devoción a la obediencia de la Sede apostólica, y mayor abnegación de nuestras voluntades y por una cierta dirección del Espíritu Santo" (F50) la e. incorpora la mediación del Romano Pontífice, "Vicario de Cristo en la tierra" (F50) como "dador de misión" a quien los jesuitas se vinculan con voto, su "cuarto voto". Este vínculo expresa el deseo de ponerse al servicio de la Iglesia universal (CG 34, d6, 9; cf. d26,11), "real, visible y jerárquica" (CG 34, d11, 15). De esta manera, el camino ignaciano integra la experiencia subjetiva del nuevo sujeto religioso que emerge en el pleno siglo XVI con la instancia objetiva que ilumina y alienta toda decisión personal, la Iglesia "su Esposa" (F50) y "nuestra santa madre" [Ej 353], tal como ha señalado la CG 34: "el servicio humilde de Cristo es inseparable de un amoroso servicio de la Iglesia" (d6, 24).

3.5 Dimensión misionera. La CJ, primera receptora de la e., surge como grupo humano fundado "para

atender principalmente a la defensa y propagación de la fe y al provecho de las almas" (F50). Desde los primeros orígenes, ya en 1539, el primer grupo de jesuitas comienza a ser dispersado por el Papa, que los envía a diversas misiones. Esta impronta misionera que se realiza a través de los diversos "ministerios" (cf. F50, 1) va a condicionar no pocas de las novedades institucionales del nuevo grupo (ausencia de coro, de hábito, de penitencias "regladas" ...) para enfatizar la *discretio* como modo de dejarse conducir y guiar por el Espíritu. La misión está siempre dinamizada por el horizonte del *magis*, que anima a cada actividad y a cada ministerio a buscar siempre la "mayor gloria de Dios". Desde la Parte VII de las *Constituciones* ("... en la viña de Cristo nuestro Señor") hasta los documentos de la reciente CG 34 ("Unidos con Cristo en la misión" di, y "Servidores de la misión de Cristo" d2), la misión es una seña de identidad irrenunciable en la e., que desde los comienzos fue comprendida como una vocación "para discurrir" [Co 92.304.308].

3.6 Dimensión histórica o "encarnatoria". La e. comprende su misión como tarea de "incidir" en la historia para seguir colaborando con el proyecto de Dios en su iniciativa de "hacer redención" [Ej 107]. El mundo es lugar de encuentro con el Creador, siempre ahí presente, trabajando y laborando "por mí en todas las cosas criadas" [Ej 236], donde "está y desea dárseme" [Ej 234], siempre "con la conciencia de que la acción de Dios precede a la nuestra" (CG 34, d4, 17). Así lo recibimos de Ignacio: "no dejaré de recordar aquella gracia que tenía en todas las circunstancias, mientras trabajaba o conversaba, de sentir la presencia de Dios y de gustar las

cosas espirituales, de ser contemplativo aun en medio de la acción" (*MNad* IV, 651). Por lo tanto, en el ideal ignaciano "nunca se plantea una disyuntiva entre Dios o el mundo; siempre se trata de Dios en el mundo, trabajando para llevarlo a su plenitud" (CG 34, d4, 7). La experiencia religiosa en perspectiva ignaciana tiene entonces mucho que ver con el acontecer de los "procesos mundanos" porque todo desde la intimidad con Cristo puede ser alcanzado en su último fundamento, su condición de criatura.

3.7 *Dimensión mística o "afectiva"*. Hasta hace poco tiempo atrás la e. era caracterizada comúnmente como "ascética". Gracias a la publicación de la *Autobiografía* de Ignacio y de su *Diario espiritual* en la primera mitad del siglo XX y al retorno a las fuentes de los fundadores auspiciada por el último Concilio en la segunda mitad, esta idea comienza a cambiar hacia una imagen más realista y completa de Ignacio y de su espiritualidad. Un cambio que deberá sin duda modificar drásticamente la concepción tradicional de la e. a favor de una concepción más equilibrada en la que la dimensión pasiva y afectiva de la relación con Dios ocupe igualmente un puesto de no menor importancia a la ocupada por la abnegación y la renuncia de sí mismo.

Al final de su vida, Ignacio ha cumplido un largo camino que lo ha llevado a una transformación interior como respuesta a la particular revelación personal de Dios. Ese camino lo inició con el deseo de ser santo y contó, entonces y siempre, con la asistencia sostenida de Dios para purificarlo y realizarlo. Como consecuencia, un profundo y sentido amor hacia Jesús fue ocupando poco a poco su conciencia, en una tensión siempre *in*

crescendo, al punto de dejarlo indiferente frente al resto del mundo creado, con un solo deseo determinado gracias al cual ha reordenado su vida: estar con Jesús para servirlo. La transformación interior que alcanzó Ignacio como particular gracia divina, constituyendo el carisma ignaciano es, en realidad, la transformación que todo "sujeto ignaciano" desea también alcanzar según este modo de proceder, con la finalidad de convertirse en un instrumento apostólico para servicio de la Iglesia y de la humanidad, a mayor gloria de Dios.

Rossano ZAS FRIZ, SJ

Bibl.: ALPHONSO, H_v "La espiritualidad ignaciana en la actualidad: corrientes y perspectivas", *CIS* 43 (1983) 133-136; ARRUE, P_v "El modo nuestro de proceder (18.1.1979)" en *La identidad*, 49-82 (*AR* XVII [1979] 653-690); BARRY, W. A., "Jesuit Spirituality for the Whole of Life", *SSJ* 35/1 (2003); BARRY, W. A./ DOHERTY, R. G., *Contemplativos en la acción: la espiritualidad jesuítica*, Sal Terrae, Santander 2004; BERNARD, CH., *Teología Espiritual*, Atenas, Madrid 1994; CONWELL, J. R., *Contemplation in Action: a study in Ignatian Prayer*, Gonzaga University Press, Spokane 1957; ID., *Walking in the Spirit: a reflection on Jerónimo Nadal's phrase "Contemplative likewise in action"*, *IJS*, St. Louis 2003; DECLoux, S., *El camino ignaciano*, Verbo Divino, Estella 1984; FISCHER, H., "Mística", en *Sacramentum Mundi* IV (RAHNER, K. ed.), Herder, Barcelona 1977, 723-734; FLEMING, D., *Lessons from Ignatius Loyola*, RR, St. Louis, MO 2005; GUIBERT, J. DE, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús: bosquejo histórico*, Sal Terrae, Santander 1955; HAAS, A., "Los orígenes del misticismo ignaciano en Loyola y en Manresa", *CIS* 13 (1982) 144-192; KIECHLE, S., *Kreuzesnachfolge. Eine theologisch-anthropologische Studie zur ignatianischer Spiritualität*, Echter, Würzburg 1996; NICOLAU, M., "Espiritualidad de la Compañía de Jesús en la España del siglo XVI", *Man* 29 (1957) 217-236; O'MALLEY, J. W., "Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy", en *Christian Spirituality* (DUPRÉ, L./ SALIERS, DON E. eds.), Crossroad, New York 1989, 3-27; O'MALLEY, J., *Los*

primeros Jesuitas, M-ST, Bilbao-Santander 1993; Ruiz JURADO, M., "Espiritualidad ignaciana en la Fórmula del Instituto", *Man* 48 (1976) 309-321; ID., "La espiritualidad de la Compañía de Jesús en sus Congregaciones Generales", *AHSI45* (1976) 233-290; ID., "Spiritualità apostolica delle Costituzioni ignaziane", PUG, Roma 1991; ID., "Espiritualidad de la Compañía de Jesús", *DHCJ* II, 1317-1321.

/ Carisma, Compañía de Jesús, Contemplativo en la acción, Espíritu Santo, Ejercicios Espirituales, Ignacio de hoyóla, Jesucristo, Mayor, Ministerios, Mística ignaciana, Modo de proceder, Teología Espiritual, Trinidad.*

ESPÍRITUS

2. *Experiencia y transformación.* Ignacio experimentó en sí mismo un mundo turbulento que le afectaba profundamente y desencadenaba un torbellino de preguntas interiores: "siempre vino consigo pensando qué haría" [*Au* 50]; "¿qué nueva vida es ésta que agora comenzamos?, hasta tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos" [*Au* 8]. A partir de aquí, comienza la decisiva tarea de examinar y discernir, a la búsqueda de un espacio de luz para su experiencia: busca situarse ante su experiencia no sólo como actor, sino también como juez. "Viniendo poco a poco -dirá Ignacio- a conocer la diversidad de espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios" [*Au* 8].

Ignacio habla de su experiencia, una experiencia de conversión, de transformación: "una nueva vida", un segundo nacimiento. La transformación no se puede llevar a cabo sin una agitación interna; una movilización de una serie de fuerzas opuestas. No hay cambio de objeto sin resistencias. Ésas son las "mociones", por ahí andan los

e., "el uno del demonio, el otro de Dios" [*Ej* 32], dirá Ignacio para sí mismo como quien ha logrado un gran descubrimiento. Algo ocurría dentro de él que le hacía ver las cosas con "otros ojos". La experiencia de transformación, inherente a la conversión, se vive normalmente en una honda agitación espiritual. Ahí justamente empieza lo que conocemos como "vida espiritual". Y eso que se siente se lleva al examen y al diálogo espiritual. Ignacio sospecha cuando la persona no experimenta esa agitación, esas mociones interiores. Ignacio se ve obligado a prestar atención a algo que "le viene de fuera", como dirá después en un texto que necesitamos tener delante, no sólo para entender a Ignacio, sino para entrar en lo más hondo de su magisterio espiritual. Ante la fractura interior que significaba para Ignacio la conversión, el hervidero interior que experimenta y que lo va a llamar "pensamientos" y e. que mueven esos pensamientos, Ignacio se ve abocado necesariamente a una experiencia de examen y discernimiento. Semejante experiencia va a estar inexorablemente unida a otra, la de la elección. Esta secuencia de *espíritus, examen, discernimiento y elección* constituye un imprescindible hilo conductor para entender a Ignacio y para calificar la envergadura de nuestra personal experiencia espiritual.

2. *El ser humano, un ser fundamentalmente abierto.* Como presupuesto del Examen general de conciencia Ignacio formula y describe una antropología que queda ahí, como una referencia permanente: "presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y

el otro del malo" [Ej 32]. "Protopalabras", llamó Rahner, a ésas "que suben del corazón y se alargan en frases, que resuenan en himnos, que deciden eternidades, que abren puertas a la auténtica posibilidad" (Rahner 1961, 331). Desde la conciencia de esta realidad así fragmentada, Ignacio le pone nombre a esa fuerza interior que le hace experimentar unos pensamientos tan diversos. Todo ese hervor profundo vivido por Ignacio como conflicto y división interna desemboca en el discernimiento y el examen como exigencia ineludible. Tres pensamientos, tres órdenes de discursos que nos habitan y de los que no podemos disponer de nuestro antojo. Tan sólo uno de ellos se corresponde con el de la *libertad y querer*; tan sólo de ese podré decir que *es mío*. Los otros dos sin ser míos, viniendo de fuera, están en mí, me habitan y hablan desde lo profundo de mi ser.

Ignacio relaciona los pensamientos con los espíritus. Pensamientos o mociones, o "suasiones", inclinaciones, ilustraciones, etc. Se trata de algo que se advierte, algo que acontece. Los pensamientos los entiende Ignacio no tanto como formulaciones lógicas con un contenido filosófico o ideológico, cuanto como movimientos interiores (mociones), con una carga afectiva-emocional que dejan una determinada huella en la conciencia. Lo importante es comprender que se dan y que constituyen una realidad compleja. Cuando en el título de las Reglas de discreción de Primera Semana [Ej 313-327], Ignacio hable de "sentir y conocer mociones", está aludiendo a esa realidad y a esa experiencia afectiva emocional, que en otras ocasiones llama pensamientos. "Sentir" significa darse cuenta de que se dan, y "conocer",

ponerle nombre a eso que se advierte y siente. Con ello se da un paso importante en el ejercicio espiritual. Estar atento a lo que acontece, sospechar de determinadas ausencias, ahnndar en las experiencias de presencia. Ausencias y presencias, lo que es Dios y lo que no puede ser Dios: por ahí andan los "espíritus". Se trata de iniciarse, "sentir la dificultad", que dirá el Directorio de Victoria (D4), e ir poniéndole nombre a la dificultad. Iniciarse en esa tarea permanente en el magisterio de Ignacio, que es la vía del examen de conciencia. Tarea para toda la vida y que en el desarrollo de la propia vida espiritual, irá unida a la experiencia del discernimiento.

3. *Examinar: sentir, iluminar, valorar*. "Mucho examinar" y "mucho bien examinados" [Ej 319.336] son expresiones que responden muy significativamente a la importancia que el tema de los exámenes adquirió en la experiencia espiritual de Ignacio. Interesa a Ignacio que la persona aprenda pronto a entrar dentro de sí misma, que la persona sepa acercarse al dinamismo de las preguntas fundamentales, que en el fondo son expresión de una significativa presencia. Dios se hace presente: buscarlo, buscar e interpretar su presencia es entrar en el lenguaje del examen, en el espacio donde se hacen presente los espíritus. Bucear en el seguimiento de los e. será para Ignacio una tarea permanente. Desde ahí hay que entender el papel de los exámenes en su magisterio. Se trata, con el examen, de algo más que calificar moralmente la propia conducta. Tal vez sería interesante resaltar el papel que las preguntas tuvieron en el itinerario de Ignacio desde su conversión en Loyola (cf. [Au 12.21.50.70.74.85. etc.]). La experiencia pastoral enseña que

las preguntas tienen siempre una carga que procede de los espíritus. La constatación de esta actitud reflexiva, nos lleva a descubrir el relieve que el tema del examen va a adquirir en la experiencia espiritual y en el talante de la persona que hace discernimiento.

El significado del "mucho examinar" en la literatura ignaciana atiende a dos aspectos: un aspecto "cuantitativo", que va a estar presente en toda la experiencia espiritual de los *Ejercicios* y de la vida toda, y que en los *Ejercicios* aparece bajo muy diferentes modos y tiempos, y otro aspecto "ponderativo", con el que poner énfasis en una actitud de búsqueda y vigilancia y, si queremos, de "sospecha" a la que Ignacio pretende llevarnos. El "mucho", que es adverbio de cantidad, adquiere en el lenguaje ignaciano un matiz ponderativo de advertencia, de reincidencia, de calidad sobre la acción del verbo al que acompaña: "mucho aprovecha", "es mucho de advertir", "mucho mirar la propia condición", "mucho considerar", "mucho saber"... La insistencia en el "mucho", como espacio donde desemboca todo un itinerario de experiencias sentidas, llegará a hacerse particularmente significativa en las dos expresiones referentes al examen: "mucho aprovecha el intenso mudarse [...] en mucho examinar [...]" y "con mucha vigilancia [...] muchas veces [...] mucho bien examinados [...]" [£/319.336].

Ignacio pretende no dejar ni un solo rincón de los pensamientos fuera de la lucidez de la persona que está dentro del ejercicio espiritual. Examinar significa detectar cuál es la dinámica afectiva existente en un momento dado, cómo se mueven los e., captar las fijaciones

en las que el sujeto se ha ido implicando, evaluar ese mundo de sentimientos en razón de una identidad, un PF que necesita estar más y más incorporado. Y desde ahí iniciar una tarea de ordenamiento, de remodelación o de cambio. Se trata de conquistar la indiferencia, es decir, la libertad para el seguimiento de una vocación.

Y a partir de aquí, el sujeto en su soledad más radical delante de Dios pretenderá averiguar la manera concreta, única y singular en la que cada uno debe comprometerse. De este modo estamos en el umbral de la elección. Y éste no es un camino fácil: Ignacio ya ha advertido que hay pensamientos que vienen de fuera y habrá que mirar con lupa "las varias mociones que en la ánima se causan" [Ej 313], y que mueven y actúan en sentidos opuestos.

La elección fue todo para Ignacio. Es un acto de abandono y de despojo al que se entra porque se ha visto claro, muy claro, que Dios anda de por medio. Es, pues, el espíritu de Dios y no nuestro antojo el que nos ha llevado hasta aquí. La elección configuró y definió el sentido y el texto de los *Ejercicios*. Fue el núcleo de este texto, como había sido el núcleo de la vida de Ignacio. Sus propias experiencias espirituales constituyen su punto de partida. Seguir puntualmente la *Autobiografía* afirma esta idea, a la hora de pensar qué nos quiere decir Ignacio con la palabra "espíritu". "Explíquese pronto qué sea consolación", avisan los Directorios antiguos, a partir del de Polanco. Efectivamente, necesitamos saber qué es consolación, qué nos quiere decir Ignacio con esa palabra, y sobre todo con esa experiencia, cuándo podemos estar bajo la influencia de una consolación engañosa. Todo esto es im-

portante, "el sentido suyo que tomamos", escribe Ignacio a Teresa Rejadell en 1536 [*Epp* I, 105]. Y es importante porque para Ignacio la experiencia de consolación discernida desemboca en la elección. Las fases en el camino espiritual no se dan por el capricho de un e. malo que incomoda y oscurece. Las fases en el camino del e. son el resultado de una dialéctica de consolaciones y desolaciones, oradas y discernidas, que Ignacio llama "mociones".

Y es algo específicamente ignaciano la unión entre consolación y elección. Consolación es presencia, es incremento teologal, es "leticia interna que llama y atrae [...]" [*Ej* 316]. Desde el primer discurso que hizo en las cosas de Dios [*Au* 8] hasta las elecciones de las que habla al final de la *Autobiografía*, "aun ahora tenía muchas visiones, aquéllas de ver a Cristo como sol. Y esto le sucedía con frecuencia" [*Au* 99]. Entendiendo siempre elección, como aquélla que se lleva a cabo en segundo Tiempo, a partir de la experiencia de consolación y desolación y de la discreción de espíritus. La frontera entre la primera y la segunda regla de Primera Semana necesitará estar muy clarificada en el decurso de toda la experiencia espiritual. La regla primera describe una dinámica de pecado que incapacita para el discernimiento, la regla segunda describe la dinámica de conversión, "arriba y adelante", que dejaría escrito Teilhard.

4. *Hacia una definición de espíritus*. Quizás ahora podamos ya decir qué son los e. para Ignacio. Cuando Ignacio, en su convalecencia de Loyola, recurre por aburrimiento a la lectura de la *Vita Christi* y del *Flos Sanctorum* constató, según su propia confesión, "la diversidad de espíritus que se agitaban, el uno del demonio, el otro de

Dios". Sobre este particular escribió cómo se desviaban sus pensamientos y se imaginaba qué sería de él si hiciese lo que habían hecho los santos. Su pensamiento saltaba de un objeto a otro, de unas hazañas a otras, "hasta tanto se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse de esta diversidad. Este fue el primer discurso que hizo en las cosas de Dios; y, después, cuando hizo los Ejercicios, de ahí comenzó a tomar lumbre para la diversidad de espíritus" [*Au* 8]. Ignacio había captado ya todo lo esencial que después dejó escrito en las Reglas de discreción de espíritus. "Las elecciones especialmente me dijo que las había sacado de aquella variedad de espíritus y pensamientos que tenía cuando estaba en Loyola, estando todavía enfermo" [*Au* 99]. Ignacio había vivido en profundidad muy al comienzo de su vida espiritual la diversidad y alternancia de consolaciones y desolaciones, había experimentado la agitación interior. El hecho de sentirse "seco y descontento", a lo mejor podía calificarse sin más como desolación. A lo mejor, o seguramente. Esa experiencia de sequedad y descontento no eran sino maneras como Dios se le iba haciendo presente, mociones que aumentaban su perplejidad: "¿adonde me queréis llevar, Señor?", dirá Ignacio mucho más tarde [*De* 113].

Ignacio les fue poniendo nombre a sus experiencias: a los pensamientos de fama en el mundo y a la exigencia de conseguir admiración les llamará pensamientos "del mundo", "cosas del mundo", "cosas vanas", que coinciden o pueden coincidir con lo que después llamará "placeres aparentes" o el "imaginar delectaciones y placeres sensuales"; también supo decir que

"la tristeza y turbación las induce el enemigo", que trae "razones aparentes, sotilezas y asiduas falacias" [Ej 329]. Así mismo describe la acción del buen e. [Ej 315] y deja dicho que "es propio de Dios y de sus ángeles dar verdadera alegría y gozo espiritual", quitando la tristeza y turbación que el enemigo induce [Ej 329]. Ignacio identifica como acción del buen e. en él cuando siente gusto en la lectura de libros espirituales, cuando se siente impulsado a servir a Dios, a contemplar el cielo estrellado y cuando al caer en la cuenta de las dificultades que podría tener imitando a los santos, le parecen fáciles y superables.

Pero ¿qué entendía Ignacio con la palabra "espíritu" y, sobre todo, qué quería decirnos con ella? En su época la palabra espíritu despertaba una amplitud de significados: aire y aliento, realidades esencialmente móviles y dinámicas y no carentes de algo intangiblemente misterioso. "El espíritu es como el viento", dirá Jesús a Nicodemo, "que no sabemos de dónde viene ni adonde va, se conoce por su efectos" (Jn 3, 8). Por sus efectos los va a conocer también Ignacio, según el camino por donde quieran llevarnos. Los e. para Ignacio, son e. angélicos, o más llanamente, buen o mal espíritu. Con la palabra "espíritu" alguna vez podría estar Ignacio refiriéndose veladamente al Espíritu Santo. Estos actúan en nosotros a través del subconsciente, más allá de nuestra "mera libertad y querer". Pero la verdadera importancia no es dilucidar la naturaleza última de estos e., sino profundizar en el hecho de que Ignacio los identifica con unos movimientos (mociones) en los que la persona no es sujeto agente, sino paciente, y que estas mociones están estrechamente vinculadas a la experiencia espiritual, a la transfor-

mación interior que provoca la búsqueda de Dios. Mociones provocadas por dos polos contrarios, el polo que atrae a la comunión (buen e.) y el polo que retrae, distrae o distorsiona y fundamentalmente conduce a la separación (mal e.): Dios o no Dios, si acercan o alejan de Dios, ésa es la verdadera cuestión para Ignacio, si iluminan u oscurecen. Y, a partir de aquí, Ignacio ofrecerá criterios concretos, reglas, para orientarse en la vida del Espíritu.

5. *Buen espíritu, mal espíritu.* El mal e. es nuestro yo egoísta y tramposo. Da la impresión que mal o buen e. va y viene en función de nuestros estados de ánimo, si nos encontramos bien o mal, si las noticias que nos llegan nos agradan o nos crispan.

5.1. *El mal espíritu.* El ejercicio espiritual no consiste en buscar la felicidad; el ejercicio espiritual debe llevarnos a liberar nuestra libertad, a desenmascarar todas las trampas que la vida nos tiende y que no acaba uno de verlas como son. Ése es el mal e. que nos retiene y entretiene y nos hace caer en el engaño. No nos hace libres para la verdad, y urde el engaño y, ahí, en esa urdimbre elabora el discurso de nuestras mentiras que llegamos a creérnoslas completamente, como si fuesen verdades definitivas. El mal e. es el engaño. Así lo ve también Ignacio en un documento fundamental, el ejercicio de Dos Banderas [Ej 136-148], que parece elaborado sobre la misma estructura del presupuesto del Examen general de conciencia, ya citado, "Presupongo ser tres pensamientos en mí [...]" [Ej 32].

Hay un escrito de S. Ignacio, muy próximo a la regla de desolación [Ej 317]: "la desolación es el contrario, del espíritu malo, y do-

nes del mismo, así como guerra contra la paz, tristeza contra gozo espiritual, esperanza en cosas bajas contra la esperanza en las altas; así como el amor bajo contra el alto, sequedad contra lágrimas, vagar la mente en cosas bajas contra la elevación de mente" (DI, 12). Es éste el lugar ignaciano en que con más asertividad se nos dice qué es del "espíritu malo": el "mal caudillo" que busca desencantarnos de la vida, detenernos en nuestro crecimiento hacia la plenitud deseada por Dios. La guerra como ausencia de paz, que es signo del buen espíritu; y la esperanza, que no es sólo la desesperanza, sino el ponerla en cosas bajas, en lugar de vivirla como proyección de futuro de la fe. No podemos vivir sin esperanza, pero hay que saber dónde la tenemos puesta, qué nos mantiene con vigor, con capacidad de aguante, con buen talante. El desolado pone su expectativa en "cosas bajas", es decir, intrascendentes, y se agarra a ellas en su ansia de felicidad. Eso le producirá tristeza o desilusión. Por eso hay que salir pronto de la desolación. No podemos con los consejos del mal e. "tomar camino para acertar" [Ej 318]. La desolación producida por "nuestro antiguo enemigo" -así llama Ignacio al mal e. en su carta a Teresa Rejadell- busca desviarnos del camino comenzado de nuestra conversión, y hace insostenible el tiempo de oración, en una experiencia y sensación de abandono y tristeza. Uno a veces piensa que está desolado sin saber por qué; aunque no existe la desolación sin causa, sí tendríamos que pararnos a pensar en el porqué de ese pensamiento de nuestro desabrimiento. "Hay días -decía el buen cura de Bernanos- en que no tiene uno ganas de nada ni nada de nada, sino de capitular, de rendirse in-

condicionalmente". Es la tentación, la más clara agresión a la identidad, a la vocación. Hoy hay demasiadas razones para la desolación, hay un porqué humano, personal, comunitario, social, estructural. Hay una desolación eclesial, que se comunica con otros o se vive en la soledad. Nada de esto es del buen espíritu. Se oscurece el PF y somos tentados de romper la armonía interior y buscar intereses parciales, egocéntricos, de grupos cerrados. Acabamos por vivir como si Dios no existiese. Estamos entonces viviendo la desolación. Estamos en el área del mal espíritu. Estamos en la regla primera del discernimiento de espíritus [Ej 314].

5.2. *El buen espíritu.* Pero el buen espíritu funciona de otra manera. Y lo primero es identificarlo con la consolación; lo segundo, que llevemos a la oración el deseo de que se nos haga presente ese buen espíritu: que el Señor se nos aparezca: "¡Oh! Plega a mi Señor Jesucristo que os quiera aparecer un día" [Au 21]. Lo tercero, finalmente, sería constatar y consignar que esa consolación no es engañosa, sino que viene del buen espíritu: "Aún no había Espíritu, porque Jesús no había resucitado" (Jn 7, 39). Pero Jesús ya ha resucitado. Efectivamente, es legítimo pedir la aparición, la presencia del consolador: "mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, comparando como unos amigos suelen consolar a otros", dice Ignacio [Ej 224].

Hay un *tractus* teológico que necesitamos reforzar, a la hora de hablar del buen espíritu. Cristo es la fuente de la consolación. Para Ignacio el resucitado es el consolador, ya lo hemos indicado. La consolación se nos da en la contemplación de su persona y de los misterios de su vida terrena. Esta consolación se

confunde con el "llamamiento" que surge del contacto con su vida y lleva a la elección. Es, desde el principio mismo, una sola cosa con la elección, porque la elección es para Ignacio la respuesta a la invitación al seguimiento. Y esta elección es una experiencia en el Espíritu Santo y por medio de él. Porque la consolación es la experiencia de la cercanía, de la presencia del Señor, algo que sólo puede ser concedida en y por medio del Espíritu Santo.

Pedir la cercanía, la aparición, la experiencia, la consolación es legítimo, ya lo hemos dicho. Es pedir experimentar cierta alegría interior que no sabe uno explicar, algo o alguien que nos asegura que nunca más tendremos sed, que habrá dentro de uno un manantial inagotable de agua que salta. Es una promesa, una voz interior, una palma que nos cubre, un sueño, una esperanza, un descubrimiento. El buen e. es un guía para nuestra oración, la impulsiva, la llena de deseos atendibles. "La oración en S. Ignacio -escribió R. Barthes- es organizar la semántica del deseo". Cada vez que reencontramos la palabra del Señor que nos llama, está actuando en nosotros el buen espíritu: es la escalada del deseo, que está en el dinamismo de las peticiones del texto de los *Ejercicios*, y que puede seguirse puntualmente a través de los momentos más importantes de la experiencia espiritual: "los que tengan juicio y razón ofrecerán sus personas al trabajo", "los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio", los que piden "ser recibidos en la bandera del Hijo y Señor" y desean "imitar en toda pobreza e injurias al Señor", "los que dan todo su haber y poseer", para que no sea el reino de uno sino el del Señor el que busquemos. Y a través de todo este movimiento interior, nos dejamos envolver en la

alabanza, en la reverencia, pues estamos hechos para eso: para alabar, hacer reverencia, servir. Reconocer todo lo bueno que ha habido en nuestra vida. Y reconociendo, conocer que no todo en nuestra vida ha sido siempre puro y limpio. Pero afirmar que, a pesar de todo, el Señor nos ha visitado.

6. *Conclusión.* Hemos hablado de los e., hemos indicado que Ignacio habría preferido apelar sencillamente al Espíritu Santo. Sabemos que eludió esa expresión, sabemos la precaución que tomó para evitar ciertas sospechas inquisitoriales. Quizá hoy, una vez superados los miedos del siglo de Ignacio, podríamos formular sin aquellos miedos lo que queremos decir cuando decimos que el Espíritu Santo nos convoca, nos guía, nos ilumina, nos convierte, nos llama. O llamar sencillamente Espíritu Santo a ese buen e. que está actuando en nosotros. Y pedir al Señor que no nos quite su santo espíritu, su buen espíritu.

Carlos GARCÍA HIRSCHFELD, SJ

Z' Ángel, Consolación, Desolación, Discernimiento, Espíritu Santo, Mal espíritu, Moliciones, Reglas, Tentación.

Bibl.: ARZUBIALDE, S., *Ejercicios*; BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de las Reglas de discreción de espíritu en Ignacio de Loyola*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; DIONISIO EL CARTUJANO, "De discretionem et examinationem spirituum", en *Opera Omnia* 40, art. II, 267-268; DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios ignacianos*, M-ST, Bilbao-Santander 2003; GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa"*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 45-92; LOP, M. (ed.), *Los Directorios de Ejercicios. 1540-1599*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, M-ST, Bilbao-Santander 2001, 71-104; RAHNER, K., *ET III*, 1961; SPIDLIK, T., "Le combat spirituel", en *Spiritualité de l'Orient Chrétien*, PISO, Roma 1978, 225-256.

ESTIMATIVA

El término no aparece en *DCECH* ni en *TLC* de Sebastián de Covarrubias. Sin embargo, sí se encuentra en *DiccAut.*: "La facultad y potencia para hacer juicio y formar concepto de las cosas [...]. En los brutos animales es el instinto natural que los inclina a apetecer lo que les conviene para su conservación, y huir de lo que les puede dañar". Y también en *DETEMA*: "Facultad del alma racional con que hace juicio del aprecio que merecen las cosas, (siglo XV)".

Este término sólo lo encontramos en una tan larga y brillante, como desconocida, instrucción ignaciana redactada por Juan Alfonso de Polanco sobre las "revelaciones", "ilusiones" y otro tipo de experiencias extraordinarias ("De Illusionibus quibusdam", [*Epp* XII, 632.654]). Refiriéndose a las excen-tricidades del P. Onfroy, comenta el autor: "tiene estragado el órgano de la imaginación y dañada la estimativa o cogitativa, en quien está el juicio de los particulares, para discernir en ellos lo verdadero de lo falso y lo bueno de lo malo; y de la mala disposición de esta cogitativa suele proceder el delirar, etc." [*Epp* XII, 641]. J. Alfonso de Polanco hace aparecer como sinónimos "estimativa" y "cogitativa", tal y como hacen los editores de la *Suma de Teología* de Sto. Tomás (V, BAC, Madrid 1997, 827.830), donde leemos: "*Cogitativa*: Es el último y más perfecto de los sentidos internos del hombre. Coincide en parte con la estimativa por la que el animal percibe algo como útil o nocivo -la oveja percibe al lobo como nocivo- pero por su proximidad y participación en algún modo de la razón tiene algo característico y propio [...]. Ejerce una función es-

peculativa en los procesos del conocimiento humano y una función práctica o de orden afectivo. Con razón se la considera como una facultad 'puente'⁷ entre el orden sensitivo y el intelectual y una facultad 'piloto'⁷ de la afectividad del hombre".

José GARCÍA DE CASTRO, SJ

Z¹ Cognación, Entendimiento, Inteligencia, Pensamiento, Razón, Síndéresis.

ESTIPENDIO

El término, de escaso uso en el vocabulario ignaciano, tiene una significación espiritual que equivale a gratificación de Dios [*Ej* 322]. En este mismo sentido se emplea también, repetidamente, la palabra "sueldo" en la carta escrita a los Padres y Hermanos de Coimbra [*Epp* I, 495-510].

Pero la palabra e. se refiere principalmente a la remuneración por los trabajos. Está en conexión con la gratuidad de los ministerios. Ya en la Fórmula de Julio III, se dice que no se recibirá ninguna remuneración [*stipendium*, en el original latino) por su trabajo. En las *Constituciones*, se dice en el Examen, en la presentación del Instituto, que aunque a otros sea lícito, no pueden los de la CJ "aceptar estipendio alguno o limosna, cual se suele dar en recompensa de dichos ministerios" sino sólo "de Dios Nuestro Señor, por cuyo servicio deben hacer puramente todas cosas" [*Co* 4]. Y en la Sexta Parte, en el capítulo sobre la pobreza de los que han sido incorporados en la CJ, se dice: "Se acuerden de dar gratis lo que gratis recibieron, no demandando ni aceptando estipendio ni limosna al-

guna en recompensa de misas o confesiones o predicar o leer o visitar, o cualquier otro oficio de los que puede ejercitar la Compañía". Y se indica la razón: proceder con más libertad y más edificación [Co 565]. Y añade la declaración correspondiente que, aunque los que quisieren puedan hacer limosnas para la Casa o para la iglesia, "no se debe tomar cosa alguna como estipendio o limosna por lo que se les comunica por solo servicio de Cristo Nuestro Señor, en manera que se dé o tome uno por otro" [Co 566].

En la correspondencia ignaciana el término e. es poco frecuente, pero se refleja la gratuidad como la práctica común de la Compañía de Jesús. Así, por ejemplo, se escribe al P. Pezzano que ya debe saber que "no es conforme al modo de proceder de la Compañía vivir con tomar estipendios" [Epp II, 575]. Y al duque de B a viera, que había solicitado que Canisio fuera Vicerrector de Ingolstadt, se le responde que no es propio de la CJ, pero que si por el momento no encuentra la persona adecuada podrá Canisio prestar ese servicio por tres o cuatro meses, pero sin recibir e. alguno [Epp III, 658]. En la instrucción que se envía a los que van de ministerio a Alemania, que "no reciben estipendios por misas o predicar o administrar los sacramentos, ni pueden tener rentas de ninguna clase" [Epp XII, 240].

Manuel TEJERA, SJ

Z¹ Dinero, Ministerios, Pobreza, Reglas para distribuir limosnas.

ESTUDIO

Estudiar fue una actividad que formó parte de la vida de S. Ig-

nacio, una vez avanzado su camino de conversión y seguimiento al Señor. Como en otros elementos de su espiritualidad, la experiencia personal vivida es la que enriquece su magisterio espiritual. De ser en tiempos de su experiencia de Manresa, según Laínez, un "hombre simple, sin otras letras que leer y escribir en romance", Ignacio pasa a ser una persona que emprende una discernida carrera universitaria. Desde la vuelta de Palestina en 1524, el e. fue parte de su quehacer durante un período de tiempo relevante: tres años en España y siete en París. Ignacio busca en el mundo de la Filosofía y la Teología avales académicos y la correspondiente preparación para poder hablar de temas teológicos sin dificultades. Logra el título de Maestro en Artes por la Universidad de París.

1. *Finalidad del estudiar: motivación apostólica.* Con la expresión "al fin se inclinaba más a estudiar algún tiempo para poder ayudar a las ánimas" [Au 50], el peregrino introduce el motivo por el cual decide dedicarse al estudio. Nos dice esta expresión algo sobre la naturaleza del e. en S. Ignacio: un instrumento para mejor llevar adelante sus deseos apostólicos. Debajo de esta decisión estaba la creencia tradicional entre saber y eficacia en el ministerio. Análogamente, el subtítulo de la Cuarta Parte de las *Constituciones* ("Del instruir en letras y en otros medios de ayudar a los prójimos los que se retienen en la Compañía"), caracteriza a la cuestión del e. o de la *instrucción en letras* como un medio de ayudar a los prójimos. Quienes se dedican a los estudios, como preparación para el apostolado, deben situarlos en la perspectiva de totalidad que les da un valor trascendente: su fin es "ayudar a los próximos al conoci-

miento y amor divino y salvación de sus ánimas" [Co 446]. A partir de [Au 50], desde las últimas narraciones sobre su estancia en Jerusalén, el término "estudiar" o un derivado aparece treinta veces en el texto. Posteriormente, en las *Constituciones*, el término aparecerá cuarenta y cinco veces.

Para Ignacio la necesidad de una formación intelectual deriva "clara e inmediatamente de la vocación apostólica de la Compañía" (Decloux 1993, 155). La formación intelectual, unida a la pastoral, es parte necesaria de la preparación válida para el ministerio sacerdotal. Pedro Arrupe ve aquí un ejemplo de discernimiento ignaciano en ese dar "prioridad a la formación sobre la actividad puramente espiritual o apostólica" (Arrupe 1980, 405). El mismo P. Arrupe justifica en otro texto su preocupación por los casos en los que el nivel y seriedad de estudiar había descendido: "Consideremos las desviaciones doctrinales y pastorales en que hombres de formación tan superficial pueden caer al tratar de afrontar los complicados problemas actuales, y la responsabilidad que el mero hecho de pertenecer a la Compañía carga sobre sus hombros. Es un punto vital para el futuro de la Compañía" (Arrupe 1978, 39).

2. *Naturaleza del estudiar: experiencia espiritual y exigencia de dedicación.* Los e. son una experiencia espiritual. La unión entre e. y vida espiritual en la vida y obra de Ignacio revela tanto una concepción ignaciana de los estudios como de la vida espiritual. Los e. son "medios naturales", según el santo, y son parte de la obra de Dios vista en su totalidad. Desde la orientación total de la vida hacia Dios, la actividad del estudiar llega a ser una experiencia de Dios. Hay que buscar y

hallar a Dios también en los estudios. J. M^a Rambla ve aquí algo relevante sobre cómo concibe Ignacio la naturaleza de sus deseos apostólicos ("ayudar a las ánimas"): se trata de una tarea que pide poner en juego todos los elementos humanos posibles, ya que no bastan sólo la buena fe o las intenciones puramente "espiritualistas". "Deben procurarse los medios humanos o adquiridos con diligencia, en especial la doctrina fundada y sólida" [Co 814]. Los e. son medios naturales pero "forman parte de la totalidad de la obra de Dios" (Rambla 1990, 73).

La vida de e. está llamada a unificarse con la vida espiritual por medio de dos principios complementarios. Por un lado, "que con el calor del estudiar no se entibien el amor de las verdaderas virtudes y vida religiosa", y, por otro, "las mortificaciones y oraciones y meditaciones largas no tendrán por el tal tiempo mucho lugar" [Co 340]. Ignacio busca que también en el e. se avance en "la pura intención del divino servicio". A los escolares se les recomienda como actitud fundamental una actitud espiritual. En la vida de oración y en el estudiar se alaba y sirve al mismo Dios: los e. tienen que encontrar su lugar en la búsqueda personal de Dios y de su servicio. "Para que los escolares en estas facultades mucho aprovechen, primeramente procuren tener el ánima pura y la intención del estudiar recta, no buscando en las letras sino la gloria divina, y bien de las ánimas. Y con la oración a menudo pidan gracia de aprovecharse en la doctrina para tal fin" [Co 360].

Los estudios en la CJ serán expresión de "caridad y obediencia" y el papel que tienen está unido a la misma disponibilidad a Dios. S. Decloux ve aquí algo relevante sobre cómo concibe Ignacio la vida reli-

giosa: "Al fijar entonces un tiempo limitado [para la oración], Ignacio [...] manifestaba así una comprensión nueva de una vida religiosa, en la que era toda la vida la que se debía transformar en comunión con Dios gracias a la puridad de intención, a la abnegación de sí mismos y a la entrega total de la persona en la obediencia. La experiencia de la Compañía le ha inspirado a ésta poco a poco lo que se debía pedir a los escolares para que esta comunión con Dios se hiciese realidad" (Decloux 1993, 158). Esta concepción que une el e. con la vida espiritual no lleva a desvirtuar el valor de la actividad intelectual, sino que promueve una exigencia de una dedicación seria a los estudios: "el atender a las letras que con pura intención del divino servicio se aprenden, y piden en cierto modo el hombre entero, será no menos antes más grato a Dios Nuestro Señor por el tiempo del estudio" [Co 340], "tengan deliberación firme de ser muy de veras estudiantes" [Co 361]. Esto implicará suavizar el ritmo de otro tipo de prácticas de devoción, como eran las penitencias, la oración o la meditación. A lo largo de la historia de la CJ se ha mantenido la preocupación por una opción por una dedicación seria al e. a su debido tiempo. Una muestra es un reciente documento de un P. General: "Conforme a toda su tradición, la Compañía reafirma, por ello, que espera de todos sus escolares un serio empeño en los estudios. La calidad del trabajo intelectual ha de estar fuera de discusión, ya desde esta primera etapa (postnoviciado). Conviene, por tanto, que se definan con precisión las exigencias que implica la dedicación constante al trabajo" (Kolvenbach 1988,122).

Esta visión ignaciana que une la vida en el e. con la vida en el es-

píritu no olvida otros aspectos más "materiales". En las *Constituciones*, S. Ignacio refleja algunas necesidades propias de la vida de e. que tienen que ver con la salud física: "teniendo especial advertencia que no se estudie en tiempos no oportunos a la salud corporal, y que duerman tiempo suficiente, y sean moderados en trabajos de la mente, para que más puedan durar en ellos, así estudiar como después en el ejercitar lo estudiado a gloria de Dios Nuestro Señor" [Co 339].

3. *Características del estudiar: contenido y métodos pedagógicos.* Al preguntarnos por los contenidos o materias de e., como otras veces en Ignacio, será la finalidad apostólica la que los determina. En este caso, es la formación humanista, filosófica o teológica la que prepara al sacerdote para su inserción apostólica en la cultura y sociedad de su tiempo. Ignacio, siguiendo lo experimentado en el *modus parisiensis*, determina también un "orden en las ciencias" que consiste en fijar unas etapas sucesivas que se puedan adaptar a la asimilación del saber. Al decretar sobre las Universidades que la CJ puede aceptar, las *Constituciones* dan importancia primordial a la formación teológica. En esa reflexión sobre universidades se tienen en cuenta dos facultades: la Facultad *inferior* de Artes (que incluía Gramática, Lógica, Física, Metafísica, Moral, Matemáticas...) y una sola de las tres Facultades *superiores* (Teología). En las *Constituciones* se excluye explícitamente que la CJ "tome por sí" las otras dos (Medicina y Derecho). Sin embargo, según Decloux, los mismos motivos apostólicos dictaron después una modificación de esa política: "aunque ha quedado también la referencia, directa o indirecta, a la teología de los otros estudios, se puede añar-

dir también que las exigencias del apostolado han abierto siempre más posibilidades, ya que todo objeto de estudio, en la cultura de hoy (como en el mismo tiempo de Ignacio), puede ser escogido como mediación del apostolado" (Decloux 1993,159).

Por otro lado, Ignacio propone en las *Constituciones* unos métodos pedagógicos, cuyo origen hay que verlo también en su experiencia parisina. La asimilación activa por medio de "ejercicios" es el principio esencial. En las *Constituciones* se habla de varios de estos ejercicios: repeticiones, disputaciones, composiciones en prosa o en verso, oraciones latinas o griegas... que completan la *lectio* del profesor. Hay también en las mismas *Constituciones* otras propuestas de índole pedagógica que favorecen el progreso adecuado del e.: "A los profesores se pide que tengan cuidadosamente en cuenta las capacidades de sus estudiantes [...]. Cuando el número de alumnos es alto, se propone que se dividan las clases [...]. A los estudiantes se les recomienda que asistan regularmente a las clases, que las preparen con diligencia y las repitan, que no duden en pedir explicaciones [...]. Al Rector se le sugiere que intervenga de la manera que convenga a cada uno" (Decloux 1993, 162).

El deseo de Ignacio de mantener una actitud pedagógica abierta e innovadora se ha mantenido a lo largo de la historia de la CJ, permaneciendo sus instituciones (colegios y universidades) sensibles a cambios y necesidades culturales para adaptar y mejorar los métodos y modos de enseñanzas según "personas, tiempos y lugares".

4. *Generalización del estudiar: el apostolado de la enseñanza.* La expe-

riencia del valor del e. no se queda sólo en la persona de Ignacio y la formación propia de sus compañeros. Muy pronto los primeros jesuitas ven la educación y el e. también como forma de apostolado en un sentido amplio. W. Bangert, resume así la apuesta de Ignacio y sus compañeros por el mundo de la formación intelectual: "Sugirió el cultivo de la vida intelectual por medio del estudio de literatura en la forma de los antiguos clásicos, de filosofía desarrollada principalmente por Aristóteles, y de teología en la que Sto. Tomás era el maestro. Con independencia de juicio, construyó una estructura educacional para la que escogió piedras del antiguo mundo de los autores clásicos, del mundo medieval de las grandes universidades y de su propio mundo contemporáneo renacentista caracterizado por la pasión humanista". La fundación de decenas de colegios, entre ellos la fundación del Colegio Romano en 1551 y los planes que en 1599 llevaron a la formulación de la *Ratio studiorum* son frutos de la apuesta decidida de los primeros jesuitas por este campo.

J. O'Malley señala que "Ignacio había nacido en una época en que los argumentos a favor [...] de una relación intrínseca entre educación y una vida recta habían sido planteados con nueva insistencia y desde un punto de vista nuevo, desde que Petrarca, 'padre del humanismo', los popularizó antes, a mediados del siglo XIV. Que existía una relación entre la 'buena literatura'⁷ y la virtud, era una premisa impulsora del movimiento humanista. [...] En su crítica de la educación universitaria (o 'escolástica'), los humanistas aireaban especialmente su fracaso en relacionar el saber con una vida de virtud y de servicio público" (O'Malley 1995, 259). El minis-

terio de educar de los jesuitas tenía dimensiones cívicas y sociales, al igual que las obras de caridad que también promovían. Puede afirmarse que los ideales de los jesuitas eran entonces socialmente conservadores. Para dotar a sus colegios, dependían de las ayudas de ricos y poderosos.

El apostolado de la educación generaba problemas respecto a la pobreza y movilidad que Ignacio proyectaba para la CJ. Sin embargo, el excelente servicio que se rendía a la Iglesia con este apostolado llevó a Ignacio a enviar hombres valiosos al mismo.

José M^a GUIBERT, SJ

Z¹ *Colegios, Escolar, Formación, Juniorado, Letras, París, Pedagogía, Ratio Studiorum.*

Bibl.: ARRUPÉ, R, "Informe sobre el estado de la Compañía. Discurso inicial a la Congregación de Procuradores (27.IX.1978)", en *La identidad*, 22-48; DECLoux, S., "Introducción a la Cuarta Parte Principal", en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 155-166; KOLVENBACH, R-H., "Acerca de la formación desde el noviciado hasta el magisterio (28.XII.1988)", en *Selección*, 105-127 (AR XX [1988] 83-106); O'MALLEY, J. W., *LOS Primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995; Rambla, J. M.^a, *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio*, M-ST, Bilbao-Santander 1990.

EUCARISTÍA: / Misa

EVANGELIZACIÓN

1. *Delimitación del término.* Se trata de un término sin raíces ignacianas y ausente en las fuentes jesuitas. El verbo "evangelizar" se menciona una vez en el Examen de los candidatos a la CJ: "pareciendo

en el Señor Nuestro [...] que los que en ella esperan entrar para bien y fielmente sembrar in agro Dominico, y evangelizar su divina palabra, tanto serán más aptos instrumentos para ello" [*Co* 30], cuantos menos impedimentos tengan. El contexto es la misión de la CJ, teniendo como trasfondo el uso neotestamentario del verbo "evangelizar" (cincuenta y siete veces en el NT) en la doble dimensión de proclamar el Evangelio y preparar la llegada del Reino de Dios. Éste es también el sentido actual del término, cuyo origen es protestante y data del siglo XIX. Fue adoptado por la Iglesia católica en el siglo XX para reemplazar el concepto de "misión". El ConcVat II alude a la e. como obra de todo el pueblo de Dios, puesto que toda la Iglesia es misionera (*AG* 35), y los documentos *Evangelii nuntiandi* (*EN* 14) y *Redemptoris Missio* (*RMi* 1) la equiparan a misión, definiéndola como esencial a la Iglesia.

2. *Incorporación del término en la Compañía de Jesús Contemporánea.* El cambio de las viejas cristiandades a países de misión y los procesos de secularización y laicismo que se han dado en Europa han replanteado la necesidad de una re-evangelización del continente (*SA* 1.31). Ha sido también un elemento fundamental de la reflexión jubilar sobre el tercer milenio cristiano. La CJ asumió el término e. en la *CG* 32, como respuesta a la secularización, a las falsas imágenes de Dios que consagran estructuras injustas, a la crisis de nuestras instituciones apostólicas, y a la necesidad de la promoción de la justicia ("Nuestra misión hoy", *CG* 32, d4, 24-28.30). Este decreto reformula el de la Misión de la CJ de la *CG* 31, acentuando el doble reto de la e. ante el ateísmo y la injusticia social, en el

nuevo contexto de Iglesia en estado de misión (CG 32, d4, 24). Dada la constitución misionera de la CJ (CG 31, di, 4), la e. constituye la raíz de su identidad y espiritualidad ante el doble desafío del ateísmo y la injusticia. Las CC GG 33 y 34 reformulan la e. en relación con la justicia (CG 33, di, 91.100; CG 34, d2.4.6.20) y añaden la exigencia de que sea integral, como corresponde al carácter sacerdotal de la CJ (CG 33, di, 88; CG 34, d6,10; dló, 3). Insisten en la e. de la cultura (CG 34, d2, 20.21), en la inculturación (CG 34, d4, 3.22.25.27) y en la nueva e. (CG 34, di, 12; dl3, 22). Se puede constatar, por tanto, una mayor atención a la e. desde los textos de la Congregación General en 1965 hasta los de la última Congregación en 1995, que reflejan la evolución de la misma Iglesia.

La e. es inherente a la identidad y naturaleza de la Iglesia. Remite al envío de Cristo, de ahí, la equivalencia entre apostolado, misión y evangelización. Lo nuevo es el contexto actual, que pone en primer plano la cultura de la increencia y la injusticia como exigencias para los tres conceptos. La CJ asume el término y la pluralidad de significados desde una Iglesia en estado de misión en sociedades post-cristianas y en situaciones de injusticia. Este doble reto tiene como trasfondo la secularización de la sociedad y la doctrina social de la Iglesia, que hace de los pobres destinatarios preferentes de la misión, precisamente por su condición vicinal de "empobrecidos". Distintas corrientes teológicas han dado contenido a las nuevas exigencias de la evangelización. Por un lado, el replanteamiento de lo sobrenatural en la doble línea de naturalizar lo sobrenatural (la gracia en cuanto existencial humano, como plantea

Karl Rahner) y de sobrenaturalizar lo natural (el valor divino de lo humano, en Bonhoeffer y luego, entre otros, en la teología de la liberación). Así, el viejo dualismo de naturaleza y gracia deja paso a una síntesis unitaria, que parte de una revalorización de la inmanencia divina, de una cristología pneumática y de una búsqueda de Dios como constitutiva del hombre. Desde la ética humanista en un mundo sin Dios, que inspiró las teologías de la secularización, y desde los "cristianos anónimos" (Krahnert), es posible la colaboración con los no creyentes en la lucha por la justicia.

3. *Contexto cultural y eclesial.* La sensibilidad actual por el problema del mal en el mundo, que hace de la teodicea uno de los ejes constitutivos de la teología, así como la revalorización del carácter mesiánico y profético del cristianismo, llevan a una redefinición espiritual de la evangelización. Se acentúa la presencia germinal de la salvación, en contraste con la vieja teología de los novísimos, que establecía un dualismo entre tiempo histórico y salvación eterna. Hay vinculación entre salvación y liberación, entre inspiración divina y autonomía humana, sin rupturas entre el orden de la creación y el de la redención, siendo la e. una mediación entre ambas. De ahí, el teocentrismo autónomo, que revaloriza el papel de la conciencia y la exigencia de una praxis comprometida desde una mayoría de edad del cristiano en el mundo. Las diversas teologías de la política, de la secularización y de la liberación ponen el acento en la doble dimensión de increencia e injusticia como retos frontales del cristianismo y se abren a una espiritualidad del compromiso.

A esto hay que añadir el redescubrimiento del "Reino de Dios" co-

mo eje constitutivo de la misión. Las exigencias del Reino cobran primacía respecto de la Iglesia institucional, rompiendo el eclesiocentrismo jerarquizado de la Contrarreforma. De ahí, la reestructuración ministerial en la constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy. El paso del eclesiocentrismo a la e. del mundo permite la apertura ecuménica a las otras Iglesias cristianas y prepara una teología de las religiones. El imperativo ético de la "proximidad" es un elemento constitutivo de la proclamación del Reino y el complemento necesario a la búsqueda de Dios. Se acentúa la inmanencia histórica de Dios, que se hace presente en una comunidad humana caracterizada por relaciones evangélicas. De ahí la ministerialidad de la Iglesia, que se traduce en necesidad de inculturación, en catolicidad y en subordinación de la institución eclesiástica a las necesidades misioneras. El viejo programa de la reforma de la Iglesia, siempre pendiente a lo largo del segundo milenio, se traduce ahora como *aggiornamento* en función de la evangelización.

Estos planteamientos, mayoritariamente asumidos por la CJ, han dejado huellas en los decretos de sus últimas CC GG y han contado con la aportación de teólogos jesuitas en el esfuerzo por redefinir la misión desde la evangelización. Desde la espiritualidad ignaciana pueden plantearse nuevos acentos a las exigencias de la evangelización. Por un lado, hay que recuperar la importancia del discernimiento tanto para el problema fe y cultura como para el de fe y justicia. La evaluación de los signos de los tiempos, que exige el ConcVat II para la misión, se alimenta desde una espiritualidad ignaciana de la sospecha. Se pone el acento en la conciencia personal, en la reflexión au-

toocrítica y en el diálogo con el que da "modo y orden" para meditar en los *Ejercicios*. El presupuesto es la inmanencia de la gracia y la búsqueda de Dios en el mundo, que llevan a una espiritualidad militante y a una identificación con la Iglesia real.

4. *La perspectiva ignaciana.* Con Ignacio hay una promoción del individuo, mayor interioridad personal y una potenciación de la libertad, que culmina en las opciones cristológicas. Se revaloriza el saber, no sólo intelectual sino afectivo, y una praxis operativa que pone el acento en la voluntad y se abre a la importancia de los deseos. La duda metódica moderna se presenta aquí como sospecha y discernimiento. Se trata de promover la conciencia autónoma y la capacidad reflexiva respecto a pretendidas inspiraciones divinas. La vuelta moderna al sujeto tiene aquí un antecedente. De ahí también la importancia que daba S. Ignacio a la capacidad personal, a la naturaleza de los candidatos a jesuitas y la revalorización creciente de los estudios en su evolución como General de la Orden. De los jesuitas se espera pensamiento, reflexión teológica y conocimiento de las ciencias humanas, como plataforma necesaria para el discernimiento en el doble eje de la relación entre fe y cultura, y fe y justicia. Esta dinámica se ajusta, también, al sentido misional del cuerpo de la CJ, que impregna la misma dimensión comunitaria, así como la atención a los dones naturales, que tienen un valor divino en la línea de la tradición humanista, para algunos semipelagiana, de los jesuitas.

Se busca establecer una difícil síntesis entre la autonomía personal y la integración en la comunidad eclesial. Estos elementos cobran es-

pecial valor a la luz de las situaciones actuales de injusticia e incredulidad, que se meten dentro de la misma Iglesia. Esta visión de las relaciones entre la naturaleza y la gracia es incompatible con un sentido meramente militar de la obediencia jesuítica (en su doble dimensión del cuarto voto y de la obediencia religiosa). La mera sumisión a la autoridad sería incompatible con una mayoría de edad en una sociedad laica y secularizada, de ahí su insistencia en la representación, en asumir responsabilidades personales y la apelación al Espíritu que puede mover diferentemente a distintas instancias eclesiales. Cada jesuíta es un enviado y la pertenencia a la CJ es primordial, por eso se afianza una relación de amistad a nivel interno y se trasladan las prácticas ascéticas a la mortificación personal, que hace disponible para la acción apostólica. La e. es prioritaria, lo que hace que se reduzcan al mínimo las obligaciones y reglamentaciones comunitarias.

La individuación es la otra cara de la socialización, donde la persona se constituye a partir de relaciones interpersonales en un contexto dado. De ahí, las exigencias irresueltas entre la necesaria pertenencia a una comunidad viva, que sirva de confirmación y socialización de la fe, y la inculturación en una cultura secular, cuyos valores son frecuentemente contrarios al Evangelio y sus estructuras injustas. Hoy más que nunca se realza la necesidad de un espacio de socialización de la fe y la dependencia de relaciones interpersonales que confirmen la identidad y den cohesión. El actual declive institucional, tanto en la sociedad como en la Iglesia, deja indefenso al individuo y exige una mayor autonomía interior, que haga viable la misión sin menoscabo de la identidad. De ahí, la pro-

blematicidad de una comunidad apostólica inserta en una sociedad secularizada. La e. exige romper con la tendencia de eclesiásticos y cristianos a vivir y actuar sólo en foros religiosos, a costa de aislarse de la sociedad plural, increyente e injusta en que vivimos.

Si el ansia de Dios es constitutiva del hombre, hoy vivimos un silenciamiento cultural de Dios que se suple con una gran oferta de micro-sentidos hedonistas que alimentan la incredulidad y la injusticia. La crisis axiológica y moral actual es la contrapartida de una praxis centrada en la utilidad y el éxito. Las necesidades constitutivas del hombre son silenciadas y desplazadas por preferencias consumistas. De ahí el malestar de las sociedades ricas actuales y el carácter engañoso y destructivo que ejercen sobre las sociedades del tercer mundo. La e. sólo es posible desde una experiencia de Dios personal y colectiva, que en el caso de la CJ se traduce en una mística mundanal y política, expresada como "contemplativo en la acción", que busca la transformación de la sociedad y la conquista del mundo para Cristo. De ahí, la estrecha vinculación entre el compromiso con el reino y pasión por Dios, hoy amenazada por el vacío espiritual que genera la sociedad, sobre todo por influjo de los medios de comunicación social. El declive de la espiritualidad, que no ha sabido sustituir prácticas obsoletas por otras nuevas, y la inserción en un mundo secular en el que Dios ha dejado de ser un referente fundamental, se traduce en una acomodación a la incredulidad y la injusticia que penetra en la misma CJ.

El materialismo consumista y la injusticia estructural aumentan con la globalización, que radicaliza los efectos perniciosos de las estruc-

turas de pecado, a nivel nacional e internacional. De ahí, la importancia de las universidades, instituciones educativas y medios de comunicación social de los jesuitas. En cuanto que la CJ ha sido siempre una orden internacional, con vocación misionera mundial, tiene que plantearse su testimonio colectivo, su implicación en las actuales estructuras sociales y la mentalidad de sus miembros, tanto más amenazados por el contexto de la sociedad cuanto mayor es la inserción social. Desde el carácter secular, no monacal, de la CJ, cobra valor testimonial y misional la lucha por la justicia, que tiene que traducirse en sensibilidad y compromisos personales y colectivos. La toma de distancia de los partidos políticos y sus líderes, más allá de preferencias personales, para enjuiciarlos en función de sus compromisos sociales, es uno de los requisitos para la e. jesuítica. A veces es más fácil la crítica intraeclesial que a las instituciones políticas, a costa del compromiso con la justicia.

El ateísmo práctico actual se basa en el culto al consumo y al dinero. Puede ser combatido desde una experiencia mística y una capacidad de resistencia que sólo pueden ofrecer las comunidades. De ahí, los peligros del individualismo jesuítico y de una pérdida de la capacidad de estudio, reflexión y oración que han sido ejes vertebrales de la CJ desde su fundación. Los peligros aumentan cuando hay una modernización empresarial de las obras apostólicas de la CJ, a costa de la funcionalización de las personas y de su falta de crecimiento humano y cristiano. Si el cristianismo ofrece motivos para vivir y luchar, desde una mística práctica, hay que ofrecer espacios para la mayoría de edad de las personas en contra de

la minoría de edad de los ciudadanos actuales. Vivimos en una sociedad que formalmente asume todos los derechos humanos, pero crea una red institucional que obstaculiza la libertad de pensamiento y opinión. La e. pasa por la crítica social, la cual resulta imposible desde el pensamiento único. De ahí la importancia para la CJ de la diversidad y de una unidad entendida como comunión, mediando entre una sociedad plural y una Iglesia con problemas internos y externos para canalizar el pluralismo teológico y de mentalidades.

La e. exige profetismo y creatividad, que la Iglesia, a nivel interno, no siempre favorece, sobre todo cuando se pone el énfasis en la subordinación a la autoridad jerárquica y en la desconfianza ante las nuevas experiencias y búsquedas. De ahí, las tensiones de una Orden que hace del discernimiento y de la e. el eje de su espiritualidad, y para la que es fundamental la comunión eclesial con la autoridad jerárquica. La doble dimensión secular y eclesial de la CJ agudiza los problemas de identidad y cohesión, dado el contraste actual entre la sociedad y la Iglesia. Las dificultades de cambiar un orden constituido del que se forma parte, tanto a nivel de sociedad como de Iglesia, repercuten en la vida interna de la CJ, y tendrían que ser también la clave de su fecundidad. La e. en cuanto forma actual de misión, remite a un proyecto social y a una mística inspiradora, en la que el testimonio y la forma de vivir tienen prioridad. La preocupación actual de la sociedad por el "hacer" más que el "ser" influye en la CJ, a veces respetada por lo mucho que hace pero con problemas de identidad en lo que son y como viven los jesuitas. La e., en su doble referencia a la increencia y la

injusticia, pasa hoy por el testimonio de personas que convencen porque son felices. Es la clave de toda espiritualidad, ya que la gloria de Dios es el crecimiento del hombre, y el crecimiento de las personas forma parte del testimonio evangelizador que tiene que dar la Compañía de Jesús.

Juan Antonio ESTRADA, SJ

/ Ayuda de las ánimas, Carisma, Cultura, Diálogo Interreligioso, Fe y Justicia, Increencia, Ministerios, Misión, Mundo, Opción Preferencial por los pobres, Universalidad.

Bibl.: ÁLVAREZ BOLADO, A., "La Compañía de Jesús. Misión abierta al futuro", *Man* 63 (1991) 525-556; BOFF, L., *La nueva evangelización*, ST, Santander 1991; ESQUERDA BIFET, J., *Diccionario de evangelización*, BAC, Madrid 1998; FLORISTÁN, C., *Para comprender la evangelización*, Verbo Divino, Estella 1993; ID., "Evangelización/Nueva Evangelización", en *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 461-478; GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Evangelizar en un mundo postcristiano*, ST, Santander 1994; INSTITUTO TEOLÓGICO DE VIDA RELIGIOSA, *La vida religiosa y la nueva evangelización*, Madrid 1990; MARTÍN VELASCO, J., *Increencia y evangelización*, ST, Santander 1988.

EXAMEN DE CANDIDATOS

2. *Origen y justificación del examen de candidatos.* El término "examen" y la tradición de "examinar" a los candidatos a la vida consagrada se remontan a la costumbre ya existente entre los monjes del desierto. Las Órdenes monásticas establecieron métodos más cuidadosos de descubrir las motivaciones de quienes deseaban ser admitidos a la vida religiosa y de las que nos quedan algunos indicios en Casiano (*Institutiones* IV, 3; *Collationes* XX, 1) y en el capítulo 58 de la *Regla* de S. Benito. Una tradición parecida se dio entre los mendicantes, como

se observa en el *De Instrukione officialium* de Humberto de Romanis en el que se hablaba del *officium examinantis* que pretendía ofrecer una guía para quienes entrevistaban a los candidatos en la Orden de Predicadores.

Aunque la primera versión latina del Examen es de 1558, el texto ignaciano comenzó a ser trabajado ciertamente en fecha previa a 1547 antes de la llegada de Polanco a Roma. En torno a 1549, el texto A fue concebido como un capítulo de la Parte I de las *Constituciones*. En la redacción del texto B, el definitivo, el Examen fue ubicado separadamente de las *Constituciones* como un documento con identidad propia [Co 1-133]. Cuando los compañeros se reunieron en Roma en enero de 1551, tuvieron en sus manos este texto B y fueron muy pocas las correcciones.

Ciertamente, la redacción del Examen obedeció en Ignacio al deseo de unificar criterios entre los primeros jesuitas a la hora de acompañar, seleccionar y admitir a los posibles candidatos a la Compañía. La *Fórmula del Instituto* de 1550 expresa con evidencia que nadie "podrá ser admitido en esta milicia sino cuando haya sido examinado diligentemente". Y es que las novedades jurídicas del "modo de proceder" de la CJ, su original talante apostólico y el diferente estilo comunitario que la vida jesuítica mostraban, atrajeron pronto a muchos jóvenes y aun adultos deseosos de un modo nuevo de vida consagrada. Los colegios, además, se convirtieron desde 1548 en el semillero más seguro del creciente número de las vocaciones. En medio de tantas simpatías y demandas hacia la nueva Orden, los criterios de admisión entre los jesuitas eran bastante dispares en asuntos tan importan-

tes como: edad de admisión, estudios previos, pertenencia eclesial o experiencias apostólicas previas al ingreso. El *Chronicon* de Polanco abunda en ejemplos de los frecuentes errores cometidos en el momento de la admisión y hasta en el modo de acompañar a los candidatos.

Todo ello llevó a Ignacio desde muy pronto a pensar en la conveniencia de un documento que cumpliera un doble objetivo: poder obtener de parte de la CJ una información básica acerca del candidato, y a la vez ofrecer a éste una síntesis del carisma jesuíta. Costumbre típica de la composición ignaciana, el último número del *Examen* declara cómo el fin del mismo es, a través del intercambio, realizar un verdadero discernimiento cuyo sello definitivo sería "Ta paz y satisfacción" de ambas partes [Co 133], con las que existe una garantía de que el proceso ha sido guiado por el mayor servicio y alabanza de Dios. En este diálogo entre dos interlocutores reside la novedad del Examen ignaciano frente al modelo de otras Órdenes de la época que únicamente pretendía indagar acerca de las aptitudes del candidato. Bien se podría decir que, en el fondo, el *Examen* es un doble test sobre deseos, los de quien acude a la CJ y los de ella misma. No se trata única ni principalmente de conocer los hábitos y prácticas religiosas del candidato, sino más a lo hondo, de suministrar a quien desea ingresar en la CJ un material que le ayude a sacar a la luz sus motivaciones y deseos al tiempo que ella le propone los suyos propios. Como se aclara en la declaración [Co 2], el e. es una propuesta no necesariamente "demandando respuesta" inmediata, sino que permite una reflexión personal acerca de lo propuesto a lo largo del tiempo fijado como de

Primera Probación. Hoy día, evidentemente, este tiempo de descubrimiento de las propias motivaciones y de conocimiento del carisma no sólo se ha alargado, sino que además se ha enriquecido con los aportes de los diagnósticos psicológicos, el estudio más detallado de los temas centrales del Instituto, y la realización de algunas experiencias apostólicas y comunitarias durante el tiempo de la candidatura.

2. *Estructura y contenido.* Tratando de establecer un paralelo, diríamos que, así como los *Ejercicios* comienzan en el PF invitando al ejercitante a cotejar sus propias motivaciones con el proyecto de Dios ("solamente deseando y eligiendo"), las *Constituciones*, en su pórtico de entrada que es el e., llaman al candidato a la CJ a confrontar sus propios deseos con los de la CJ. Y esto porque el e. está escrito para ayudar a la elección y el discernimiento que subyacen al inicio del proceso de toda vocación. Por lo mismo, el texto subraya y recomienda una y otra vez la importancia del clima de transparencia y sinceridad que se requiere de ambas partes para que el discernimiento sea factible [Co 34.35].

Como la mayoría de las partes de las *Constituciones*, el texto del e. está atravesado por una estructura dual que se explica en la declaración [Co 33]. Claramente el e. se divide en dos partes: un e. general y otro tipo de exámenes particulares. Los cuatro primeros capítulos se dirigen a todos los que desean ingresar a la CJ, mientras que cada uno de los cuatro capítulos restantes se dirige más específicamente a cada tipo de candidato, diversidad establecida por la diferente formación previa o por el modo específico de realizar la misión futura según se explica en [Co 10-15]. Por un error

de mano de un copista portugués en el texto *B*, se puso por título de todo el libro lo que sólo era el título de la primera parte: "Primero Examen General".

2.1. *El examen general.* La estructura dual vuelve a repetirse en la composición de la primera parte del e.: en los cap. I y IV, la CJ se presenta a sí misma a niveles cada vez más hondos de identidad, mientras que en los cap. II y III lo hace el candidato primero negativa (los posibles impedimentos) y después positivamente. Como una muestra de la interacción de este diálogo, el texto está salpicado por doquier (cf. [Co 2.31.52.55.60.63.90.101.102.118.125]) con un estribillo que pide a quien examina "demandar" si quien es examinado "será contento o aparejado" [Co 47], ante las diversas exigencias que la vida de la CJ supone y que concluye deseando que "todas las partes", es decir la CJ y el candidato, "sean contentos y satisfechos" [Co 133] en la búsqueda de la voluntad de Dios.

En el cap. I la CJ se presenta a sí misma. No se trata de una presentación tan pormenorizada como la de la *Fórmula del Instituto* (cuya lectura ciertamente se recomienda al candidato) [Co 18], sino subrayando lo que es más propio del modo jesuítico de vivir la vida consagrada. Por eso se hace un mayor hincapié en el carácter eclesial [Co 1] y esencialmente apostólico de la CJ [Co 3], las peculiaridades del voto de pobreza [Co 4.5], el cuarto voto [Co 7] y el Noviciado [Co 16-21], al tiempo que se declara que en lo demás "la vida es común" [Co 8], es decir, muy parecida al de otras formas de vida consagrada. Al describir la composición interna de la CJ, el e. la muestra como un cuerpo para la misión, pero marcado por la pluralidad de "maneras de perso-

nas" [Co 11] de cada una de la cuales se especifica el tipo de compromiso jurídico que establecerá con la CJ así como de las aptitudes y requisitos que se demandan de él [Co 10-15].

La presentación que de la CJ se hace en el cap. IV es de una mayor hondura y expresa lo nuclear del carisma jesuítico. Consciente por la propia experiencia de que en los orígenes la identidad sólo se adquiere mediante rupturas, Ignacio comienza por proponer al candidato un proceso de desarraigo de las relaciones y valores que hasta ahora rodeaban su vida: bienes y riquezas [Co 52-59], vínculos familiares y afectivos [Co 60-62], y hasta la propia independencia aceptando el recibir y aportar la corrección fraterna [Co 63]. Sin ese vaciamiento del "hombre viejo" que va desde lo más exterior hasta lo más personal, es difícil que pueda germinar el nuevo estilo de vida que se espera del compañero de Jesús.

Pero además, para que esa ruptura pueda consolidarse, necesita ser verificada no sólo a través de convicciones, sino de pruebas reales. Primero en las seis famosas experiencias que antes precedían al Noviciado y hoy ocurren en él [Co 64-80] y que buscan confrontar los deseos del candidato ante situaciones límite para probar su capacidad de esperanza y permitir que salga a flote la verdad de las motivaciones que le mueven. Después en la integración en vida diaria del Noviciado [Co 80-90], marcada por el original estilo de vivir la comunidad y el voto de obediencia.

Todo este detallado camino prepara al Novicio para asimilar la identificación permanente con Cristo y el deseo de vivir y morir en la CJ, preciosamente expresados en

[Co 101], síntesis de los ejercicios de Dos Banderas y Tres Maneras de Humildad, experiencia espiritual por la que obligadamente el candidato ha de atravesar. La identificación con Cristo que se demanda al candidato, expresada con las metáforas paulinas de fondo, requiere de él hacer suyo el anonadamiento del Cristo siervo y de un modo especial a través de la abnegación que supone la obediencia en la CJ.

Desde el otro polo de la interlocución, los capítulos II y III ofrecen una plataforma para que se presente el candidato. Primero (cap. II), excluyendo la posibilidad de ser sujeto de los cinco impedimentos, cuya principal razón de ser, como detalladamente se explica [Co 30], no es otra que apostólica. Después (cap. III), mostrando las peculiaridades propias de cada candidato a través de una serie de preguntas que van desde lo más externo (familia, situación económica, trabajo, salud, experiencia eclesial y sacramental y formación) hasta llegar a lo central: el escrutinio sobre sus verdaderos deseos de seguir a Cristo en este modo de vida consagrada y, lo que es más importante, la durabilidad y permanencia en esos deseos hasta llegar a la determinación de vivir y morir en la CJ [Co 50.51].

2.2. *Los exámenes particulares.* Los cuatro capítulos que componen la segunda parte del e. aportan un material más específico para cada tipo de candidato que accede a la CJ. Como se aclara en [Co 33], en cada uno de ellos primero se describe el tipo de candidato y después las exigencias propias de su estado. El cap. V constituye un diálogo con quienes van a ser sacerdotes y se les pregunta tanto acerca de los conocimientos ya adquiridos como de sus aptitudes hacia el estudio, subra-

yando la actitud de indiferencia con la que deben prepararse a su incorporación a la CJ en el momento de sus últimos votos [Co 111]. El cap. VI se ocupa de los coadjutores tanto espirituales como temporales. Conviene recordar que el surgimiento de los coadjutores en la CJ obedeció en los orígenes al deseo de sacerdotes y laicos que acudían a la CJ buscando colaborar desde su trabajo sin pertenecer al núcleo de ella. Aunque algunas de las afirmaciones de este capítulo carecen ya de actualidad (especialmente en lo referente a la formación de los coadjutores temporales), se subraya aquí el carácter propio de esta vocación como había quedado formulada en la Bula *Exponi nobis* (1546).

El cap. VII está escrito para quienes eran admitidos como escolares, distinguiéndose dos momentos en su proceso de incorporación: el previo [Co 121-127] y el posterior a la conclusión de sus estudios [Co 128-129]. En ambos casos se pide del estudiante su docilidad en el modo de ser conducido por la CJ a través del tiempo de los estudios, a la vez que se le invita a mantener firme su primer propósito de entrar definitivamente en ella en el momento de los últimos votos.

El cap. VIII está escrito primordialmente para los admitidos como indiferentes, aunque también es extensible a todos, a tenor de la recomendación que en [Co 15] se hace invitando a todos los candidatos a disponerse a la indiferencia. Manteniendo el relativo paralelismo entre el e. y el PF, ambos concluyen con una invitación a la indiferencia.

Jesús Manuel SARRIEGO, SJ

Bibl.: ALDAMA, A. M^a, *Iniciación al estudio de las Constituciones*, CIS, Roma 1991, 35-73; ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, M-ST, Santander 1993, 41-82; ARRUIPE, R., "Sobre la promoción de vocaciones", en *La identidad* 319-326; BERTRAND, D., *Un Corps pour l'Esprit. Essai sur V expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, DDB, Paris 1974; D'SOUZA, L., "Características ideales de un candidato según los documentos de la Compañía", *InfSJ* 63 (1997) 147-153; GIOIA, M., *La admisión y la dimisión del jesuita: fruto del discernimiento espiritual. Constituciones I y II partes*, CIS, Roma 1973; LAÍNEZ, D., "ES-sortationi sopra Y Essamine della Compagnia" (DALMASES, C. de, ed.), *AHSI35* (1966) 132-185; NADAL, J., *Commentari de Instituto S.I.* (NICOLAU, M, ed.), Roma 1962; ID., *Scholia in Constituciones S.I.* (Ruiz JURADO, M. ed.), Facultad de Teología, Granada 1976; OLIVARES, E., *LOS voms de los Escolares de la Compañía de Jesús. Su evolución jurídica*, IHSI, Roma 1961; Ruiz JURADO, M., *Orígenes del Noviciado de la Compañía de Jesús*, **III-SI**, Roma 1980.

EXAMEN DE CONCIENCIA

1. Introducción. Pocos términos tienen tanta importancia en S. Ignacio. Sin embargo, un triple desconcierto se puede experimentar al acercarse a este vocablo tradicional de la vida espiritual: la imagen desagradable que se ha instalado en el inconsciente de gran parte de los cristianos formados antes del ConcVat II; el lenguaje con el que hasta hace pocos años se exponía esta práctica; y también, la forma como lo practicaba, con una frecuencia y minuciosidad sorprendentes, el mismo Ignacio de Loyola y lo aconsejaba a sus discípulos. Es, pues, necesario situar bien este ejercicio espiritual para captar su importancia y llevarlo de modo provechoso a la vida cristiana.

2. El examen antes de San Ignacio. El e. es patrimonio de la sabiduría humana y espiritual universal. Desde tiempos muy anteriores al cristianismo y en lugares y tradiciones muy distintas se conoce esta práctica de uno u otro modo. Confucio y el taoísmo ya hablan del e.c; en el hinduismo se prescribe al discípulo que abra su conciencia a su director para que pueda guiarle y, por tanto, el discípulo deberá examinarse para realizar la comunicación con el maestro; dentro del budismo, también en la India, tanto monjes como laicos practican el e.c; en distintas corrientes espirituales del antiguo Egipto puede también descubrirse algún tipo de examen; en el mundo greco-romano, el e. de los pitagóricos se consideraba el modelo ideal de e.c, aunque no era un ejercicio exclusivo de esta escuela; la tradición rabínica, apoyándose en pasajes del AT, inicia al creyente con finura espiritual en la práctica del e.; aunque en el *Corán* no se hace referencia al e., sin embargo, esta práctica se introduce pronto en la tradición musulmana. Dada la presencia e influencia del Islam en España, no es raro que se hayan notado las coincidencias y posibles influencias de algunos autores espirituales musulmanes en Ignacio de Loyola (Lomba 2003, 471-476). Conviene, con todo, no caer en el error de creer que el e. se practicaba con el mismo sentido y profundidad espiritual en todas las tradiciones. Entre ellas destacaba la tradición judía iluminada por la revelación del AT y el sentido de responsabilidad personal, fruto de esta revelación (cf. *DSp* IV, 1790-1818).

La tradición cristiana no desarrolla la práctica del e. hasta el siglo IV, lo cual se debe tal vez a la caída del fervor de los primeros tiempos. A diferencia de modos de e. muy

moralizantes, como el practicado entre los estoicos, en el Cristianismo se acentúa la dimensión de diálogo, ya que el cristiano se confronta con Jesús, que es su modelo de referencia. Con el paso del tiempo el e. halla un estímulo en la práctica del sacramento de la penitencia que requiere una revisión personal previa a la confesión de los pecados. Para facilitarlos, sobre todo a partir del siglo XII, se fueron prodigando los "penitenciales", libros con instrucciones apropiadas para examinar la conciencia. Sin embargo, el e. no siempre ha ido unido a la participación en el sacramento de la penitencia, sino que es una práctica regular de quienes cultivan con cierta intensidad la vida interior. Dentro de la larga historia de la práctica del e., que encuentra un espacio especial en la vida monástica y conventual, cabe destacar la expansión experimentada en el siglo XV cuando se extiende más allá de monasterios y conventos hacia los seglares, al par que su método, va perfeccionándose. Es precisamente la *Devotio Moderna* el lugar donde el e. experimenta un desarrollo y sistematización más notable: repetición a lo largo del día, notas escritas de lo advertido en el e., comparación entre las faltas de los distintos e. para comprobar el progreso, comunicación al maestro espiritual. En esta prolongada evolución cabe destacar *La Imitación de Cristo* y, sobre todo, el *Ejercitatorio de la Vida Espiritual* de García Jiménez de Cisneros por la innegable influencia, más o menos directa, en S. Ignacio. En el *Ejercitatorio* se señalan estos puntos: petición de gracia, e. de los pecados, dolor y propósito de la enmienda. El e. se hace después de la hora de completas y, cuando no se practica como preparación al sacramento de la penitencia, sirve de in-

troducción a los ejercicios de la vida iluminativa mediante el reconocimiento de los beneficios recibidos de Dios y la consiguiente acción de gracias.

Sin embargo, una sistematización completa de la práctica del e. es de tiempos más recientes y se debe en gran parte a la aportación de S. Ignacio, en sus *Ejercicios Espirituales* y en las orientaciones que por escrito o de palabra dio a los jesuitas y a las personas a quienes ofreció su ayuda espiritual en Ejercicios o fuera de ellos (cf. *DSp* IV, 1818-1823). Ignacio de Loyola pudo extraer de sus lecturas mucho de lo que él elaboró; sin embargo, la confesión que él mismo nos hace en la *Autobiografía*, respondiendo a unas preguntas de su confidente González de Cámara [*Au* 99], nos inducen a pensar que una notable parte de lo que él nos transmite procede de su experiencia espiritual personal: su gran deseo de señalarse en el servicio de Dios y su extraordinaria capacidad de concentración y análisis.

3. *El examen en los Ejercicios.* Los *Ejercicios Espirituales* nos presentan dos tipos de e.: el particular [*Ej* 24-31] y el general [*Ej* 32-44]. Para comprenderlos en su justo sentido, conviene advertir que Ignacio los propone tanto a personas que se hallan en un nivel muy incipiente de la vida espiritual [*Ej* 18] o también como preparación para la práctica de los mismos Ejercicios (como lo confirma la experiencia de Pedro Fabro atestiguada en su *Memorial*, n. 10), como incluso a las personas que han progresado ya de manera notable en el camino espiritual. Él mismo seguía practicando el e. hasta en los últimos años de su vida, cuando gozaba ya de elevadísimos dones de Dios [*De* 35.51]. Es importante caer en la cuenta de que

es la única práctica que sugiere Ignacio al que termina los Ejercicios de cara a mantener en la vida cotidiana lo que ha debido suponer dicha experiencia [Ej 43]. Y también es importante constatar que en las *Constituciones* de la CJ sólo deja establecida una hora diaria dedicada a ejercicios de devoción, y en ella van incluidos dos cuartos de hora para el examen. Esto provocó escándalo, no sólo entre "extraños" sino entre los propios compañeros, "escándalo" que queda superado en la primera CG, en la que se establece la hora explícita de oración diaria.

3.1. Examen-particular [Ej 24-31].

a) "Examen particular y cotidiano" [Ej 24]. "El examen particular que se hace contra un vicio especial, para mostrar un mayor cuidado en corregirlo y, de este modo, erradicar más fácilmente todos los vicios, fue pensado sabiamente por Ignacio" (Suárez, 139). Su objetivo es claro: eliminar de sí aquellos pecados o faltas dominantes para hacerse más dócil a la acción de Dios en la propia vida. "Tres tiempos y dos veces examinarse" [Ej 24-26]. La sustancia del método consiste en renovar cada día la actitud espiritual de conversión "en levantándose", manteniéndola durante el día, una vez realizado el e. "después de comer" y "después de cenar" sobre "aquella cosa proposita y particular, de la cual se quiere corregir y enmendar". El objetivo de este e. es "particular", es decir, se trata de examinar aspectos muy personales de la propia conducta y de especial significación para el progreso en la vida cristiana, no sólo los que pertenecen a la vida más íntima o individual, sino, más aún, los que pertenecen al campo de las relaciones sociales (convivencia, trabajo, apostolado, acción social, etc.). Desde

una perspectiva humana y responsable, se trata de una tarea de atención personal y activa a todo aquello, quizás muy característico de la manera de ser y actuar de cada uno, que puede ser impedimento para el crecimiento en la vida cristiana, muy particularmente en sus dimensiones sociales.

b) "Adiciones" o notas complementarias [Ej 27-31]. Los Ejercicios añaden unas notas de orden práctico, pero subordinadas al objetivo que se pretende y, por esto, figuran bajo el epígrafe de "adiciones" [Ej 27-31]. Son las siguientes: una, ponerse la mano en el pecho cuando se cae en alguna de las faltas que se pretende desarraigar y dolerse de ello; otra, en los e. hacer una señal en cada una de dos líneas, que figuran en una hoja o cuaderno, correspondientes a la mañana y a la tarde para comparar el progreso o retroceso diario y, de modo parecido, comparar un día con otro y una semana con la otra. Este procedimiento de las líneas es el que diseñó Ignacio ya en los primeros pasos de convertido en Loyola [Au 99]. Este procedimiento para el progreso en la lucha contra faltas muy particulares puede ser muy útil para determinadas personas, pero también molesto para otras, a las que les puede resultar un estorbo e incluso convertirse en fuente de comportamientos obsesivos y, por tanto, nocivo. Con todo, algunas de estas notas ignacianas son hoy revalorizadas desde el campo de la psicología como "auto-observación conductual" y convergen con prácticas de la sabiduría oriental, concretamente de la cultura japonesa. De aquí la importancia de destacar que estas adiciones o complementos son una concreción determinada y muy relativa de algo que, sin embargo, es fundamental para cual-

quiera que quiera avanzar en la vida virtuosa (¡virtud significa fuerza o fortaleza!): la necesidad de una presencia de espíritu para no dejarse arrastrar por los impulsos o actitudes personales no ordenadas o no integradas en la línea del Evangelio. Con gran sabiduría evangélica, Ignacio advertirá que "el enemigo de natura humana [...] por donde nos halla más flacos y más necesitados para nuestra salud eterna, por allí nos bate y procura tomarnos" [E/327].

c) *Una verdadera experiencia espiritual*. Este e. es propiamente oración y supone la prioridad de la gracia tanto para reconocer el pecado o falta personal como para colaborar con Dios en la obra de la propia conversión: "pedir a Dios Nuestro Señor lo que hombre quiere, es a saber, gracia para acordarse cuántas veces ha caído en aquel pecado particular o defecto, y para enmendar adelante" [Ej 25]. "El examen particular intenta ser, ante todo, un encuentro personal, respetuoso y leal con el Señor de nuestra vida" (Aschenbrenner 1995). Además, aunque Ignacio propone el e. particular como una de las prácticas propias de los Ejercicios Espirituales, que recomienda en cada una de sus etapas o Semanas, sin embargo, su utilidad espiritual no se ciñe al tiempo de ellos. No cabe duda de que este e. bien practicado es una ayuda considerable en la vida espiritual: "si cada año extirpáramos un vicio, pronto seríamos perfectos" (*Imitación de Cristo*, I, 11). Pero el e. particular sólo tiene sentido verdaderamente cristiano si nace del dinamismo interior que imprime la gracia en el corazón del cristiano, ya que no estamos bajo la ley, sino bajo la gracia. Por un lado, la gracia, amor de Dios derramado en los corazones, pide una apertura

cada día mayor del corazón, que actualiza este tipo de e.; por otro lado, el amor no menosprecia los detalles, es más, a menudo se manifiesta en ellos y, por tanto, está muy justificada la atención a puntos particulares de la propia vida para hacerla más dócil y más delicada en la respuesta a aquél que nos ha amado primero (*Ijn* 4,10).

3.2. *Examen general* [Ej 32-44]. "Examen general de conciencia para limpiarse y para mejor se confesar" [Ej 32]. Bajo este título se encierran unas orientaciones morales sobre la manera de comportarse o merecer mediante el pensamiento, la palabra y la obra [Ej 32-42]; luego, cinco "puntos" sobre la manera de practicar el e. [Ej 43] y, finalmente, unas orientaciones sobre el "provecho de la confesión general con la comunión" [Ej 44] en Ejercicios. El e. en S. Ignacio, no es un ejercicio narcisístico-culpabilizador, sino un tomar conciencia de la propia responsabilidad frente a la realidad desde la escucha a Dios. Si el e. particular apuntaba a una responsabilización ante condicionantes, en el e. general de conciencia aborda lo nuclear de la persona, su conciencia. Hay que caer en la cuenta que la conciencia no es otra cosa que "lo propio mío: mi mera libertad y querer" [Ej 32], pero sabiendo que esto "propio mío" está llamado a culminar en una "determinación deliberada" [E/98].

El e. general de conciencia abre a tres grandes ámbitos: del pensamiento, de la palabra y de la obra, que corresponden al mundo de las intenciones, la relación-información y la acción. S. Ignacio no reduce la conciencia al mundo de las intenciones, sino que pretende responsabilizar a la persona de todo el proceso, hasta su "determinación". Con la práctica del e. pretende responsabili-

zar al individuo de todo el proceso hasta acceder a la realidad y evitar que se refugie en "la seguridad de la buena conciencia". Dicho de otra forma, S. Ignacio accede a la conciencia desde la praxis (la realidad). Hay que recordar que el acceso al "proceso de los pecados" propios en la segunda meditación de la Primera Semana es desde "el lugar y casa donde he habitado, la conversación que he tenido con otros y el oficio que he tenido". Las tres cosas están fuera de mí. Sólo desde la realidad puedo acceder a la verdad de mi conciencia.

3.2.1 Examen de los pensamientos. En el e. se empieza por algo, en principio, "interior", como son los pensamientos. Ahora bien, es curioso el enfoque que da a esta evaluación de nuestros *pensamientos*: desde el mérito como contrapuesto a pecado y éste último distinguiendo entre "mortal y venial". La cosa no puede ser más desconcertante. Ninguna de las dos perspectivas que propone tiene hoy vigencia. En efecto, el mérito parece eliminar el concepto de "gracia", y la distinción entre "venial" y "mortal" parece que se reduce a una casuística anticuada. El e. comienza diciendo: "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío [...] y otros dos que vienen de fuera" [Ej 32]. En el "propio mío" me juego la alternativa mérito-pecado. Los otros no pasan de ser mera ocasión a dicha alternativa. Es decir, mi conciencia está en lo "propio mío", pues "sale de mi mera libertad y querer". Los otros dos vienen de fuera de mi mera libertad y querer, aunque estén en mí. Por tanto, aun en los pensamientos accedemos a la conciencia desde fuera. Los pensamientos "de fuera" están llamados a ser oportunidad y se puede correr el riesgo de perderla. Cuando se

aprovecha, se ha merecido. Y este aprovechamiento, según S. Ignacio, consiste en afrontar desde la "mera libertad y querer". Cuanto más se haya tenido que afrontar, más se ha merecido. Hoy se diría que "hemos crecido".

Se comete "pecado" cuando no se aprovecha dicha "oportunidad". Ahora bien, este fracaso no tiene siempre el mismo alcance. Y aquí viene la distinción entre pecado venial y mortal, distinción que creó problemas a S. Ignacio en Salamanca en un encuentro con la Inquisición. La prohibición de "que nunca definiesen: esto es pecado mortal, o esto venial" [An 70], que el peregrino no acepta sino en la jurisdicción de Salamanca, tiene más importancia de la que a primera vista puede parecer. Si S. Ignacio hubiese confeccionado "listas" de pecados, con sus categorías de "venial" y "mortal", a la manera de los *Confesionales* de la época, no hubiese provocado esta prohibición. La "casuística" da más seguridad que lo que S. Ignacio propone en este examen: que la propia persona, desde su "mera libertad y querer", discierna-delibere su "fracaso" (pecado). No hay casuística que supla a la conciencia. Hay algo que conviene resaltar: por muy "grave" que sea el "pensamiento consentido", el poner "en acto aquel pecado [...] es mayor", es decir, la realidad tiene más peso que todo lo interior, "por mayor tiempo [...] por mayor intención [...] por mayor daño de las dos personas" [Ej 37]; la conciencia se configura desde la realidad.

3.2.2 Examen de las palabras. Lo divide en tres partes: "no jurar" [Ej 38-39], "no decir palabra ociosa" [Ej 40] y "no decir cosa de infamar o murmurar" [Ej 41]. Hoy día, tan sólo el último bloque tendría entidad. Esto puede considerarse tanto co-

mo un logro como una mutilación. Si en el examen del pensamiento S. Ignacio aborda nada menos que el problema del *discernimiento-deliberación*, en el de la palabra es el de la relación-comunicación. Si a la conciencia en S. Ignacio se llega a ella "desde fuera", es de suma importancia aquello que posibilita su apertura y comunicación. Más aún, sin otras conciencias (personas) no es posible que surja la propia. En efecto, a través de estos tres apartados S. Ignacio pretende responsabilizarnos de tres dimensiones fundamentales de la palabra: por su medio podemos expresar nuestra verdad personal, jurar, está llamada a aprovechar a mí y a otros o quedar reducida a palabras ociosas, y puede atentar contra la dignidad de la persona, infamar o murmurar.

Empezando por el jurar, en la actualidad nadie jura "por Dios", pero no se podría afirmar que la problemática del juramento haya desaparecido. En el juramento la persona pretendía expresar lo más auténtico suyo, su verdad, pero reconociendo que su fundamentación la desbordaba, necesitando un "aval". En el juramento, la persona expresa su dignidad y grandeza al mismo tiempo que su relatividad. Actualmente parece que ha desaparecido el aval, pero no la pretensión que parece más exacerbada que nunca: la propia "dignidad" y "honor" se han convertido en avales tautológicos que trivializan lo que se pretende garantizar. En el "juro por mi honor" puede que se esté postulando una absolutez que desborda y que no puede reducirse a la propia subjetividad.

S. Ignacio describe esta eterna pretensión del hombre y dice de su utilización: "no jurar ni por Criador ni por criatura, si no fuere con verdad, necesidad y reverencia". En

efecto, por lo pronto hay que jurar "por el Criador o por la criatura", no se puede jurar por sí mismo. Pero donde aparece el verdadero alcance del juramento es en lo que lo justifica. En efecto, ya sea "por el Criador o por la criatura" ha de ser con verdad. Sería lo que en el lenguaje popular se expresaba con la frase: "Es un hombre de palabra", ya que la palabra está llamada a expresar la "verdad personal". Esto supone que hay que hacerlo con necesidad, es decir, no por una trivialidad sino algo importante "cerca el provecho del ánimo o del cuerpo o de bienes temporales". Y la razón está en la tercera condición que justifica el juramento: con reverencia. Es lo que da todo el peso al juramento, lo que garantiza la autenticidad del "aval". Por eso S. Ignacio muy agudamente plantea el problema que es más difícil jurar debidamente "por la criatura que por el Criador", porque "no nos hace tan atentos ni advertidos para decir la verdad o para afirmarla con necesidad", es decir, se cae en la trivialización, porque es el "aval" el que cualifica y da sentido al juramento.

Por eso el "jurar por la criatura" requiere por parte de la persona que jura que "por la asidua contemplación e iluminación del entendimiento considera, medita y contempla más ser Dios Nuestro Señor en cada criatura según su propia esencia, presencia y potencia". Dos cosas nos plantean estas afirmaciones: primera, ¿no se podría decir que cuando el ser humano pretende expresar la rotundidad de su experiencia como persona "con verdad y necesidad" está queriendo nombrar sin saberlo al "Señor de todas las cosas"? Y segunda, que Dios no es ni evasión ni proyección, sino presencia implicada en esta realidad, a la que por tanto no podemos triviali-

zar, sino respetar. Al no hacerlo, abusaremos. Una última razón de gran calado: se puede caer en el extremo opuesto: la idolatría. Para dar fundamento a nuestra verdad, idolatramos. La persona, si no se abre *al Absoluto, absolutiza*. Este planteamiento de la palabra remite a la constatación de la propia finitud abierta necesariamente al Absoluto, que es el único que puede garantizar la dignidad de la experiencia personal. Aquí se encontraría un problema: el hombre de hoy ha perdido la ultimidad de su dignidad, lo que le lleva a necesitar y exigir compulsivamente que se la otorguen y reconozcan desde fuera, dejándolo sin fundamento y con una susceptibilidad enfermiza.

Después de la dimensión más trascendente de la palabra, S. Ignacio pasa a la palabra ociosa. Toda palabra que el ser humano pronuncie puede tener un alcance de provecho. Pero puede perder esta oportunidad y entonces la palabra será ociosa: "Quando ni a mí ni a otro aprovecha, ni a tal intención se ordena". Y este provecho no se reduce "al ánima propia o ajena" (como tampoco la necesidad de recurrir al juramento), sino también "al cuerpo o a los bienes temporales". [Ej 40]. Pero amplía el campo de la ociosidad. La responsabilidad de la persona no va más allá de su función o estado. Sin embargo, el hablar de cosas que a uno no le incumben siempre es posible. Aquí se encuentra la "opinión", que hoy día culmina en algo tan importante y decisivo como la "opinión pública". Aquí también surge la disyuntiva mérito-pecado, según apunte a "bien ordenar o mal enderezar o vanamente hablar".

Por último toca el único aspecto "inteligible" para nuestra mentalidad: no decir cosa de infamar o

murmurar. Es curioso que tanto la *versio Vulgata* como la *versio Prima* añaden a estas dos concreciones la mentira, falsos testimonios y la detracción. ¿Es un olvido? Opino que los añadidos entrarían plenamente en el apartado siguiente "de la obra", los tres inciden en la realidad. Aquí S. Ignacio alude a la dimensión en apariencia más intrascendente de la palabra, lo que hoy llamamos información o comentario, pero que los medios de comunicación han convertido en un poder. En este contexto se encuentra la dialéctica entre lo público y lo privado. Descubrir lo *oculto*, según sea *pecado mortal o venial o defecto*, así será la falta. Sin embargo, con la intención sana, de dos maneras se puede hablar del pecado ajeno: cuando se trata de un pecado público que de alguna forma "infecta las ánimas que conversa, y cuando el pecado cubierto se descubre a alguna persona para que ayude al que está en pecado a levantarle, con tal que se prevea que le podrá ayudar". El criterio siempre es positivo: prever una "infección" o ayudar a la recuperación. Por ningún lado aparece la dimensión morbosa, como tampoco la "denuncia". Sin embargo, como dice S. Ignacio, la "denuncia" sin más puede convertirse en simple "anuncio" que "infecta".

3.2.3 *Examen de las obras* [Ej 42]. Curiosamente, es el más breve. Evidentemente la objetivación de "las obras" es menos problemática. Alude a tres capítulos: "los diez mandamientos, los preceptos de la Iglesia y comedaciones de los superiores", puntualizando que "según mayor o menor calidad, es mayor o menor pecado". Como siempre, la persona tendrá que calibrar esta calidad, y no remitirse tan sólo a los "diez mandamien-

tos". Posiblemente en las otras alusiones, sobre todo "comendaciones de los superiores", S. Ignacio plantea lo más novedoso y urgente para una sociedad dominada por el individualismo narcisista. Los "diez mandamientos" corresponderían a los "derechos humanos", hacia lo que en principio la sociedad actual está más sensibilizada, pero en donde no se plantea lo social en sí.

Resumiendo, este e. general de conciencia responsabiliza ante las tres coordenadas de toda realización personal: la interioridad (pensamiento), lo relacional-informativo (palabra) y la objetiva (obras). Cada uno está llamado a responsabilizarse de su conciencia desde lo propio suyo que es su "mera libertad y querer" (pensamiento); de la manifestación de su conciencia (la palabra) cuya verdad, dignidad y misterio es tal que reclama a Dios como aval (jurar); que está llamada a aprovechar, no a frustrarse como palabra ociosa; y a expresarse públicamente no para infamar o murmurar, sino para desenmascarar lo que "inficiona las ánimas" o ayudar a recuperar; y de la obra, todo lo que tiene repercusión en la realidad (en sentido amplio, no sólo personal sino social).

4. *Modo de hacer el examen.* Por último se encuentra con el modo de hacer el e. general [Ej 43], que puede llamarse cotidiano. Su estructura puede compararse con la dinámica de los Ejercicios que se describe en la primera anotación: "Todo modo de preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánimo, se llaman ejercicios espirituales" [Ej 1]. Es lo que S. Ignacio

pretende con los Ejercicios: "preparar y disponer", no resolver. Sólo desmontando todo aquello que condiciona al individuo (afectos desordenados) impidiendo que sea él mismo (libertad), se puede plantear "buscar y hallar" lo que Dios quiere. Al e. va uno a encontrarse con su verdad y para ello hay que empezar por reconocer que no se puede acceder a ella. Este punto pretende destruir nuestras defensas, nuestros mecanismos de justificación. Por eso pedimos gracia. Pero no queda ahí la petición: no es sólo acceder a nuestra verdad negativa, sino que necesitamos gracia también para lanzarlos. Todo es gracia, de nada sirve el voluntarismo. La propia "recuperación" va a venir de Dios, aunque con nuestro consentimiento operativo. ¡Dios no impone la recuperación!

Estos dos primeros puntos, por tanto, preparan y disponen para acceder a la propia realidad, en sus dos dimensiones, la positiva (primer punto) y la negativa (segundo punto), pero de forma que ni lo positivo engría, ni lo negativo hunda. Sólo así se está "preparado y dispuesto" para acceder a un e. que se ha inventado para suspenderlo. En efecto, ahora podemos acceder a nuestra vida con garantía de no engañarnos: no tenemos que aparecer "puros" ante un Dios que nos acosa con dones y nos espera en lo más bajo, ni ante nosotros mismos: "La verdad os hará libres" (Jn 8, 32). Ahora es posible acceder a la propia realidad negativa y abrirse de este modo a la recuperación de los tres siguientes puntos.

El tercer punto es demandar cuenta al alma. Este tercer punto pretende abrirnos a nuestro pasado, a nuestra historia. Ahí están los condicionamientos (afectos desordenados). Una vez desmontados

estos mecanismos de defensa y de justificación (segundo punto), podremos acceder a nuestra verdad. Pero él sugiere que se haga desde los tres ámbitos que planteó el e. general de conciencia: del pensamiento (el mundo de las intenciones, donde se fragua nuestra conciencia); de la palabra (la verdad personal y el mundo de la relación y comunicación); y de las obras (nuestra incidencia en la realidad y el cuerpo social).

El cuarto punto consiste en pedir perdón a Dios nuestro Señor por las faltas. Aquí hay que tomar en serio el presente. Ha de darse un momento en el que se reconozca el pasado negativo y se rompa con él de la única forma humana que hay: pidiendo perdón, ¡no culpabilidad! Es la ruptura necesaria para cambiar "y después de quitadas" [Ej 1].

Proponer enmienda con su gracia se encuentra en el quinto punto. Es la apertura a la recuperación. Si no se hubiese cortado con el pasado negativo "quitar todas las afeciones desordenadas" [Ej 1], el futuro estaría hipotecado, no habría nada que buscar ni que hallar. Esa voluntad de Dios a la que me abro pasa por la enmienda, aunque siempre contando con su gracia.

Éste es el e. que S. Ignacio propone. Ahora se puede entender que sea el único instrumento que deja en manos del que acaba los Ejercicios. A través de los cinco puntos sintetiza todo el proceso. Por otro lado, hay que reconocer que un e.c. así planteado es pura oración, con la ventaja de que nunca podrá ser ilusa. Y es que para acceder a Dios, que es Creador, no hay que escapar de la realidad. Esto explica que dé mayor importancia en las *Constituciones* al e. que a la oración. En momentos puntuales de crisis admite más

tiempo de oración, pero el encuentro con Dios no lo concibe como una huida de la realidad, sino más bien, un abrirse a ella para cargar con ella y "en todo amar y servir a su divina majestad".

5. "*Mejor se confesar*" [Ej 44]. Dentro del curso de los *Ejercicios Espirituales* se propone esta forma de e. descrita no sólo "para limpiarse", sino "para mejor se confesar". Esta finalidad, que es sustancialmente válida también para quien no hace los Ejercicios, tiene en ellos una fuerza especial que el mismo Ignacio explica para quien *voluntarie* quiera confesarse en confesión general. Los motivos por los cuales Ignacio aconseja esta confesión son tanto las disposiciones personales con las que uno se halla para recibir el sacramento de la penitencia después de un e. a fondo como el que hemos expuesto, como el hecho de que el ejercitante en este momento es más apto para acercarse a la Eucaristía (que en aquel tiempo no era una práctica frecuente) con posibilidades de sacar más provecho. En cualquier caso, el e. ignaciano que es una experiencia de fe y de profunda conversión abre de modo particular a la persona que lo practica a recurrir como pobre al Padre misericordioso y a la intercesión de la comunidad de la que se siente deudor por sus pecados. El sacramento de la reconciliación es el gesto del Padre y la acogida de la comunidad que hallan en el misterio de la muerte y resurrección de Jesús su manifestación y su fuerza.

6. *El examen, hoy*. En contra de lo que podría suponer una persona poco avisada, el e. es una de las prácticas espirituales que, al menos en la espiritualidad ignaciana, ha sido actualmente más revalorizada y actualizada. Para una persona que trata de descubrir los signos de

Dios en medio de la vida y acción en el mundo, el ejercicio del e., en conexión con una actitud habitual de vigilancia, aparece como algo absolutamente necesario. Porque, al prestar atención a la obra íntima del Espíritu en medio de las circunstancias interpelantes de un mundo en continuo cambio, y dejándose llevar por Él, se progresa en la senda del encuentro con Dios en la vida, encuentro que no es simplemente una actitud contemplativa, sino una sinergia con Él. El Maestro Ignacio, que nunca dejó de practicar el e., confiesa que al final de su vida se hallaba en este admirable estado espiritual: "siempre creciendo en devoción, es decir, en facilidad de hallar a Dios, y ahora más que nunca en toda su vida, y siempre y a cualquier hora que quería hallar a Dios, lo hallaba" [Au 99]. Porque el e. "no es un esfuerzo por conseguir la perfección personal". Con él "se trata de experimentar, por medio de la fe, una creciente sensibilidad hacia esas formas únicas, especiales y personales, que tiene el Espíritu de Cristo de aproximarse a nosotros y llamarnos" (Aschenbrenner 1995). Es conveniente recordar la desconcertante reacción de S. Ignacio ante la exigencia de la Provincia de España de establecer más tiempo de oración: "A un verdaderamente mortificado [que no se deja dominar por los enganches] bástale un cuarto de hora para se unir a Dios en oración". Y añade Cámara: "Y no sé si entonces añadió sobre este mismo tema lo que le oímos decir otras muchas veces: que de cien personas muy dadas a la oración, noventa serían ilusas. Y de esto me acuerdo muy claramente, aunque dudo si decía noventa y nueve" (*Mem* 196, FN I, 644-645). La dinámica de este cuarto de hora de e. suscita un tipo de

persona agradecida con la capacidad continua de interrogarse, que recoge su jornada delante de "su Criador y Señor" y accede a su verdad con el deseo de enmendarse con su gracia.

Adolfo M.^a CHÉRCOLES, SJ /
Josep M.^a RAMBLA, SJ

Z^l Confesión, Contemplativo en la Acción, Conversión, Discernimiento, Encontrar a Dios, Moción, Oración Ignaciana, Pensamientos, Primera Semana.

Bibl.: ASCHENBRENNER, G., "Consciousness Examen", *RR* 31 (1972) 14-21 (trad. *Cuadernos de Espiritualidad* 91, [1995] 18-29); BERTRAND, D., "S'examiner", *Christus* 25 (1978) 111-120; CHÉRCOLES, A., "Examen General de conciencia para limpiarse y para mejor se confesar", *Man* 64 (1992) 353-278; DHÓTEL, J. C., "L'examen de conscience", *Christus* 29 (1982) 461-464; DOMÍNGUEZ MORANO, C., "El mucho examinar: funciones y riesgos", *Man* 62 (1990) 273-287; FERNÁNDEZ DE LA CIGONA, J. R., "Luz e sombra: O Exame de conciencia" *Itaici* 41 (2000) 71-73; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Todo modo de examinar la conciencia. Una pieza clave en el magisterio espiritual de Ignacio", *Man* 62 (1990) 251-271; GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, L., "Examen de conciencia y discernimiento", *Man* 62 (1990) 289-305; LA PALMA, L. DE, *Tractatus de Examine conscientiae secundum doctrinam S.P.N. Ignatii in libro Exercitiorum*, Barcelona 1887 (trad. Barcelona 1903); LALLEMANT, L., *Doctrina espiritual*, DDB, Bilbao 1963; ID., *La vie et la doctrine spirituelle*, DDB, France 1959; LIVIMA, A./ DERVILLE, A., "Examen Particulier", en *DSp* IV, 1838-1849; LOMBA, J., *Dos tesoros de la espiritualidad del pasado: Ibn Paquida e Ignacio de hoyola*, en AMIGO FERNÁNDEZ DE ARROYABE, M. L., *Humanismo para el siglo XXI, Propuestas para el Congreso Internacional*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003, 471-476; MARTY, E., "L' examen, prière de Y apotre", *Christus* 5 (1958) 494-511; NOYE, I./ DELCHARD, A., "Examen de conscience. IV. Moyen Age et temps Modernes. V. Conclusion Spirituelle", en *DSp* IV, 1807-1836; ROBERT, S., "AUX sources de la relecture, l'examen de conscience", *Christus* 44 (1997) 230-239; SUÁREZ, E., *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una defensa* (GIMÉNEZ, J., ed.), M-ST, Bilbao-Santander 2003.

EXCLUSIÓN

Cuando la CG 34 llamó la atención sobre nuevas dimensiones de la justicia en el mundo actual, destacó entre otras "la trágica marginación de algunas naciones, sobre todo actualmente en el continente africano" y "el problema de los marginados sociales en toda la sociedad" (NC 247, § 1; cf. CG 34, d3, 5.16; AR XXIII [1995] 236-238). Puede verse, por tanto, que el término "exclusión" (o marginación, que aquí consideramos como sinónimos) se emplea en dos contextos diferentes, aunque relacionados.

Por un lado, en el nivel mundial, el proceso de la globalización del capital se está produciendo de tal manera que amplios sectores de la población son excluidos del mismo. La consecuencia es que grupos étnicos, naciones enteras e incluso el continente africano como tal se consideran "al margen" o "excluidos" del proceso globalizador. Por otro lado, al interior de las sociedades en cada nación (y de una manera especial en las sociedades ricas del Norte industrializado) la marginación aparece como el nuevo rostro de la pobreza contemporánea. En ellas, se ha pasado de una situación de injusticia y sufrimiento causada por relaciones de explotación y opresión, a otra dominada más bien por la "exclusión", es decir, por el hecho de que personas y grupos sociales son empujados al margen del sistema social: toxicómanos, mendigos sin hogar, enfermos de sida, mujeres prostituidas, presos o trabajadores en paro, entre otros.

En ambos casos, es evidente que los hombres, mujeres, comunidades e instituciones inspiradas por la espiritualidad ignaciana no

pueden permanecer indiferentes ante esta realidad. De hecho, ha habido diversas respuestas prácticas ante este reto de la e. y marginación, con sus correspondientes documentos y declaraciones institucionales. Este artículo expone algunas de esas respuestas, y ofrece algunos rasgos de la espiritualidad subyacente.

1. *Praxis como espiritualidad.* Esta sección presenta los elementos más significativos de la respuesta de la espiritualidad ignaciana a la realidad de la e. social y marginación contemporánea. El enfoque es eminentemente práctico, pues precisamente en el ejercicio concreto de la caridad estructural se descubre y expresa lo nuclear de la espiritualidad de la marginación. Al exponer algunas iniciativas de respuesta a la e. y marginación, esbozamos ya una visión ignaciana de la praxis como espiritualidad.

En el *nivel nacional*, al interior de las sociedades industrializadas, debemos destacar dos iniciativas. En primer lugar, la Misión Obrera ha supuesto desde la década de los años 50, una presencia jesuítica inserta en el mundo obrero, comparando condiciones de vida y trabajo, de luchas y reivindicaciones, de esperanzas y alegrías. Mientras que en las primeras décadas las condiciones del capitalismo industrial hicieron que el énfasis se situase en cuestiones sindicales de justicia en las relaciones laborales, posteriormente la realidad del desempleo y la precariedad laboral pasaron a un primer plano. El cambio de contexto ha producido una evolución en la realidad, como puede verse en el significativo ejemplo del cambio de nombre de la potente Misión Obrera francesa, que a finales de los años 90 pasó a llamarse "Jesuitas en el Mundo Popular" (JEMP). La experiencia

prolongada de inserción radical en barrios y medios obreros, situó a este grupo de jesuitas en situación inmejorable para vivir, acompañar y comprender la marginación contemporánea. Su respuesta ha tendido a subrayar los aspectos estructurales de la problemática, habitualmente a través de instituciones civiles y no eclesiales (sindicatos, asociaciones de vecinos, ONG's laicas o grupos de parados, por ejemplo).

En segundo lugar, es preciso mencionar la "inserción" de numerosas comunidades religiosas femeninas, entre ellas las de espiritualidad ignaciana. A partir de los años 80, las religiosas en barrios populares profundizan su camino de inserción con un acompañamiento cercano a los grupos y personas excluidas. Desde diversas plataformas pastorales y vecinales, la presencia de comunidades de vida apostólica en áreas marginadas ha permitido acompañar a grupos de madres contra la droga o que sufren las consecuencias de la cárcel, a mujeres prostituidas, a niños y jóvenes en riesgo de e. social, a toxicómanos, a trabajadores inmigrantes, así como participar en diversos proyectos de atención y promoción de la mujer (talleres laborales, alfabetización, grupos de autoayuda).

Al considerar a continuación la respuesta a la marginación desde una *perspectiva mas global*, nos limitaremos a exponer dos tipos de iniciativas jesuitas, una de carácter más reflexivo-teórico, y otras más centradas en la acción práctica. Por un lado, los coordinadores del apostolado social de la CJ consideran "urgente que la Compañía de Jesús, especialmente el Sector Social, asuma una postura más enérgica de protesta contra esta dinámica de marginación y contribuya más efectivamente a desarrollar

una alternativa inclusiva" ("El apostolado social en la Compañía de Jesús. Retos y Situación", 17, Roma, abril de 2003). Por ello, en los meses siguientes el Secretariado de la CJ para la Justicia Social constituyó un grupo de trabajo sobre "globalización y marginación", que trata de comprender y ofrecer propuestas alternativas a este proceso globalizador que margina económica, política, social y/o culturalmente a un creciente número de personas y grupos.

Por otro lado, la presencia limitada pero significativa de la CJ en los diversos Foros Sociales Mundiales cobró una fuerza redoblada en el Foro de Bombay en enero de 2004, debido especialmente a los 1.600 activistas de la *Iniciativa de los Pueblos del Sur de Asia (SAPI*, en sus siglas inglesas). Esta organización india agrupa a diversos colectivos y grupos étnicos marginados de la sociedad (sobre todo, indígenas *adivashis* y *dalits* o parias) y ha conseguido vincular el trabajo cotidiano en la base social, con un movimiento amplio de alternativa social, política y cultural. Otra iniciativa regional digna de mención es la *Red Africana Jesuita sobre el Sida (AJAN*, en sus siglas inglesas) puesta en marcha en el año 2002 para coordinar y potenciar la respuesta de la CJ a la pandemia del Sida, una enfermedad paradigmática de la e. social contemporánea. En América Latina destacan los crecientes esfuerzos de coordinación y trabajo en red sobre "Pastoral y solidaridad indígena", establecido en 1995, así como el incipiente grupo regional de atención a los trabajadores migrantes y poblaciones desplazadas.

Posiblemente, el mejor ejemplo de respuesta institucional jesuita al reto de la e. social, combinando el ámbito global con el local, es el *Ser-*

vicio Jesuíta a los Refugiados (SJR), que fue fundado en 1980 por iniciativa personal del Padre Arrupe. Desde entonces, el SJR ha crecido y aumentado su presencia en los cinco continentes, con más de 500 personas trabajando sobre el terreno. El SJR ha definido su misión con tres verbos: servir, acompañar y defender (CG 34, d3, 16), centrándose en los refugiados olvidados. La misión de servir ha llevado a un énfasis especial en la educación. En la actualidad, unos 150.000 niños y jóvenes estudian en centros de enseñanza primaria y secundaria dirigidos por el SJR. Estos son sólo una parte significativa de los 650.000 beneficiarios directos del trabajo del SJR en los campos, para un total estimado de unos dos millones y medio de beneficiarios indirectos. Aunque evidentemente trabajar y servir son piezas fundamentales, uno de los rasgos esenciales del estilo de SJR es el papel de la presencia y el acompañamiento. El SJR es una organización pequeña, pero su credibilidad y su fuerza provienen de la vida compartida con la gente en los campos de refugiados. Cualquiera puede observar las diferencias con agencias gubernamentales o con otras ONG's más grandes, en la vivienda, estilo de vida o implicación pastoral en los campos durante los fines de semana. Finalmente, el SJR nunca ha olvidado su importante misión de defender los derechos humanos de los refugiados. Quizá el ejemplo más claro de esta acción se pudo ver en la ceremonia de recepción del Premio Nobel de la Paz en Oslo, el 10 de diciembre de 1997, cuando un miembro del SJR de Camboya recibió el premio representando a la Campaña Internacional para Prohibir las Minas Antipersonas (ICBL, en sus siglas inglesas).

2. *Rasgos de la espiritualidad en la exclusión y marginación.* La espiritualidad que brota de contextos de marginación y e. social comparte algunos elementos con la espiritualidad de la liberación (tales como la opción por los pobres, el compromiso por la justicia o la importancia de lo comunitario) pero tiene también algunos rasgos propios. Dado que otras voces de este diccionario tratan con más detalle esos elementos, en lo que sigue nos centraremos en los aspectos más propios de la experiencia espiritual vivida en ambientes de e. social.

A modo de resumen, podemos decir que las personas y grupos comprometidos en la lucha contra la marginación descubren y experimentan cotidianamente la necesidad evangélica de compadecer, permanecer, resistir, incluir, re-nacer, acompañar, narrar, horadar la realidad, tender puentes, descender. Aunque pueda parecer un tanto artificial, estos verbos constituyen un verdadero decálogo para la espiritualidad en la e. y marginación.

El primer rasgo de esta espiritualidad es la "com-pasión" (1), la experiencia de compartir el sufrimiento de las personas marginadas, no desde un emotivismo superficial, sino desde la radicalidad de "padecer con el otro" unidos a la Pasión de Cristo sufriente en las cunetas de la historia. La realidad de la e. social es tan dura, los avances tan limitados, los fracasos tan frecuentes, y las esperanzas tan frágiles, que el compromiso cristiano en estos ambientes necesita arraigarse en la "fidelidad"⁷¹ (2).

Junto a ello, brota la (3) resistencia. Debemos reconocer que la situación histórica no se presenta demasiado favorable para los marginados de un mundo cada vez más globalizado y excluyente; por ello, aunque no siempre se pueda vislumbrar la

alternativa global al sistema, el Espíritu da fuerzas para resistir al mal mientras anhelamos la llegada plena del Reino de Dios.

El cuarto rasgo es precisamente la "inclusión" (4). Mientras esperan el avance de una sociedad más justa, los cristianos están invitados a vivir unas relaciones sociales en las que nadie sobre; están llamados a encarnar unas relaciones comunitarias en la que, realmente, toda persona tenga un lugar y nadie quede excluido. Vivir esto es ofrecer ya una alternativa (5) a la globalización excluyente. La palabra "alter-nativa" significa "nacer de nuevo" (indicado por la fuerza del bautismo y las nuevas relaciones sociales que insta) y está vinculada al eslogan del movimiento alter-globalizador, "otro mundo es posible".

Un sexto elemento de la espiritualidad que brota en los márgenes de la sociedad es el "acompañamiento" (6). Muchas veces, lo que piden las personas marginadas es simplemente alguien que les acompañe en su proceso personal, con sus caídas, intentos y recaídas; y se requiere un talante espiritual para acompañarles. Igualmente, es esencial el acompañamiento humano y espiritual de los profesionales (asalariados o voluntarios) que trabajan en contextos de e. social. La espiritualidad de la e. se expresa con frecuencia en forma de relatos o historias de vida. La *narración* ofrece modos de canalizar la vida y el sufrimiento que los géneros más formales difícilmente logran expresar; además, es un estilo más ágil y cercano a la realidad de las personas excluidas.

La *contemplación* (7) es un elemento común a toda espiritualidad, pero en los ambientes marginales adquiere el sentido específico de ho-
radar la realidad y de educar la mi-

rada para descubrir los signos (no siempre evidentes) de la presencia del Dios de la Vida en nuestra realidad cotidiana y dolorida. La escisión social (centro-margen, incluidos-excluidos, dentro-fuera) es un escándalo para Dios y para las personas que laten con el corazón de Dios. La Iglesia, por tanto, asume el reto de superar esa fractura social tendiendo puentes entre grupos y clases sociales. Esta tarea de *mediación*, comprometida y no ingenua, se convierte en otro rasgo espiritual del cristiano que lucha contra la e., y es a la vez expresión de su ser 'pontífice' como consecuencia del bautismo. Finalmente, la espiritualidad de la marginación es una espiritualidad del "descenso" radical y kenótico para llegar al encuentro de los hermanos excluidos y del Dios que compromete su Vida con ellos.

En definitiva, la espiritualidad de la e. nos permite contemplar a Dios en los márgenes de la historia, y narrar dicho encuentro. Ese proceso espiritual nos introduce, de alguna manera, en el mismo movimiento vital de Dios: un Dios compasivo, fiel, resistente al mal, inclusivo, que genera alternativas, tiende puentes, acompaña. Y, sobre todo, un Dios que se abaja para mirar y liberar (*Sal* 113, 6; *Ex* 3, 8).

Daniel IZUZQUIZA, SJ

7^l Cárceles, Comunidades de Solidaridad, Fe y Justicia, Hospitales, Inserción, Ministerios, Misión, Opción preferencial por los pobres.

Bibl.: CÁTALA, A., *Salgamos a buscarlo. Notas para una teología y espiritualidad desde el Cuarto Mundo*, ST, Santander 1993; FORTUNY, R., *Los excluidos reclaman espiritualidad*, Eides 28, Barcelona 1999; GARCÍA ROCA, J., *Contra la exclusión. Responsabilidad pública e iniciativa social*, ST, Santander 1995; GARCÍA RODRÍGUEZ, J. A., "Raíces ignacianas de la inserción. Recuperaciones urgentes", *Man* 61 (1989) 45-54; GONZÁLEZ

BUELTA, B., "Ignacio de Loyola, parábola y pedagogía del seguimiento de Jesús en las periferias", *Man* 64 (1992) 403-414; GONZÁLEZ FAUS, J. I./ MOLLA, D., *Hagamos redención del género humano*, Eides 21, Barcelona 1997; GUERRERO, J. A./ IZUZQUIZA, D., *Vidas que sobran. Los excluidos de un mundo en quiebra*, ST, Santander 2004; IZUZQUIZA, D., *Rincones de la ciudad. Orar en el camino fe-justicia*, Narcea, Madrid 2005; JESUIT REFUGEE SERVICE, *God in Exile: Towards a shared spirituality with refugees*, JRS, Roma 2005 (trad. esp.: *El Dios de los refugiados*, Mensajero, Bilbao 2006); LAGUNA, J., *¿De la liberación a la inclusión?*, CIJ 127, Barcelona 2004; LANDENNE, Ph., *Résister en prison. Patiences, passions, pasajes*, Lumen Vitae, Bruxelles 1999; MOLLA, Dv "Espiritualidad ignaciana, misión obrera y marginación" *Man* 64 (1992) 121-133; ID., "Espiritualidad ignaciana y solidaridad con los excluidos" *Man* 65 (1993) 169-181; SERVICIO JESUÍTA A REFUGIADOS, *Refugiadas. La guerra cambió nuestra vida, pero no nuestro espíritu*, Libros Libres, Madrid 2002; SMITH, G., *Radical Compassion. Finding Christ in the Heart of the Poor*, Loyola Press, Chicago 2002.

EXPERIENCIA DE DIOS

*t . *Observaciones preliminares.*

1.1 Es necesario dejar clara desde el principio la diferencia entre "experiencia de Ignacio" y "experiencia ignaciana" de Dios. Como e. personal, la e. de Ignacio era única e intransferible, pero la perspectiva por él abierta hacia una nueva y peculiar e. de Dios podía ser compartida por otros. Eso sería lo ignaciano de la experiencia o la experiencia ignaciana de Dios.

La e. de Ignacio fue recogida en la llamada *Autobiografía*; lo ignaciano quedó plasmado en el texto de los *Ejercicios Espirituales*. La primera es el relato hecho por el mismo Ignacio de su itinerario espiritual. No es propiamente una autobiografía en el sentido moderno de la palabra, sino una especie de radiografía

interior de la experiencia espiritual de Ignacio a lo largo de su vida. Por eso en la *Autobiografía* el Ignacio histórico (la crónica) casi desaparece para dar lugar a la acción de Dios en su vida. Los *Ejercicios* son el resultado de la reflexión sistemática de Ignacio sobre su proceso interior. Analizando con atención y perspicacia su propio itinerario supo distinguir con nitidez lo que había en él de irreplicable y lo que podría ser útil a otros [Au 99.18]. Es lo que él ofrece como método, como camino que otros pueden recorrer para hacer su propia experiencia de Dios. En ellos encontramos lo esencial de la experiencia ignaciana de Dios de la que se ocupará este artículo; pero la experiencia de Ignacio nos servirá como principio hermenéutico indispensable para comprender la experiencia.

1.2 La segunda aclaración necesaria se refiere al concepto de "experiencia". Sin lugar a dudas es uno de los conceptos más difíciles de manejar, tanto en filosofía como en teología. Y además sospechoso, porque la razón moderna, al exaltar el conocimiento científico y la abstracción racional como formas por excelencia de conocer, desdeñó la experiencia -sobre todo religiosa- como forma de conocimiento. ¿Qué sentido puede tener en ese contexto hablar de experiencia de Dios? Dejando de lado las discusiones teóricas, es suficiente decir que aquí se entiende como una forma específica, pero auténtica, de conocimiento humano que no termina en los conceptos sino en la realidad hacia la cual apunta. En ese sentido, la experiencia no se confunde con vivencias puramente subjetivas porque pone en relación, hace entrar en contacto consciente con algo real que no se reduce al "yo", que se impone y que enseña. La experiencia

humana es, pues, un saber acumulado que está relacionado con la memoria, por un lado, y, por eso, con el aprender de la vida, con el volverse de manera refleja sobre el sentido de lo vivido. En este sentido se hablará aquí de experiencia de Dios.

2. *Presupuestos y condiciones de la experiencia ignaciana de Dios.* Ignacio estaba convencido de haberse encontrado con Dios, con Dios mismo, no con sus sucedáneos (una teología, prácticas codificadas, fenómenos adyacentes, etc.); de que ese encuentro era una experiencia inmediata de Dios; y de que tal experiencia no está reservada a algunos privilegiados, sino que es una posibilidad que se ofrece a todos. Algo tan decisivo a sus ojos que se transformó en el objetivo de su vida: transmitir esa experiencia a otros, "ayudar a las almas", como él decía [Au 26].

Así, pues, dos son para Ignacio las condiciones esenciales de la e. de Dios: que él se comunique y que la persona sea capaz de captarlo. La iniciativa es de Dios. Y eso cualifica de manera decisiva la experiencia. Se trata de Dios mismo, no de las representaciones que nos hacemos de él, ni de cualquier impulso religioso que pueda brotar en la persona. Ignacio lo formuló de manera contundente en uno de los consejos preliminares que dirige al que da los Ejercicios: "más conveniente y mucho mejor es [...] que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota". Por eso le advierte: "deje inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor" [Ej 15]. Lo que supone en el que hace la experiencia una observación atenta y perspicaz de lo que está experimentando y una gran lucidez para interpretarlo: la capacidad de discernir.

Es necesario, sin embargo, desentrañar lo que encierra esa manera, en apariencia tan sencilla, de concebir la experiencia de Dios. Para Ignacio no se puede entrar en el Misterio de Dios sin descubrir que, desde siempre y para siempre, es un Dios de los nombres, o sea, que esa vida está indisolublemente comprometida con nuestra miseria humana. Ése es el sentido profundo de una contemplación tan central en los *Ejercicios* como la de la encarnación [Ej 101-109]: el mundo, cada persona, nuestra torturada historia, forman parte misteriosamente de la vida de Dios que no puede ser experimentado en sí mismo sin experimentar al mismo tiempo la ternura y la compasión con las que se ha inclinado hacia nosotros en Jesucristo. Dios y nuestro destino humano son solidarios. Esa entrañable relación es fundamental para comprender la idea que se hace Ignacio de Dios y, por lo tanto, de la experiencia de Dios.

En primer lugar, Dios es alguien que se comunica, que obra, que "se" da y que desea darse [Ej 234]. Alguien real que puede ser experimentado. Se trata, pues, de Dios como un ser personal, de relación, y no del anonimato de un Ser Supremo o de un "absoluto trascendente". La Creación, la "condición creatural", es para el ser humano la manera concreta de experimentar su relacionalidad constitutiva con Dios. Para dejarlo claro, Ignacio antepuso a las Cuatro Semanas de los *Ejercicios* un preámbulo que es el PF [Ej 23]. El ser humano no empieza ni termina en sí mismo; es, en cierto sentido, sin límites. Ese exceso -antes y después- es la marca, en el hombre, del acto por el cual Dios transborda hacia la Creación. Por eso, la Creación no habla sólo del hombre, sino que también dice algo

de Dios. En la Creación Dios adviene a lo humano llamándolo a la existencia: Dios habita en las criaturas [Ej 235], trabaja por nosotros [Ej 236], nos sostiene desde el centro del ser. Y no sólo da la vida -y con ella todos los dones- sino que se nos da en ellos. Somos el milagro de un amor gratuito que nos envuelve: nos precede, nos constituye y nos supera. Todo es don [Ej 322]. Y la vida es el trabajo constante de re-conocer el don de ese Amor que es Dios en los dones en los que nos llega envuelto. Trabajo tan apasionante como delicado. Es el presupuesto subyacente al PF [Ej 23; Au 29] que en los Ejercicios se tiene que transformar en experiencia que ilumine toda la vida y la transforme en una "contemplación para alcanzar amor" [Ej 230-237].

Por eso, esa e. de Dios es además una experiencia antropológica, una manera de entender al hombre como ser constituido en esa relación. Ignacio lo expresa al decir que "el hombre es criado para..." [Ej 23]. No como si esa relación fuese una amenaza a su autonomía (como si el ser humano no tuviese sentido en sí mismo), sino como una afirmación de su estar constituido en una relación de amor. Lo humano no es el solipsismo; el hombre es (consistencia, autonomía) siendo para los otros y con los otros (relación). Empezando por el Otro que le constituye. Algo que el sujeto moderno tiene cada vez más dificultad en comprender porque se entiende a sí mismo como individualidad separada, ab-soluta. Para Ignacio, al contrario, la e. de Dios no es un apéndice de la experiencia humana, sino un elemento constitutivo de su ser-en-relación: la e. de Dios es inseparable de la experiencia del hombre. Y, por eso, una posibilidad que anida en toda existencia huma-

na. Lo humano ya está bañado en ese don -Dios mismo- que precede. Esa gracia que envuelve al hombre es la marca gratuita de nuestra humanidad concreta, es un "existencial sobrenatural" (K. Rahner).

Esa inseparabilidad entre Dios y el hombre permite comprender el tercer aspecto de la experiencia ignaciana de Dios: su carácter inmediato [Ej 15]. La denominación es sorprendente y podría llevar a engaño. Dios habla y sale al encuentro siempre por intermedio de mediaciones humanas. No se trata, pues, de encontrarse cara a cara con Dios. Hay que descubrir su presencia en medio de la vida, de las vicisitudes de una historia -personal y social- cargada de contradicciones y con la opacidad de lo humano. Porque eso es lo que pone a prueba la experiencia de Dios. ¿Dónde está Dios? La in-mediatez, por lo tanto, no es una forma de saltar por encima de las mediaciones para ir directamente a Dios, sino lo que cualifica la experiencia como siendo de Dios, lo que nos permite reconocerle, "sin dudar ni poder dudar" dice Ignacio [Ej 175] en medio de la realidad sin confundirle con ella.

Estos presupuestos nos permiten intuir el alcance y la densidad de lo que tiene de peculiar la experiencia ignaciana de Dios. Pero su contenido le viene del encuentro con Jesucristo. El es, para Ignacio, la primera y fundamental mediación de su experiencia de Dios. Y la que da sentido a todas las otras.

3. *La persona de Jesucristo, eje de la experiencia ignaciana de Dios.* La centralidad de la persona de Jesucristo es evidente, tanto en la experiencia personal de Ignacio (*Autobiografía*) como en el método que él propone para hacer la experiencia (*Ejercicios*). Nada de extraño en esa

centralidad, porque se trata de una experiencia *cristiana* de Dios. Lo que no quiere decir que Jesucristo sea el todo de la experiencia. Por ser "camino" (*Jn* 14, 6), no termina en sí mismo, es lugar de tránsito y, por eso, paso obligatorio para acceder a la experiencia de Dios. Su importancia central no se opone al carácter trinitario de la mística ignaciana.

La evolución espiritual de Ignacio estuvo dominada siempre, visitada, como le gustaba decir, por una presencia constante y serena de la persona de Jesús [*Au* 21 *Al.* 44.48], desde sus primeros contactos con la *Vita Christi* durante su convalecencia en Loyola [*Au* 5.11], hasta la experiencia de la identificación con Cristo en el camino hacia Roma [*Au* 96], pasando por su obsesión de ir a Jerusalén y quedarse "visitando siempre aquellos lugares santos" [*Au* 45]. En ese itinerario se revela no sólo un amor cada vez más apasionado por Jesús y su servicio, sino la intensa purificación a la que fue sometida esa pasión por Jesús en la experiencia de Ignacio. Antes de llegar a la experiencia mística de "ser puesto con el Hijo" en la visión de La Storta [*Au* 96], Ignacio tuvo que abandonar el sueño de una imitación obsesiva de Jesús para descubrir qué significaba dejarse configurar por Cristo en todas las dimensiones de su vida: pasar de la exterioridad al misterio, de la letra al Espíritu, del pasado muerto a la actualidad viva de su presencia. Verdadera "locura por Cristo" [*Ej* 167] que marcó para siempre su experiencia mística de Dios: en lo más hondo de sus experiencias trinitarias, Ignacio destaca de manera sorprendente la persona de Jesús (cf. [*De* 83.87.88; *Au* 27-31]).

Esa experiencia quedó plasmada de manera visible en la estructu-

ra de los *Ejercicios*. La contemplación de los "misterios de la vida de Cristo nuestro Señor" ocupa tres de las Cuatro Semanas. Contemplar es entrar, sumergirse en el Misterio de la humanidad de Cristo, atravesándola hasta el fin, para descubrir en la transparencia del Resucitado el todo [*De* 87]. Porque no se trata de un ejercicio de imaginación que nos hace volver a un pasado perdido, sino de un encuentro con el Señor vivo y Resucitado. Para Ignacio, Jesús es siempre Cristo, "Cristo nuestro Señor", "Criador", "Señor", "Verbo eterno", "Rey eterno". Pero "Verbo eterno" que no puede ser separado de la carne de la historia: su vida -su humanidad- es la puerta de acceso a su misterio. Contemplar es tener ojos para ver más allá de las apariencias, atravesando la opacidad de lo humano de Jesús, hasta que se haga transparencia, expresión, revelación de Dios. Ignacio sabía que ése es el único camino para una experiencia "cristiana" de Dios.

La seriedad y la importancia de lo que está en juego en la contemplación explica que Ignacio no deje la selección de los misterios al arbitrio del ejercitante. El itinerario de la contemplación está estrechamente entrelazado con el proceso por el que tiene que pasar la libertad ejercitante: de un Cristo "imaginado" [*Ej* 53] a la realidad presente de Cristo nuestro Señor [*Ej* 95], de la exterioridad de su pasado histórico a la actualidad del que vive y nos hace vivir, hasta obtener la gracia de "ser puesto con el Hijo" [*Ej* 97.147.167], de "ser vivido por Cristo" (*Gal* 2, 20) como don de una identificación sin límites con él.

Las meditaciones ignacianas de la Segunda Semana, Rey Temporal, Dos Banderas, Tres Binarios, Tres Maneras de Humildad articulan los

dos momentos de tal manera que, al contemplar, toda la vida del ejercitante vaya siendo configurada según el estilo de vida de Cristo, hasta consentir -en el momento de la elección- que el eje estructurante de su vida no sea su voluntad, sino lo que Dios le da a querer (la voluntad de Dios sobre su vida). Dejándose despojar de su vida con Jesús a favor de los otros, puede pasar por ese verdadero misterio pascual que permite ver con ojos nuevos todas las cosas. Dios se hace transparente en la realidad.

Tres aspectos pueden ayudar a comprender mejor lo que hay de peculiar en la apropiación que hace Ignacio de la mediación de Jesús para su experiencia de Dios, a) En primer lugar, la importancia de la *humanidad* de Jesús. En ella se descubre que la experiencia in-mediata de Dios llega siempre mediatizada por lo humano y por qué la experiencia cristiana de Dios es encarnada y devuelve siempre a la realidad de la vida y de la historia: como a su Hijo, Dios no envía al mundo con la responsabilidad de transformarlo. La experiencia tiene que alimentar esa mística de la pasión por el mundo. Porque es el mundo amado y querido por Dios. Ésa es también la razón del valor, a los ojos de la fe cristiana, de lo pequeño, lo escondido, los pobres.

b) El segundo aspecto es el *descentramiento* que va realizando en el ejercitante su adhesión apasionada a Jesucristo. En la medida que el centro de su vida está fuera de él -como en Jesús-, el ejercitante se convierte en un "hombre para los otros" por ser un "hombre de Dios", como Jesús. El "conocimiento de Jesús" -petición insistente de las contemplaciones de la Segunda Semana (y en cierto sentido de la Tercera y de la Cuarta)- sólo es au-

téntico si se traduce en servicio concreto a los hermanos. La mística ignaciana es incompatible con la fuga del mundo. Pero sólo podemos "estar en el mundo sin ser del mundo" por el des-centramiento que hace posible vivir desde la voluntad de Dios.

c) El tercer aspecto es la *nueva mirada* sobre la totalidad de lo real que adquiere el ejercitante después de haberse dejado configurar por Cristo a lo largo de su "camino". Es la CAÁ. Iluminada por dentro, la realidad deja transparentarse su verdad última: el misterio interior de Dios y la creación en su mutua relación. Ignacio lo formuló de manera concisa en uno de los puntos de su experiencia mística de Manresa: "se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento [...], entendiendo y conociendo [...]; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas" [Au 30]. No se trata de una experiencia puntual: es el talante ignaciano de sentir a Dios, lo que, en su lenguaje, él denomina "devoción", es decir en "facilidad de encontrar a Dios, y ahora [al fin de su vida] más que en toda su vida. Y siempre y a cualquier hora que quería encontrar a Dios lo encontraba" [Au 99]. Esta experiencia no es una gracia mística exclusiva de Ignacio, sino algo inherente a su modo peculiar de experimentar a Dios.

Desde esta centralidad de Jesucristo, el ejercitante se puede abrir ahora a la totalidad de la experiencia para recoger algunos rasgos típicos que la caracterizan como un camino hacia Dios, no el único ciertamente, pero peculiar y nuevo.

4. *Algunos rasgos característicos de la experiencia ignaciana de Dios.*

4.1 *Dios tiene la iniciativa en la experiencia.* Lo que parece obvio pero no es tan evidente. Porque tam-

bien el hombre puede buscar a Dios. Pero esos dos movimientos no son equivalentes. El hombre no buscaría a Dios si no hubiese sido ya buscado por él. En ese sentido la iniciativa es sinónimo de gratuidad: Dios se comunica cuando quiere y como quiere. La auténtica e. sólo puede ser recibida como don. Este aspecto es esencial para Ignacio. No toda experiencia que tiene a Dios por objeto es experiencia de Dios. Ni por ser religiosa o espiritual la búsqueda es "de Dios". Hay búsquedas de Dios rutinarias (prácticas de piedad religiosa) o búsquedas subjetivas en las que Dios es un pretexto para el encuentro del individuo consigo mismo (como en el panorama espiritual de la post-modernidad). En esos casos, la búsqueda no pasa de una proyección de los deseos o de las necesidades de la persona. Por eso Ignacio estaba atento a no confundir la experiencia de Dios con sus sucedáneos. Por ser gratuita, la experiencia no puede ser provocada. No es cuestión de métodos o técnicas. Es de Dios la iniciativa cuando la persona lo experimenta como una irrupción inesperada, que no viene de ella y por eso la sorprende. Dios empieza a manifestarse y el que hace la experiencia no sabe reconocer con claridad lo que le pasa. Dejarse sorprender por Dios es aceptar que él es siempre más de lo que podemos decir o experimentar de él. Es el *Deus semper maior* de la genuina tradición cristiana.

4.2 *La experiencia ignaciana de Dios es dinámica, en proceso.* Por eso, la experiencia ignaciana de Dios sólo puede ser vivida como *proceso*. En el doble sentido de progresar continuamente y de juzgar, de ir discerniendo lo que se vive. Este rasgo es inherente a lo que fue el itinerario de Ignacio y a la experien-

cia ignaciana de Dios. En la *Autobiografía* Ignacio se autodenomina el "peregrino" [Au 39.42.43.45.46.49.50ss]. Evidente alusión a sus desplazamientos geográficos. Pero no sólo. Es también, y sobre todo, una manera de entenderse y de entender su experiencia espiritual. De la experiencia del peregrino forma parte el camino [Au 38.39.41.44], la búsqueda, la inseguridad de tener que empezar cada vez, arrancarse, partir [Au 34.8.12]. Sólo y a pie [Au 73], sin nada, sino la confianza en Dios [Au 44].

Por eso, la experiencia ignaciana de Dios es un "ponerse en camino" [Au 11], como Abraham, sin saber a dónde le llevará. Así, la experiencia se mantiene siempre abierta, como una búsqueda sin fin. No sólo porque Dios es siempre mayor, sino porque la e. no se puede separar de la transformación que ella opera en la persona. Ignacio lo descubrió desde el principio: salir de su mundo interior (con sus sueños e ideales) para entrar en el mundo que le abría el seguimiento de Jesús era reconstruir su vida de otra forma. Con las rupturas que esa decisión entrañaba. En sus concepciones de Dios y en sus proyectos de vida [Au 17.6-9].

Así se entiende mejor el papel de la conversión, que es también un proceso, y algo tan ignaciano como el buscar y hallar la voluntad de Dios, objetivo de los *Ejercicios*. La conversión es la transformación por la que va pasando la persona al salir de su mundo y entrar progresivamente en el mundo que le abre la adhesión a Jesucristo. Más que una actitud ascética, ella exige un descentramiento, necesario para que la persona pueda re-construir su vida alrededor de un nuevo eje que integre todas sus dimensiones. Porque no hay reconstrucción de la vida sin

integrar el pasado. Aun cuando se trata de reconstruirse en Jesucristo. Dios no derrumba, levanta; no destruye, crea algo nuevo; no exige, propone; no cierra puertas, las abre. Al nombre le toca decidir si acepta o no entrar en ese camino. Como Ignacio [Au 50], el ejercitante se tiene que preguntar una y otra vez: ¿qué hacer?, ¿cuál es la voluntad de Dios? No se trata de preguntas retóricas, porque envuelven la vida, con sus idas y vueltas, sus dudas y sus perplejidades, puertas que se cierran [Au 63.70.97] y puertas que se abren.

4.3 La experiencia ignaciana de Dios es encarnada. Su verdadero lugar es la vida. Corrección importante delante de una cierta tradición espiritual que tiende a encerrar la e. en tiempos o lugares privilegiados, reduciéndola a su expresión religiosa. En coherencia con la ley de la encarnación, y contra cualquier tentación de fuga de la realidad, la experiencia cristiana de Dios tiene que ser vivida allí donde Dios quiso revelarse y ser encontrado: en la historia humana concreta.

Lo que significa, en primer lugar, que la e., como la persona que la vive, es una experiencia situada en el tiempo y en el espacio; condicionada de muchas formas. Lo que exige un discernimiento constante. Dios nos sale al encuentro en los acontecimientos de la vida, que son los que le acusan o le justifican, le revelan o le ocultan. También a los ojos del creyente.

Por eso, en segundo lugar, tal experiencia exige la *totalidad de la persona*. Es lo que presupone Ignacio cuando anima al que va a entrar en los Ejercicios a que los haga con toda generosidad, sin condiciones [Ej 5]. Lo que tiene que ser tocado es el centro de la persona con todas sus

circunstancias -psicológicas, culturales, sociales, etc.-, lo que la Escritura llama el corazón y hoy llamaríamos tal vez el "y° auténtico". Poco importa el nombre. Lo que hace falta es que esa totalidad se exponga a la irrupción imprevisible de Dios. Porque cuando Dios entra en la vida, la altera, la des-centra, pero no la destruye. Hay que salir de sí, o como dice Ignacio, "de su propio amor, querer e interés" [Ej 189]. Pero lo humano continúa siendo el substrato indispensable de esa nueva vida con Dios, pero lo humano re-centrado, reestructurado, asumido y transformado en Cristo.

Ese realismo ignaciano protege la experiencia de ilusiones engañosas. Si es auténtica, la e. termina siempre en la historia. Por eso se puede decir, por fin, que la experiencia ignaciana es una experiencia padecida de Dios. Sin asociar patológicamente Dios y el dolor. Se trata de reconocer apenas que, siendo de Dios, el sujeto de la experiencia es Dios mismo; el que la hace se somete a ella, la padece. De manera muy concreta, porque cuando Dios hace irrupción en una vida es inevitable que empiece por desmenuzarse, dividir, provocar y desinstalar. ¿No es ése el sentido de la conversión y del combate espiritual cristianos? No se trata de dramatizar la experiencia cristiana, como si sólo pudiese ser vivida de manera patética. Pero es cierto que la conversión a Jesús y al Evangelio tiene su precio. Aunque pueda ir acompañada de la alegría inmensa de quien descubrió su verdadero tesoro, su verdad más profunda.

4.4 La experiencia ignaciana de Dios es totalizadora. La experiencia mística de Ignacio en Manresa [Au 28-30] da la medida de esa totalización: se trata de una experiencia de Dios, con tal inmediatez, seguridad

y certeza que no deja lugar a dudas; por eso ilumina por dentro su visión de la vida y de la realidad, y le permite situarse de forma nueva en la historia; su contenido es el misterio de Dios, visto desde la humanidad de Cristo, e inseparable de la realidad creada e histórica.

Los *Ejercicios* son el camino que propone Ignacio para que otros puedan hacer la misma experiencia inmediata de Dios, contemplando la vida de Jesucristo, hasta poder reconocer el misterio de Dios habitando toda la realidad. Habiendo pasado por tal experiencia, el ejercitante vuelve a su vida cotidiana con otros ojos. No porque la realidad haya dejado de ser limitada y opaca, sino porque ahora puede contemplarla desde lo más hondo de su verdad.

El discernimiento es el instrumento del que dispone el que hace la experiencia y el único recurso con el que se le envía de nuevo a la historia como el lugar de su misión. Ejercicio necesario y permanente por dos motivos: para mantener abierta la experiencia sin manipular a Dios, y para que la libertad del sujeto, que continuará sometida a la ambigüedad y a los condicionamientos de la realidad, se pueda reconocer llamada y se deje guiar por Dios para adentrarse cada vez más

en ese misterio -humano y divino- del *Deus semper maior*.

Carlos PALACIO, SJ

/ Autobiografía, Cardoner, Creador, Consolación, Consolación sin causa precedente, Contemplación para alcanzar Amor, Contemplativo en la Acción, Discernimiento, Espiritualidad Ignaciana, Lágrimas, Mística Ignaciana, Oración Ignaciana, Todo.*

Bibl.: COSTA, M., "Ejercicios Espirituales y Constituciones. Significado de experiencia en la relación mutua entre ambos textos", *Man* 63 (1991) 411-434; CUSSON, G., "Les Exercices de Saint Ignace et l'expérience de Dieu aujourd'hui", *CSIg* 60 (1991) 701-716; DE GASPERIS, E R., "Ignacio de Loyola: el hombre de la experiencia de Dios", *CIS* 24 (1993) 27-55; MIETH, Dv "Hacia una definición de la experiencia", *Concilium* 14 (1978) 354-371, (1978); IGLESIAS, L., "Elementos instrumentales de la experiencia de Ejercicios Ignacianos", *Man* 60 (1988) 235-252; MOURoux, J., *L'expérience chrétienne. Introduction aune théologie*, Aubier, Paris 1952; NKANZA, N., *L'expérience de Dieu. Les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et la phénoménologie de Schaeffler*, Lessius, Bruxelles 2002; RAHNER, K., 'Gotteserfahrung heute', *Schriften zur théologie* IX y X, Bentiger, Einsiedeln 1970-1972; ID., "La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola", en *Lo dinámico en la Iglesia*, Herder, Barcelona 1968; ID., *Palabras de San Ignacio a los jesuitas de hoy*, ST, Santander 1979; RAVIER, A., "L'expérience de Dieu chez Ignace de Loyola", *Christus* 36 (1989) 206-218; THIÓ, S., "La experiencia de Dios en los *Ejercicios* y en el '*Diario Espiritual*' de San Ignacio", *Man* 61 (1989) 343-354.

←1

h

cL ±3

FABRO, Pedro

Pedro Fabro fue uno de los primeros siete compañeros que el 15 de agosto de 1534 pronunciaron los 'Votos de Montmatre'. Fue, junto con Francisco Javier el primer compañero de Ignacio en el colegio de Santa Bárbara de París en 1528.

1. Primera infancia y estapa parisina (1506-1536)

Pedro F. nació en Villareto, en la Alta Saboya, el 13 de abril de 1506. Murió el 1 de agosto de 1546 en Roma. Hijo de pastores, no quiso ser pastor sino estudiar. Le llevaron, muy a disgusto de la familia, a la escuela de Thónes, a una legua de Villareto. Pronto aprendió a leer y a escribir y a iniciarse en la gramática. Dos leguas más allá en La Roche, tenía su escuela un ejemplar sacerdote y excelente maestro, Pedro Velliardo. Fue a París a los 19 años. Ingresa en el Colegio de Santa Bárbara. Aquí conoció a Francisco Javier. Ocupan la misma habitación con el regente Juan de la Peña, tutor

de sus estudios. El 15 de marzo de 1530 obtuvieron la licenciatura "en Artes" F. y Javier.

El 2 de febrero de 1528 llega a París, íñigo de Loyola. Tiene 38 años. Se inscribe en el Colegio de Monteagudo. Al Colegio irá solamente a las clases y vivirá en una modesta pensión. Pronto se trasladó al hospital donde podía dormir. Lo mejor, le aconsejaron, sería irse a Flandes a pedir limosna entre los mercaderes españoles que tenían espléndidos negocios en Amberes y Brujas. Hizo tres salidas con éxito. En Monteagudo estudia latín y retórica. En septiembre de 1529 Ignacio entra en el Colegio de Santa Bárbara. El 1 de octubre quiere comenzar a estudiar Artes. Le instalaron en la misma habitación que E, Javier y el regente Juan de la Peña. Quiso el regente que F. se encargase de repetir las lecciones a Ignacio con lo que se entabló entre ellos una gran y definitiva amistad. Ignacio pone el dinero obtenido en Flandes a disposición de aquella pequeña comunidad. El

estudiante saboyano, le abre totalmente su conciencia. Tiene vehementes deseos de recibir cuanto antes los Ejercicios Espirituales, pero ha de alcanzar más seguridad en sí mismo, porque anda también muy indeciso sobre su futuro.

Otros amigos se adhieren: llegaron dos íntimos amigos, Diego Laínez y Alfonso Salmerón. Vienen de la Universidad de Alcalá de Henares. En el otoño de 1533 llega a París Nicolás Alfonso. Prefiere que le llamen Nicolás de Bobadilla, por ser Bobadilla del Camino, provincia de Palencia, su lugar de nacimiento. Por medio de Ignacio obtuvo una plaza de regente en el Colegio Calvi. Se une al grupo de Ignacio el estudiante portugués Simón Rodríguez. El único que todavía no ha podido hacer los ejercicios es Javier por sus obligaciones de Regente en el Colegio Beauvais. Los hará en septiembre de aquel mismo año 1534.

A comienzos de 1534, F. hace los Ejercicios Espirituales completos, bajo la guía de Ignacio. Se ordena sacerdote en mayo de ese mismo año. El 15 de agosto de 1534, festividad de Nuestra Señora de la Asunción, salen hacia la Capilla de los Mártires, a las afueras de París. Fabro, único sacerdote del grupo celebra la Eucaristía; hace solamente tres semanas que dijo su primera misa. Cada uno va pronunciando su voto de dirigirse al Papa para que les autorice ir a Jerusalén. Si no pudieran embarcarse en el plazo de un año, hacen voto de ponerse a las órdenes del Papa para que les envíe a donde crea que pueden servir mejor a Dios y ayudar a las almas. Continúan sus estudios de teología en París.

2. *Venecia-Roma (1536-1539)*. A fines de marzo de 1535 sale Ignacio para su tierra. Como dice Laínez:

"dejándonos este orden y al buen Maestro Pedro Fabro como hermano mayor de todos" (FNI, 104). Fabro da los Ejercicios a John Helyar, que vino a París huyendo de la persecución de Enrique VIII. Con F. hizo también los Ejercicios el sacerdote saboyano Claudio Jayo que había llegado a París en 1534; y el sacerdote Pascasio Broét, francés de Picardía; y el también francés de Provenza Juan Codure. Jayo, Broét y Coduri fueron "ganados" por F. para la Compañía. Años más tarde, Ignacio dirá que de todos los jesuitas que conocía, el que mejor daba los Ejercicios era Fabro [FNI, 658].

El 15 de noviembre salen los compañeros para Venecia, donde les espera Ignacio que ha vuelto ya de España. Ignacio se goza de la presencia de tres nuevos compañeros y les presenta al Bachiller Hoces, de la diócesis de Málaga, a quien ha dado los Ejercicios en Venecia y ha querido también incorporarse al grupo. Disponen de seis meses, piensan, para que salgan las naves venecianas para ir a Jerusalén y deciden trabajar en los hospitales. El 16 de marzo salen para Roma. Van todos menos Ignacio. Van a solicitar del Papa la autorización para embarcarse para Tierra Santa y al mismo tiempo para poder recibir las órdenes sagradas aquéllos pertenecientes al grupo que aún no son sacerdotes. Ortiz los recibe ahora con cariño y comunica al Papa que han llegado nueve teólogos parisienses de los que se puede esperar mucho. Pablo III les invita a comer el martes de Pascua, 3 de abril. Le gustaría oírles disputar sobre algunos puntos de teología. Al final les concedió su bendición y poder ir a Jerusalén. La petición formal la había redactado F. en nombre de todos (MFab 9). También les concedió licencia para ser ordenados por cualquier obispo.

El 24 de junio de 1537 el obispo de Arbe, Vicente Nesugandi, ordenó presbíteros en Venecia a los primeros compañeros, menos a Salmerón, que recibió todas las órdenes menos el presbiterado por no haber cumplido 23 años. Los cumplía en septiembre. No zarpa ninguna nave para Palestina porque ha estallado la guerra de Venecia con los turcos. Quieren prepararse para su primera misa en ambiente de desierto y oración. Se dispersan por las ciudades vecinas. Ignacio, F. y Laínez van a Vicenza donde ocupan una ermita abandonada, S. Pedro de Vivarolo. Pasados cuarenta días, Ignacio convoca a los compañeros en S. Pedro de Vivarolo. Dicen todos la primera misa, menos Ignacio. Quieren todavía esperar más y se dispersan por las universidades cercanas. Antes de dispersarse tomaron una decisión cuya importancia habría de ser de gran trascendencia para el futuro: "Y si nos preguntan quiénes somos, ¿qué hemos de responder? Diremos que somos de la Compañía de Jesús" (FN1,204).

A fines de octubre Ignacio, F. y Laínez salen para Roma. A 14 kilómetros de Roma entran en una capilla, La Storta, situada a la orilla de la calzada. Allí tuvo Ignacio su célebre visión [Au 96]. Llegados a Roma, F. da clases de Escritura en *La Sapienza* y predica en la iglesia de S. Lorenzo. Cuando llegan a Roma los demás compañeros, reflexionan y oran juntos para determinar cuál ha de ser su futuro en el caso de que ahora el Papa les envíe a diversas misiones. Son las conocidas como *Deliberaciones* de 1539. Fabro tiene treinta y tres años.

3. *Por Italia y Alemania (1539-1541)*. La tarde del 20 de junio, cuatro días antes de que pusieran fin a las *Deliberaciones*, F. y Laínez salen para Parma enviados por el

Papa, a petición del cardenal Sant Angelo. Procuran ganarse primero la voluntad de personas cultas por medio de *Lecciones Sacras*, y después predicar a toda clase de personas. Oyen confesiones. Dan Ejercicios Espirituales a numerosas personas, y la práctica se propaga. Todo el mundo los quiere hacer, hombres y mujeres. En cuanto un sacerdote es ejercitado, él los da a otros. En la mayoría de los casos son Ejercicios sencillos, "leves" [Ej 18]. Pero han dado también Ejercicios completos [Ej 20], a personas que después fueron sujetos eminentes en la Compañía: Jerónimo Doménech, Pablo Achiles, Elpidio Ugoletto, Juan Bautista Viola, los hermanos Benedetto y Franciso Palmio, el gran misionero popular Francisco Landini, Antonio Criminali, primer mártir de la CJ en la India.

Fabro tiene que abandonar Parma. El Papa quiere que acompañe a su teólogo, el Dr. Pedro Ortiz, a los coloquios entre católicos y protestantes en Worms y Ratisbona. Llegan a Worms el 25 de octubre de 1540. No se le permite hablar con los protestantes. Como en Worms no se obtuvieron resultados positivos, vino orden del Emperador Carlos V de que se interrumpieran los coloquios para continuar más tarde en Ratisbona, en donde pensaba estar presente el mismo Emperador.

Al no poder hablar con los protestantes como era su deseo y convencido de que la verdadera reforma debería comenzar por la reforma de las costumbres en todos los niveles, F. emplea su tiempo en conversaciones espirituales y en dar Ejercicios a católicos que más pueden influir en la reforma. Es sobre todo en Ratisbona donde su trabajo adquiere mayor importancia. Gaspar Contarini, ahora legado

pontificio y antiguo ejercitante de Ignacio en Roma, muestra particular afecto por F. y por todo lo de la CJ. Juan Morone, nuncio de Fernando I, se confiesa habitualmente con F. desde su encuentro en Worms. Fabro dirá más de una vez que es mucho el trabajo que tiene con las personas de la corte. Lo suyo es el trato cercano y conciliador, las conversaciones espirituales amistosas, los Ejercicios, las confesiones. El día 22 de mayo se acuerda poner fin a discusiones interminables sin haber logrado acuerdos palpables. El 29 de julio se clausuró solemnemente la dieta de Ratisbona.

Ortiz y F. salen para España el 27 de julio de 1541. Está en Galapagar, donde el Dr. Ortiz tiene un beneficio parroquial. Catequiza a los niños y niñas de Galapagar y pueblos vecinos. Fabro sólo pudo estar aquí poco más de un mes. Desde Roma recibe aviso del cardenal Farnese que le manda, por deseos del Papa, trasladarse de nuevo a Alemania. Ha de acompañar al cardenal Juan Morone, su hijo espiritual en Worms y Ratisbona, que ha sido nombrado nuncio en Alemania. Se ha detenido demasiado en las despedidas en España y cuando llega a Espira ya no encuentra allí a Morone. Bobadilla le ha dejado una carta diciéndole que espere en Espira hasta nuevo aviso. Ha llevado con él a Alemania a Don Alvaro Alfonso y a Don Juan de Aragón, capellanes de las infantas María y Juana, hijas de Carlos V, a las que visitó en Ocaña. A los dos días de llegar a Espira comienza a dar los Ejercicios completos a los dos capellanes de las infantas. Se ausenta unos días de Espira llamado por el cardenal de Maguncia, Alberto de Brandeburgo. La visita a Maguncia ha durado 10 días, lo suficiente para darse cuenta del trabajo que allí se le ofrece. El 10

de octubre abandona Espira y se viene a Maguncia con los dos capellanes a los que ha admitido en la CJ como novicios. Comienza a dar los Ejercicios a tres obispos; por voluntad del cardenal, explica los salmos en la Academia de Maguncia. El joven holandés, Maestro en Artes, Pedro Canisio, se ha desplazado desde Colonia a Maguncia para hacer los Ejercicios con E, por consejo de los cartujos de aquella ciudad. El 8 de mayo de 1543, todavía en Ejercicios, Canisio cumplió 22 años, y ese mismo día hizo voto de entrar en la Compañía. A principios del mes de agosto F. entra en Colonia. Se entrevista en Bonn con el nuncio del Emperador, Poggio, y con su confesor, el dominico Pedro de Soto. Les dio su versión sobre la situación de los católicos en Colonia, y les entregó el memorial que, de parte de la Universidad, traía para ellos. A los pocos días se entrevistó Carlos V con el arzobispo de Colonia von Wied, luteranizante.

4. *Portugal y España, Roma (1544-1546)*. Recibe el aviso de que ha de salir para Portugal. La razón de enviarle ahora a Portugal es que la infanta María, hija de Juan III de Portugal, va a salir para España con el fin de contraer matrimonio con Felipe II. Sale de Colonia a fines de septiembre con intención de embarcarse en Amberes. No le fue posible y marchó a Lovaina a donde llegó el 18 de octubre. Cae enfermo en Lovaina. No llegará a la boda de la princesa que tuvo lugar en Salamanca el 13 de noviembre de 1543. En Lovaina se encarga de la formación de novicios jesuítas y trabaja con los universitarios. "Conmoción espiritual" llama F. al fruto recogido en Lovaina. Junto con Francisco Estrada, Andrés de Oviedo y Juan de Aragón, F. envía a Portugal a otros nueve estudiantes lovanienses ganados para la Compañía.

nía. Van a Portugal para que puedan seguir sus estudios en el colegio jesuítico de Coimbra.

Poggio le ha escrito el 12 de noviembre que tiene autorización del Papa para impedir su salida de Alemania. Al día siguiente de la salida de los jóvenes jesuitas hacia Portugal, F. regresa a Colonia a donde llega el 22 de enero de 1544. Deja formada una residencia-colegio de jesuitas. Al frente de ella estará Pedro Canisio. Confiesa a muchos estudiantes. Da Ejercicios Espirituales a los cartujos de Colonia. Sale para Portugal. Se pretende que dada la amistad que Juan III tiene con la CJ, ayude a introducirla en España a través de su hija María, la cual se ha sido casada con el Príncipe de España (futuro Felipe II). El 12 de julio sale de Colonia hacia Amberes. El 24 de agosto está en Lisboa. Sale para Évora donde Juan III tiene su corte. Aquí le espera un animoso jesuita español, Antonio de Araoz. Araoz y F. visitan el colegio de Coimbra. El 4 de marzo con la anuencia y recomendaciones de Juan III, se trasladaron a España a la corte de Castilla. El 18 de marzo están en Valladolid. Les reciben muy bien en palacio. Los obispos con quienes se encuentran están ansiosos de que la CJ abra colegios en sus diócesis. Un acontecimiento llenó de tristeza a la corte y a los dos jesuitas: el 12 de julio de 1545 fallecía la joven princesa María, esposa del Príncipe Felipe. El príncipe Felipe decide trasladar su corte a Madrid. El 8 de mayo sale F. para Madrid. De Madrid va a Galapagar. El 23 de junio está de nuevo en Valladolid. La gran preocupación de F. es dejar bien asentada la CJ en España. Desde Valladolid ha pedido a Simón Rodríguez que le envíe algunos escolares de Coimbra. Deja tres estudiantes para fundar el colegio

de Valladolid. En Alcalá de Henares desea fundar otro colegio. El puntal Francisco de Villanueva pone manos a la obra.

Es llamado a Roma para asistir al Concilio de Trento. El 2 de mayo está en Gandía donde se detiene dos días hablando con Francisco de Borja. En Gandía pone la primera piedra del nuevo colegio. Sale el 20 de mayo para Barcelona. Desde aquí escribe a Ignacio el 21 de junio. No ha podido embarcarse antes por haber estado tres semanas enfermo. Encontrándose mejor, toma una nave precaria, un bergantín (buque de dos palos y vela cuadrada o redonda) que le dejará cerca de Roma. El 17 de julio entra en Roma. Mientras se repone del largo viaje tiene tiempo para escribir a Lafnez que está en Trento con Salmerón y Jayo. Será su última carta, fechada el 23 de julio de 1546. Le adjunta un fajo de cartas que le entregaron en España para algunas personas que asisten al Concilio. El irá más tarde. Pero no llegará nunca. Fallece el 1 de agosto de 1546 en Roma.

Pedro Fabro gozó en vida de gran estima por todos sus compañeros, a quien reconocieron como "hermano mayor de todos" (*FN I*, 104); fue un gran teólogo, pues fue llamado al Concilio de Trento. Destacó por su capacidad de diálogo y por eso Ignacio le encargó las misiones de diálogo con los Protestantes, así como por su capacidad para dar los ejercicios, ministerio en el que, en palabras de Ignacio "tuvo el primer lugar" (*FN I*, 658). En fin, la lectura de su obra, el Memorial, uno de los clásicos desconocidos de la tradición espiritual y mística de Occidente, revela una sensibilidad y finura espirituales fuera de lo común, un verdadero "contemplativo en la acción".

/ Amigos en el Señor, Ángel, Compañía de Jesús, Deliberaciones, Ecumenismo, Fundación de la CJ, Montmartre, París, Primeros Compañeros, Santidad, Venecia.

Bibl.: Fuentes: *MFab*, MHSJ, Madrid 1914; **Secundaria:** ALBURQUERQUE, A., "Fabro tuvo el primer lugar en dar los Ejercicios" I, *Man* 65 (1993) 325-348; II, *Man* 66 (1994) 67-86; ID. (ed.), *En el corazón de la Reforma. Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro, S.J.*, M-ST, Bilbao-Santander 2000; Bouix, M. (ed.), *Memorial du B Fierre Favre (1506-1546)*, Paris 1874; DE CERTEAU, M., *Bienheureux Fierre Favre, Memorial*, DDB, Paris 1960; LEITNER, S., "Fisonomía espiritual de Pedro Fabro", *CIS* 36 (2005) 105-127; MARCH, J. M^a (ed.), *Memorial espiritual del Beato Padre Pedro Fabro*, Barcelona 1921; SOMMERVOGEL IV, 1657-1658; O'LEARY, B., "The discernment of spirits in the Memorial of Blessed Peter Favre", *The Way Sup* 35 (1979) 5-140; PURCELL, M., *The Quiet Companion*, Loyola University Press, Chicago 1970; VÉLEZ, J. M., *Cartas y otros escritos del B. Pedro Fabro, primer compañero de San Ignacio de Loyola*, Bilbao 1894.

FAMILIA

La f. cristiana está definida como Iglesia doméstica (LG 11), resultado de la unión libre entre un hombre y una mujer que comparten su amor y su fe en un proyecto de vida común propuesto por Dios para mayor alabanza de su nombre y servicio de su Reino. Entonces, al igual que la Iglesia, la f. cristiana no existe para sí y no tiene sentido sólo de puertas adentro, sino que asume el reto de hacer presente los distintos aspectos de la Iglesia entera (EN 71) para ponerse al servicio de la acción misionera en medio del mundo.

La f., como institución social básica y cada una de las f. particulares en cuanto elemento histórico, refleja los cambios culturales, sociales, políticos y religiosos de cada época y se ve impelida, como el resto de la Iglesia, a mantener la cons-

tante tensión entre su actualización a las nuevas formas y criterios y el mantenimiento de los componentes esenciales del mensaje evangélico y su anuncio.

En el seno de esta convocatoria a los esposos, a la que pronto se unirán los hijos que nazcan de ellos como fruto natural y deseado de su unión, la vida interna de la f. y su proyección social y eclesial en una dinámica contemplativa y transformadora, puede ser animada desde algunas sugerencias procedentes de la espiritualidad ignaciana que ayuden a disponerla para "Venir en perfección" [Ej 135] en el estado particular del matrimonio y la vida familiar. Estas propuestas proceden directamente de la concepción teocéntrica del matrimonio y la f. cristiana que se explicitan en el "Pre-ámbulo para hacer elección" [Ej 169] y que tienen al mismo como tesis principal (*Apostolicam actuositatem* 30).

1. *Origen y meta de la familia cristiana: buscar y hallar la voluntad de Dios en la disposición de la vida.* Frente a otras posibilidades de unión marital con las que comparte elementos esenciales, el matrimonio cristiano hace pública la aceptación humilde y verdadera de haber recibido un amor primero y de su respuesta a la llamada del Rey Eternal para crear una f. desde la que poner a Cristo como fundamento y sentido y descubrir en las cosas de cada día el misterio de ver a Cristo desposado con los hombres. Sólo entendiendo que el bien absoluto es el seguimiento a la llamada personal de Jesús se comprende que los límites de actuación de la f.a creyente no terminan en el umbral de la casa doméstica [Ej 95]. La f. como cuerpo, como sujeto -y no sólo cada uno de sus miembros en particular- se recibe de Dios, se sabe cons-

tituida y sostenida por Él, invitada a identificarse con los criterios de Cristo y a consagrarse a la construcción de su Reino en la vida doméstica cotidiana y en su relación con el mundo cercano y lejano en el que habita, y para el que se sabe llamada a participar activamente en su liberación, como célula básica y humilde de la Iglesia universal.

En el texto de *los Ejercicios Espirituales* se propone explícitamente la f. como campo de discernimiento [Ej 189] orientado a una mayor identificación con el proyecto originario de Dios para ella. También en la f. se producen engaños y falsas consolaciones que contribuyen a disminuir su papel como referente social cuando no permiten que su estilo de vida, su actitud agradecida, sus decisiones cotidianas y su grado de implicación social sean realmente alternativos. A veces, la f. se convierte en fin de sí misma, o se sacrifican en su interior los proyectos comunes compartidos en aras del propio desarrollo individual. En todos estos casos, se invita a considerar la f. como un contexto excelente para experimentar "salir del propio amor, querer e interés" [Ej 189], poniendo como centro de la propia vida los afanes y esperanzas de los otros miembros. Del mismo modo, la f. entera es invitada al descentramiento, a salir de su propia tierra, mirar "la planicie o redondez del mundo y ponerse bajo la bandera del Señor" (cf. [Ej 102.147]). Se propone la f. como una experiencia insustituible de comunidad de amor, vida, fe y como espacio de "vida en común para el servicio del mundo" construida desde el agradecimiento y el compromiso.

2. *Construir y vivir la familia desde la pedagogía de los Ejercicios Espirituales*. Siguiendo las claves de la

Primera Semana, de fundamentación, perdón, aceptación y agradecimiento comprometido, la vida familiar es materia cotidiana para experimentar que se recibe y se sostiene la existencia de cada uno y que ésta es proyectada hacia unos objetivos de plenitud para los que se ponen los mejores medios al alcance, y es el espacio primigenio donde se vive el perdón, la reconciliación y la aceptación de las propias incapacidades e incluso del propio mal. Cuando una persona aprende que es querida a pesar de sus errores, no le es difícil entender que Dios sigue prefiriendo su persona a su conducta reprochable. La experiencia fundamental de aceptación incondicional se da en el seno de la f. nuclear y desde ella se facilita la posibilidad del reconocimiento personal y liberador del pecado.

Cuando la f. hace memoria de la presencia de Dios desde sus orígenes, incluso en el tiempo previo de noviazgo (RM IV, 95) es fácil recordar, desear y re-elegir los sueños primeros que fueron dados. También las parejas enamoradas y los hogares recién estrenados tienen su propia parábola del Rey Temporal que describe su ánimo para construir la casa conforme a unos ideales y unos valores. Por eso, la f. -cuando los esposos han dado cabida a su fe personal y comunitaria dentro del proyecto compartido- se siente llamada a desempeñar una función particular en la construcción del Reino. El proyecto de f. cristiana en una sociedad plural se concreta en opciones diversas siempre definidas en favor de los criterios evangélicos que determinan esta vocación particular. Sin duda, la llamada es personal y en el seno de la f. -especialmente del matrimonio- se debe permitir y favorecer la actitud de escucha profunda y disposición diligente, pero también cabe

sondear juntos la llamada que ambos tienen como unidad sacramental para seguir más de cerca al Señor, ofrecer sus personas al trabajo y hacerlo al estilo de Jesús. No se trata de hacer de la propia f. un espacio de convivencia amable para un servicio siempre externo a ella, sino de aplicar los criterios del Cristo pobre y humillado a las decisiones que se toman a diario y, por supuesto, a las decisiones importantes que deben tomarse en determinados momentos. En definitiva, por definición, la f. es llamada a una misión que está en ella y fuera de ella.

La educación de los hijos, responsabilidad principal de los padres y plataforma privilegiada de transformación social, es uno de los campos de acción evangelizadora preferente: qué valores transmitir, desde qué argumentos hacerlo, qué medios emplear, cómo asegurar la combinación entre los mensajes que se transmiten en casa con los de otras instituciones implicadas en su formación, qué comportamiento ven en los padres que animen al seguimiento y al compromiso agradecido... son cuestiones importantes que implican la asunción de la f. como instrumento de evangelización y sujeto de seguimiento e identificación con Cristo. Se trata de la invitación a elaborar un proyecto educativo donde quepa la experiencia de servicio con los pobres, los tiempos dedicados a la reflexión y el contacto con otras realidades, "las pequeñas probaciones" de oración discernida, atención a los necesitados y vida sencilla y austera

Las actitudes de solidaridad, austeridad, servicio y vida sencilla y las opciones principales por la justicia, la defensa de la naturaleza y el respeto a los derechos humanos se han de traducir en una particular

manera de vivir que afecta a opciones familiares importantes tales como el nivel de vida, lugar de la vivienda, el ejercicio profesional, determinación del tiempo libre, la posibilidad de ofrecer un servicio externo desinteresado, el destino de los bienes familiares o la atención a las personas mayores o enfermas.

Otras resonancias para la f. desde las propuestas de la Segunda Semana podrían reunirse en tres direcciones: (1) necesidad de oración y contemplación familiar en torno a la persona y el mensaje de Jesús; (2) invitación a elaborar un proyecto familiar basado en la lógica de las bienaventuranzas y el lavatorio de los pies; y (3) cuidado de la dimensión apostólica *ad extra* de la propia familia. Es la f. quien se descubre no sólo como campo de misión, sino como sujeto de misión, como plataforma apostólica de proclamación de la fe y promoción de la justicia. La f. -especialmente para los padres- deja de ser vista como impedimento para la acción apostólica y se convierte en la base y referente potenciador de la misma: se convierte en el centro integrador de la fe y de la vida que se proyecta hacia fuera (evangeliza) y acoge la manifestación de Dios desde fuera (es evangelizada).

La f. es también espacio donde llorar y compadecer por la presencia del dolor y de la muerte. La viudedad, la pérdida de un hijo, la marcha definitiva de los abuelos, la presencia de enfermos o ancianos son algunas de las muchas pruebas a las que el propio ciclo vital de la f. conduce. Estas situaciones permiten la experiencia de hacer próximo a un Dios que se manifiesta omnipotente desde la impotencia de la cruz y ofrece a todas las personas de la f. ocasión para conocer al Cristo integral y

servirle desde los reversos de la historia, el éxito y la salud.

En definitiva, leer juntos la propia historia familiar y descubrir la presencia de Dios en tantos dones particulares es un trampolín de agradecimiento que impulsa a saberse creados para responder a tanto amor y hacerlo en las cosas diarias. Un estilo de vida que se condensa en el deseo y la petición a Dios para que la vida familiar sea "enteramente amar y servir" permite en la f. el servicio solidario compartido, la educación que integra formación humana y experiencia de donación gratuita, la animación mutua para "más ofrecerse y entregarse" a causas grandes y el empeño por compartir con todos los hombres ciencia, riqueza y honor (cf. [Ej 231]).

Esta escuela empieza en la propia casa. A ser comunicación de amante y amado [Ej 231] se comprometieron los esposos ante el altar y decidieron hacerlo aún más pleno en la donación de vida y educación de los hijos. Es Dios mismo quien creó esa familia, la redimió y la eligió como instrumento. Todo ha sido ordenado para que sea así y ésta es la plenitud a la que ha sido llamada. Dios habita en la historia, la eleva y la trasciende, también en la común historia familiar, para seguir obrando a través de ella y permitiendo que desarrolle su capacidad de percibir y admirar la bondad de todas las cosas, y referirla a ÉL Y Dios quiere seguir obrando a través de cada f, haciendo que haga, pidiendo que desarrolle su capacidad de captar y admirar la bondad de los demás y referirla a Él [Ej235]

3. *Conclusiones.* Ante un panorama familiar complejo y cambiante, las parejas cristianas pueden vi-

vir su opción creyente como la posibilidad de afirmar lo más genuino de su vocación: expresar que se sienten instrumento común puesto al servicio del Reino desde la concreción de su propia familia. Es la opción para vivir el matrimonio y la f. manifestando el empeño por construirse cada día un poco más como cuerpo apostólico atravesado por los lazos del amor entre sus miembros que reflejan el amor trinitario de Dios por toda la humanidad. Se trata de afrontar el reto de ser aquello a lo que está llamada: iglesia doméstica, icono de comunión, expresión cotidiana de amor y célula insustituible de anuncio y transformación.

Se trata de actualizar la invitación a "venirse en perfección", desarrollando todas las potencialidades que le son propias, tanto de puertas adentro -especialmente en la comunión entre los esposos y la educación de los hijos- como en su proyección social, comunitaria y apostólica. En este empeño de descentramiento personal y familiar, a imagen de la Trinidad-familia, se pone en juego la originalidad de la f. creyente y el camino para una plenitud vocacional mayor.

Porque se trata de respuesta a una vocación y porque es una llamada a "más amar y seguir" a Cristo, puede la f. -de mano de los padres en los primeros momentos e integrando a todos los miembros cuando los hijos van siendo más mayores- aplicar los criterios y métodos de la pedagogía ignaciana presentadas en los tiempos de hacer elección [Ej 175-178], las reglas de discernimiento [Ej 313-336] y las sugerencias presentes a lo largo de todo el recorrido por los *Ejercicios Espirituales*.

Z¹ *Comunidades de Vida Cristiana, Contemplativo en la acción, Elección, Encontrar a Dios, Experiencia de Dios, Laicos.*

Bibl.: BAQUER, J., "Matrimonios en misión", *Boletín CVX-España*, 37 (1998) 12-15; JUAN PABLO II, *Familiaris Consortio*, Exhortación apostólica (22 de noviembre de 1981); MARTINI, C. M., *Familia y vida laical*, PPC, Madrid 1993; PAGÓLA, J. A., "Familia 'escuela de fe': condiciones básicas", *BolEsp* 52 (1998) 23-29; ROBLES, J., "LOS Ejercicios Espirituales como experiencia matrimonial", *BolEsp* México (1998); SALGADO, A., "Construcción de la familia y vida familiar desde la perspectiva de la espiritualidad ignaciana", *Man* 72 (2000) 245-276.

FE

En el contexto histórico y espiritual de S. Ignacio es necesario tener muy presente la distinción clásica entre f. como asentimiento a la revelación, como virtud teologal, como experiencia confiada del Dios de la Vida (*fides qua creditur*), y la f. como contenido doctrinal, como sistema de creencias que el creyente asume y a las que se adhiere en fidelidad (*fides quae creditur*). La f. es, por lo tanto, virtud teologal y contenido doctrinal. En S. Ignacio las dos dimensiones se cruzan.

1. *S. Ignacio, hombre de fe.* En la *Autobiografía* no aparece explícitamente el término "fe" hasta que S. Ignacio se encuentra en Manresa. Nacido en un ambiente en el que la f. católica configura su cultura, la f. es recibida por Ignacio como sistema de creencias y de prácticas religiosas; hasta Manresa, junto a esta fe recibida, Ignacio vive "con un grande y vano deseo de ganar honra" [*Au* 1]. En su proceso de conversión, a partir de Pamplona y Loyola, S. Ignacio va pasando del deseo de imitación de los santos y de traer un discurso "consigo" mismo [*Au* 7], a la experiencia existen-

cial y mística, mediante la cual se va descentrando para pasar del "quiero y deseo" al ser "elegido y recibido" [*Ej* 98]. Se acentúa la dimensión de f. como asentimiento, persuasión, experiencia fundante, arraigo y profunda convicción.

En Manresa S. Ignacio comienza a "ver". Va a acentuarse el paso de la f. creída a la f. vivida, no como dos dimensiones en colisión o contradicción. Al contrario, la f. recibida la experimenta ahora como constitutiva de su experiencia personal más genuina como hombre de f., como hombre recibido en el ámbito de su Criador y Señor. S. Ignacio se convierte en un "hombre de visión", se le presenta al "entendimiento con grande alegría espiritual" la percepción de Dios como autor de la "creación", ahonda en la Eucaristía como presencia del *corpus Domini*, ve con los "ojos interiores la humanidad de Cristo", de igual modo a Nuestra Señora, y estas visiones con los ojos de la f. las experimenta como confirmación en ella: "le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas, solamente por lo que ha visto" [*Au* 29]. En Manresa Ignacio se va convirtiendo en un hombre en el que la f. pasa a ser vivida como experiencia, convicción, consuelo y confirmación de su llamada a una nueva vida.

Pero durante su permanencia en Manresa, Ignacio no sólo comienza a "ver" sino que "entiende", se le abren los "ojos del entendimiento [...] con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas" [*Au* 30]. En la ilustración del Cardoner S. Ignacio "entiende", en una experiencia de totalidad armónica, tanto de cosas

espirituales, como de f. y letras. Cambia la percepción de "todo", no ve ninguna "visión", sino que todo lo percibe desde otro código. Ha pasado de un discurso y proceso centrado en el yo y en la imitación de la santidad como esfuerzo en el hacer, a experimentar la pura gratuidad del don. Conocimiento y percepción humana (letras), sabiduría teológica (fe) y camino de seguimiento del Señor junto con "conocimiento de mociones" para manejarse en él (cosas espirituales) cobran en S. Ignacio coherencia y armonía. Este don lo acompañará siempre. Fe, experiencia humana y espiritual en Ignacio no son dimensiones paralelas, sino experiencia de totalidad. La "ilustración" del Cardoner marcará toda la espiritualidad ignaciana: la posibilidad de buscar y hallar a Dios en todas las cosas. Conocimiento humano, espiritualidad como modo de estar en la vida y "sabiduría" de la f. se encuentran en una circularidad fecunda.

La f. seguirá siendo la doctrina verdadera de la "santa madre Iglesia", pero en Manresa la f. pasa a ser, sobre todo, visión, confirmación, experiencia personal configuradora de su ser hombre de f., de un hombre de convicciones que ha experimentado la "espiritual consolación". A partir de este momento S. Ignacio tan sólo desea "tener tres virtudes: caridad y fe y esperanza" [Au 35]. Quiere andar camino de Jerusalén sólo. No quiere apoyos, quiere apoyarse "en sólo Dios". Este apoyarse sólo en Dios llevará a Ignacio a incorporar la peregrinación como una de las seis experiencias que tendrá que hacer el que quiera entrar en la CJ, aunque se puedan anteponer, posponer, moderarse y "trocarse con otras" [Co 64.67].

La f. ya es, en la experiencia de Ignacio, confianza amorosa en el Criador y Señor, es experiencia de arraigo en el PF del vivir; todo lo demás será "tanto en cuanto". La experiencia de f. vivida en Ignacio es la fuente de su libertad frente al mundo y a las criaturas. Este apoyarse sólo en Dios no le llevará a prescindir de los medios humanos, pero en este momento es cuando S. Ignacio experimenta la total confianza en el "sólo Dios", podríamos decir en la "sola fe" como arraigo existencial en su Criador y Señor.

2. *Lafe en los Ejercicios Espirituales*. San Ignacio, al percibir la creación de un modo nuevo, se va a resituar en la vida como el lugar en que es posible encontrar a Dios en todas las cosas, un Dios que habita en las criaturas, y en donde todo es percibido como don y gracia. Lo vivido en Loyola y Manresa Ignacio lo ofrece a la Iglesia y al mundo en sus *Ejercicios*. Lo que ha experimentado en Manresa lo ha experimentado con alegría, "se le representó en el entendimiento con grande alegría espiritual" [Au 29], por eso la confirmación en cosas de f. y el aumento de esta, "la intención de la fe", es fruto de la consolación espiritual, es don del Espíritu. En los *Ejercicios* el "aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia espiritual" es fruto de la consolación [Ej 316]. La alegría es un don del Espíritu del resucitado, es un "santísimo efecto" de la resurrección, es participar de "tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor" [Ej 221]. La CAÁ de los *Ejercicios* [Ej 230-237] será la mejor expresión de lo que Ignacio experimentó y vivió en todo su proceso manresano.

También se puede experimentar la desolación y en ella aparece el movimiento "a infidencia". La pérdida de tono vital en la dimensión

de la f. vivida va acompañada de tendencias a vivir "sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor" [Ej 317]. La "infidencia" expresa el reverso del don: no está en nuestras manos el aumento de fe, esperanza y caridad es puro don, y en la desolación se tiene conocimiento interno de ello.

En los *Ejercicios* la f. vuelve a estar presente en la Reglas para sentir con la Iglesia. Ignacio ha experimentado en Alcalá, Salamanca y París el conflicto, y sabe de la sospecha sobre todo aquello que sea "subjetivo", "interior", "oración mental", "quietud"; se viven tiempos "peligrosos" y es necesaria la finura espiritual para discernir con adultez cristiana. "Dado que sea mucha verdad que ninguno se puede salvar sin ser predestinado y sin tener fe y gracia, es mucho de advertir en el modo de hablar y comunicar de todas ellas" [Ej 366]. El modo de hablar y de comunicar es el territorio de discernimiento, son tiempos de gran ruido en la comunicación y de profundos malentendidos. Las Reglas aparecen en el contexto del debate y conflicto sobre la f. y las obras, la gracia y la libertad; la justificación por la f. es el tema que está en el centro de la Reforma. San Ignacio se está refiriendo a una problemática muy concreta, se trata de formar un criterio de discernimiento pastoral: "De la misma forma es de advertir que por mucho hablar de la fe y con mucha intención, sin alguna distinción y declaración, no se dé ocasión al pueblo para que en el obrar sea torpe y perezoso, quier antes de la fe formada en caridad o quier después" [Ej 368]. El riesgo de que una mala intelección de la justificación por la f. lleve a la inhibición, en la práctica sacramental y moral, es re-

al. Se trata de evitar torpeza y perezas, perezas que, por otra parte, para S. Ignacio son causa de desolación (cf. [Ej 322]). Hay que hablar de la f. y de la gracia, pero sabiendo que esas palabras se han cargado de riesgos, de distorsiones, de mala interpretación, por lo tanto no hay que hablar de modo que quede en cuestión que las obras son actuaciones de la f. y que la gracia no anula la libertad: "De manera que de la fe y gracia se puede hablar cuanto sea posible mediante el auxilio divino, para mayor alabanza de la su divina majestad, mas no por tal suerte ni por tales modos, mayormente en nuestros tiempos tan peligrosos, que las obras y libre arbitrio reciban detrimento alguno o por nada se tengan" [Ej 369].

En las Reglas para sentir con la Iglesia Ignacio advierte de riesgos; son tiempos peligrosos, la Iglesia está en profunda "crisis", pero estos riesgos nunca impiden en S. Ignacio vivir la f. como una profunda consolación espiritual. *Lafides qua* y *lafides quae*, vida y doctrina, no están en oposición. El contenido doctrinal para S. Ignacio no es una losa de la que hay que librarse, así como la *fides quae* no es un mero subjetivismo desvinculado de la "santa madre Iglesia". En Ignacio, la profunda experiencia de f. vivida le llevará a poner su vida en juego "para la defensa y propagación de la fe y el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana" [F50, 3].

3. *Ea defensa y propagación de la fe*. Todo lo que está viviendo y experimentando va a llevar a S. Ignacio a descubrir su vocación de "ayudar y aprovechar a las ánimas" [Au 45] y esto lo hará en "Compañía". Ignacio no guarda lo vivido para sí, sino que está configurándose como apóstol y quiere vivir "predicando a la apostólica" [Au 64]. La

fundación de la CJ como cuerpo apostólico, formado por "amigos en el Señor", no tiene otro objetivo principal que el servicio y la propagación de la fe (*MCo* I, 376), lo cual supone tanto la dimensión del estudio y el ahondar en el conocimiento de la "fe creída", de la f. de la Iglesia, de conocimiento y salvaguarda del depósito de la revelación, como el llevar a las criaturas al conocimiento del Criador y Señor. Se trata de una misión *ad intra*, "defender" lo que le ha sido entregado a la Iglesia, y de una misión *ad extra*, misión apostólica de llevar el conocimiento del Señor a los pueblos. Junto a esta "defensa y propagación" se trata de consolar al pueblo cristiano, de que aprovechen en la vida y doctrina cristiana, sin desentenderse de la implicación misericordiosa y compasiva con los necesitados de paz y reconciliación, visitar y acompañar la enfermedad moral y corporal, cárceles y hospitales, y "todas las demás obras de caridad"

El servicio de la f. es "práctico". Cuando Ignacio manda a C. Jayo, A. Salmerón y P. Canisio a Ingolstadt para ejercer su magisterio teológico, les exhortará "a que los discípulos vuelvan de las lecciones a sus casas no sólo más doctos, sino mejores" [*Epp* XII, 239-242]. Posiblemente nos encontremos con una de las más bellas síntesis de S. Ignacio en lo respecta al servicio y conocimiento de la f., que lleve a la sabiduría y a la bondad.

Esta defensa y propagación de la f. debe ser universal y gratuita. Ignacio ha percibido cómo la Trinidad Santa ha expresado su voluntad salvífica y redentora ante toda la "plañida o redondez" de la tierra [*Ej* 102]. El tiempo de Ignacio es un tiempo de descubrimientos, de grandes viajes, de expansión. Se

acrecienta la dimensión de universalidad y a todos los rincones de la tierra querrá llevar la Buena Noticia si es voluntad del que más conoce las necesidades de la Iglesia universal: el Romano Pontífice. San Ignacio no quiere hacer su voluntad, sino que quiere dejarse conducir por el Espíritu Santo: "Y aunque conozcamos por el Evangelio y sepamos por la fe ortodoxa, y firmemente creamos que todos los fieles cristianos están sometidos al romano Pontífice como a cabeza, y Vicario de Jesucristo, con todo, por una mayor devoción a la obediencia de la Sede Apostólica y mayor abnegación de nuestras voluntades, y por una más cierta dirección del Espíritu Santo [...] en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe; y [a ir] a cualquiera región a que nos quieran enviar, aunque piensen que nos tienen que enviar a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes, cismáticos, o a los fieles cristianos que sea" [F50, 4].

Esta misión hay que hacerla "totalmente gratis". Defender y propagar la f. sólo es creíble si se hace en gratuidad, tiene que quedar patente que no hay doble intención en la misión, se trata de sinceridad "...no se debe entrar en obligaciones o partidos que perjudiquen a la sinceridad en nuestro modo de proceder, que es dar gratis lo que gratis hemos recibido" [*Co* 398]. No puede ser de otro modo, si todo es don recibido, todo hay que darlo gratis, además que la gratuidad es la fuente de la libertad evangélica: "Todas personas que están en obediencia de la Compañía, se acuerden que deber dar gratis lo que gratis recibieron, no demandando ni aceptando estipendio

ni limosna alguna en recompensa [...], porque así pueda con más libertad y más edificación de los próximos proceder en el divino servicio" [Co 565].

Predicar y actuar en gratuidad y pobreza supone el haber percibido vitalmente que el centro del vivir es el Señor. No hay posibilidad de gratuidad si no se tienen los ojos fijos en El: "Procure este tal traer delante de sus ojos todos los días de su vida a Dios primeramente, y luego esta su vocación e Instituto que es el camino para ir a Dios" [F50, 3]. Cuando delante de Dios se percibe que todo es "don y gracia", S. Ignacio no puede concebir el servicio de la f. si no es desde la gratuidad y la pobreza. No hacerlo desde la gratuidad es perder la libertad del Evangelio y no edificar a los "próximos".

4. *El servicio de la fe y la promoción de la justicia.* La CG 32 reformuló la misión de la CJ expresada en la *Fórmula del Instituto* de un modo claro y preciso: "Dicho brevemente: la misión de la Compañía de Jesús hoy es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios" (CG 32, d4,2). El servicio de la f. en nuestro mundo pasa por la promoción de la justicia. Al igual que Ignacio puso en la gratuidad el criterio de sinceridad del ministerio de la CJ, hoy podemos decir que el criterio de sinceridad en el servicio de la "defensa y propagación de la fe" se encuentra en la promoción de la justicia que se deriva de este servicio. La f. no es cualquier f., es una f. en la Trinidad Santa que mira el mundo para hacer redención, y este mundo sigue estando roto y gimiendo.

La evangelización es abrirse al amor del Dios revelado como Padre, y por eso inherentemente a este abrirse a su amor, acontece el redescubrir que ese amor lleva al amor a sus criaturas, lleva al amor a los hombres y mujeres, y ese amor se expresa en el trabajo por construir fraternidad y justicia. En fidelidad a la experiencia espiritual de S. Ignacio que es una experiencia totalizante dice todavía la misma CG 32: "No hay conversión auténtica al amor de Dios sin una conversión al amor de los hombres y, por tanto, a las exigencias de la justicia. La fidelidad misma a la misión apostólica requiere, pues, que nosotros iniciemos al amor del Padre, y, por él, inseparablemente al amor del prójimo y a la justicia. La evangelización es proclamación de la fe que actúa en el amor de los hombres (Gal 5, 6; E/4,15): no puede realizarse verdaderamente sin promoción de la justicia" (CG 32, d4, 28).

Vicent A. CÁTALA, SJ

Z' Amor, Cardoner, Confianza, Consolación, Esperanza, Espiritualidad ignaciana, Espiritus, Experiencia de Dios, Fe-justicia, Gracia, Mística ignaciana, Moción, Todo.

Bibl.: ALFARO, J., "La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano", *Concilium* 21 (1967) 56-69; AUBERT, R., *Le problème de Vac-ite defoi*, Warny, Lovaina 1958; RAHNER, K., "Ejercicios en tiempo de increencia. Dificultades y posibilidades de la experiencia de Dios desde el área teológico-cultural", *Man* 69 (1997) 307-317; LONGEVIN, Gv "Fe", en *Diccionario de Teología Fundamental*, (FISICHELLA, R./ LATOURELLE, R. eds.), Paulinas, Madrid 1992,472-479; MOUROUX, J., *Creo en Ti*, Juan Flors, Barcelona 1964; RAHNER, K., *Palabras de Ignacio de Eoyola a un jesuita de hoy*, ST, Santander 1979; RAMBLA, J., "La vida en el Espíritu", *Man* 56 (1984) 111-120.

FE-JUSTICIA

La expresión "fe-justicia" o el "binomio fe-justicia" hace alusión a la misión apostólica de la CJ de vivir una fe, la fe del Evangelio, que necesariamente tiene que ser expresada en la promoción de la justicia. En cierto modo, esta expresión define no solo las prioridades apostólicas de la CJ, sino también su identidad como cuerpo apostólico dentro de la Iglesia. El progreso conceptual y teológico del binomio f. está relacionado directamente con el descubrimiento y el desarrollo del apostolado social en la CJ a través de los últimos cien años. Aunque sin centrarse directamente en el paulatino desarrollo del apostolado social en la CJ, este artículo esclarece indirectamente las diferentes etapas del crecimiento del apostolado social en la CJ durante estos años.

Es indudable que la explicación del binomio f.-j. puede hacerse desde varias perspectivas y siguiendo metodologías diferentes. Nos ha parecido conveniente seguir un camino que tenga en cuenta los vaivenes históricos en la formulación definitiva de esta nueva misión de la Compañía. Como cuerpo apostólico al servicio de la Iglesia, la CJ ha sido fiel, en este proceso de discernimiento, a los cambios que se han ido dando en el cuerpo doctrinal, que hoy se llama Doctrina Social de la Iglesia. El análisis histórico de la misión de la CJ, en términos del binomio f.-j., se presenta como respuesta al desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia durante este período. Por razones de claridad, el artículo distingue dos períodos en el desarrollo teológico y conceptual del binomio f.-j.: una fase inicial que va desde la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891 hasta el final del pontifica-

do de Pío XII en 1958; y un período final que va desde principios de los sesenta hasta finales de los años 90 con la Congregación General 34.

1. *Fase inicial.* La primera fase en el desarrollo de la Doctrina Social católica comienza con la encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII y termina con el pontificado de Pío XII (1939-1958). En este primer período se desarrolla un pensamiento social católico coherente con la doctrina cristiana sobre la naturaleza y el destino humano de la persona y de la familia. Dos preocupaciones están presentes: la situación de los trabajadores industriales y la defensa de los derechos fundamentales como la propiedad privada, el salario justo y unas mejores condiciones de trabajo. Cuarenta años más tarde como respuesta a la crisis económica y social de los años veinte, Pío XI publica la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931). Esta encíclica insiste de nuevo sobre cuatro problemas urgentes: la progresiva concentración de la riqueza en manos de pocas personas; el mantenimiento del poder económico y político en manos de unos pocos individuos y naciones, como consecuencia del punto anterior; el crecimiento del número de pobres; y por último, el aumento del desempleo en las zonas industriales.

En sintonía con esta nueva orientación social, la CJ comienza a dar una atención mayor a esta realidad. A principios del siglo XX comienzan en la CJ los primeros centros o institutos sociales. El P. Gusta ve Desbuquois funda en 1903 la *Action Populaire* en Reims. En Inglaterra nace en 1909 la *Catholic Social Guild* (Asociación social católica) y en 1921, en Oxford, el *Catholic Workers' College* (Colegio universitario de los trabajadores). Entre 1905 y 1923 el P. Heinrich Pesch,

considerado por muchos como el inspirador del pensamiento social católico, publica la obra en cinco volúmenes *Lehrbuch der National Ökonomie* (Manual sobre la economía nacional) que actúa de puente entre la *Rerum Novarum* y la encíclica *Quadragesimo Anno*. En España comienzan los "círculos obreros" y en 1927 el P. Sisinio Nevares funda el centro *Fomento social*. Iniciativas semejantes comienzan a desarrollarse al otro lado del Atlántico: en 1934, el P. John La Farge, funda el *Catholic Interracial Council* (Consejo católico interracial), y el P. Low Twomey comienza el *New Orleans Institute of Social Order* (Instituto sobre el ordenamiento social de Nueva Orleans).

Los pronunciamientos oficiales de la CJ responden fielmente a estas iniciativas de la base. Al año siguiente de la publicación de la *Rerum Novarum*, la CG 24 (1892) recomienda tímidamente a los jesuitas la promoción de las asociaciones obreras (CG 24, d20, 4). En 1923, la CG 27 resalta directamente la importancia de que los jesuitas promuevan las denominadas obras sociales, a condición de que no se entrometan en su gestión temporal o en sus asuntos políticos (CG 27, d229,1-2). En 1938 la CG 28 declaró oficialmente el apostolado social como algo que debe recomendarse a todos los jesuitas constituyendo "uno de los ministerios más urgentes de nuestro tiempo" (CG 28, d29, 5). La devastación causada por la segunda guerra mundial acentúa con más fuerza la necesidad del apostolado social en la Compañía. Respondiendo a estas nuevas exigencias, en 1946, la CG 29 propone que "en cada provincia o región se establezca cuanto antes algún centro de acción y de estudios sociales" (CG29, d29,1).

La *Instrucción sobre el Apostolado Social* del Padre General Juan B. Janssens, publicada el 10 de octubre de 1949, tres años después de la CG 29, es el primer documento que trata seriamente de la necesidad y de los objetivos del apostolado social, de la preparación requerida por los jesuitas para trabajar en este apostolado, del modo especial de trabajo, de cómo otros ministerios más generales han de incorporar este nuevo comportamiento, y de la importancia de este apostolado en los países de misión. Con vistas a desarrollos posteriores es importante puntualizar algunas ideas seminales del documento. La *Instrucción* hace alusiones frecuentes a la necesidad de estudiar, analizar y propagar la Doctrina Social de la Iglesia expresada principalmente en las encíclicas ya mencionadas. El objetivo principal es el restablecimiento de un orden social basado en el bien común con la pretensión de asegurar a todas las personas un mínimo de bienes espirituales y temporales que satisfagan sus necesidades naturales. Sobre la base de este principio algunas observaciones hacen ya referencia al binomio "Fe-Justicia". El motivo principal que mueve a la CJ a aceptar el apostolado social como uno de sus ministerios principales es el amor de Cristo tal y como quedó recogido en la citada *Instrucción*: "En innumerables miembros suyos padece aun hoy hambre, desnudez, destierro, desprecio" (n.5). Se añade a esta razón el convencimiento teológico de que Dios ha establecido la dignidad de la naturaleza humana. En la parte final del documento, insistiendo sobre el aspecto positivo del apostolado social, se menciona que nuestra tarea es la de "promover el Reino de Dios y de Cristo en la tierra" (n.27), aunque la realidad

del Reino se visualiza más bien en un tiempo futuro o escatológico. En dos ocasiones la *Instrucción* habla de los "deberes de justicia, igualdad y caridad" (nn.10 y 20). Más adelante, en una referencia a los estudiantes de nuestros colegios, el P. Janssens habla de enseñar a nuestros estudiantes de los Colegios "a tener hambre y sed de justicia; de aquella justicia que exige para todos los nombres el fruto íntegro de su trabajo, que exige una más equitativa distribución de los bienes temporales" (n.19). Es evidente que el término "justicia" en este caso se refiere a la justicia distributiva, concepción de la justicia que le es familiar al lector de la encíclica *Rerum Novarum*. Es interesante recordar que el documento del Padre General distingue claramente entre la naturaleza específica del apostolado social y las obras de caridad. Nos encontramos ya, por primera vez, con una distinción que va a resultar esencial en desarrollos posteriores: la diferencia entre una acción social que de alguna manera ataca las causas, las estructuras que generan injusticia, y una actuación que privilegia el alivio momentáneo del dolor y el sufrimiento. El documento afirma tajantemente que el apostolado social no está dirigido a las obras tradicionales de caridad, por más que estas continúen siendo útiles, sino hacia aquellos elementos, hoy diríamos estructurales, que generan un orden social imperfecto y que impiden incluso a aquellos que se matan trabajando vivir con dignidad: "Pero no es mi intención hablar de esa caridad que llamaríamos extraordinaria, ejercitada con los pobres los cuales, por circunstancias especiales, tienen que vivir de limosna. Más bien quiero tratar de aquellos individuos de clase humilde que con

fuerzas para proporcionarse el propio sustento no pueden, por imperfecto del orden social de nuestros días, atender debidamente a sus necesidades y las de los suyos, a pesar de la vida laboriosa, frugal y ordenada que llevan" (n. 6). Conviene señalar que el concepto de 'justicia'⁷ hace también referencia a la noción de discriminación social, lo que más tarde se llamará "espíritu clasista". En su empeño de borrar la discriminación por razones económicas, el documento habla de la necesidad de erradicar de la mente de los novicios "ese espíritu mundano que diríamos de *casta*, que considere a quien se distingue por la nobleza de su linaje o el caudal de sus bienes, más merecedor de aprecio y estima que los demás y digno de especial cultivo espiritual" (n.10).

2. *Fase de madurez*. La segunda y última fase en el desarrollo de una doctrina sobre la diada f.-j., comienza en el pontificado de Juan XXIII con las encíclicas *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Tenis* (1963), culminando en la constitución *Gaudium et Spes* (1965) del ConcVat. II. De manera enfática esta constitución pastoral pone el acento en el hecho de que la misión específica de la Iglesia en el mundo moderno es la de enseñar que todos, individuos y estados, deben empeñarse en una mejor repartición de todos los bienes necesarios para el desarrollo. De manera coherente, la doctrina social de Juan XXIII trata del problema de los derechos humanos fundamentales y de los deberes del individuo hacia la sociedad. Sobre todo fue Pablo VI el que trató de manera radical el problema social en el mundo. Debemos recordar sus importantes encíclicas *Octogésima Adveniens* (1971) y *Evangelii Nuntiandi* (1975). Pero más explícitamente, señalemos dos contribu-

ciones importantes. En *Populorum Progressio* (1967) el Papa habla de la "opción fundamental por los pobres" que influirá profundamente en la redacción de los documentos de Medellín y en la elaboración práctica de la teología de la liberación en América Latina. El documento publicado en 1971 por el Sínodo de los Obispos, *Iustitia in Mundo*, habla de "una acción por la justicia", como parte integrante de la predicación del Evangelio.

La elección del P. Arrupe, durante la CG 31 (1965-66), marca un momento decisivo en el desarrollo teológico del binomio "Fe-Justicia". La CG 31 no hace sino reafirmar que el apostolado social está perfectamente en sintonía con el fin apostólico de la Compañía (CG 31, d32,1), e insiste en la necesidad de reconocer como objetivo propio y específico del apostolado social, la configuración de "las estructuras mismas de la convivencia humana de modo que alcancen éstas una expresión de mayor justicia y caridad" (Ibid.). El camino que se ha recorrido desde la *Instrucción* hasta este decreto de la CG 31 es considerable: mientras que la *Instrucción* habla de influir sobre un "orden imperfecto", la CG 31 menciona ya la necesidad de que la acción social configure de nuevo las "estructuras" sociales.

Durante la CG 32 (1974-75) se da un paso fundamental colocando el apostolado social, o la atención hacia el problema de la injusticia, bajo una nueva óptica: el servicio de la fe debe incluir como constitutivo esencial la promoción de la justicia. El decreto 4 de la CG 32 anuncia con claridad profética que "la misión de la Compañía de Jesús hoy, es el servicio de la fe, del que la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta, en cuanto

forma parte de la reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios" (CG 32, d4,2). En realidad lo verdaderamente nuevo es que la unión entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia se convierte en la misión de toda la Compañía.

El decreto se esfuerza en justificar esta nueva expresión de la misión de la CJ de varias maneras. Primeramente se constata que esta formulación, aun siendo nueva, entronca con la misión de los jesuitas de participar en la misión de la Iglesia: "revelar a los hombres el amor de Dios nuestro Padre, amor que se hace promesa de vida eterna" (CG 32, d4, 13). Como más adelante señala el decreto, esta misión constituye el objetivo principal de S. Ignacio, que ya en los *Ejercicios Espirituales* habla de ese plan de salvación en la contemplación de la Encarnación de Jesús durante la Segunda Semana [*Ej* 101-109], antecedido por la contemplación del Reino [*Ej* 91-98], en la cual el ejercitante hace su oblación de mayor estima. El ejercitante y todo jesuita son llamados en la contemplación del Rey eterno a buscar "cómo podrían, en respuesta a la llamada de Cristo Señor, trabajar en la instauración de su Reino", que más adelante en el texto, se describe como un "Reino de amor, de justicia y de paz" (CG 32, d4, 21). En cuanto a la contemplación de la Encarnación, comienza con las tres Personas de la Trinidad observando la "plañida o redondez de todo el mundo" y decidiendo "que la segunda Persona se haga hombre para salvar el género humano". Ambas contemplaciones, bajo la perspectiva del Reino, llevan a un nuevo descubrimiento de la "evangelización" como una "salvación integral" (CG 32, d4,

28). "La evangelización es proclamación de la fe que actúa en el amor de los hombres (*Gal 5, 6; £/4, 15*): no puede realizarse verdaderamente sin promoción de la justicia" (Ibid.). Lo contrario también es verdadero: "No hay promoción propiamente cristiana de la justicia integral sin un anuncio de Jesucristo y del misterio de la reconciliación que Él lleva a consumación" (CG 32, d4, 27). Somos testigos de un "Evangelio que liga indisolublemente amor de Dios y servicio del hombre" (CG 32, d4, 31). La importancia de esta afirmación es indiscutible: el fundamento teológico de la unión entre "fe" y "justicia" es el mismo Evangelio y la misma vida y predicación de Jesús.

El decreto añade una razón, diríamos ascética, para fundamentar la relación entre el servicio de la fe y la promoción de la justicia. La misión de la CJ es un servicio presbiteral de la fe, entendido como el quehacer apostólico "de ayuda a los hombres a abrirse a Dios y a servir según todas las exigencias e interpelaciones del Evangelio". Estas exigencias requieren del jesuita "una vida en la que resplandece la justicia perfecta del Evangelio" (CG 32, d4, 18).

Finalmente el documento concluye proponiendo que la evangelización entendida como el anuncio de la fe que hace justicia es una condición de fecundidad y sobre todo de coherencia "en el combate contra el ateísmo", misión confiada a la CJ por Pablo VI. Las diversas formas de injusticia, el decreto continúa, "constituyen un ateísmo práctico, una negación de Dios" (CG 32, d4, 29).

Convendría apuntar brevemente dos aclaraciones. La primera se refiere al sentido del término

"justicia" en el decreto. Se habla, como ya hemos indicado, no de una justicia meramente ética o legal sino de la justicia del Reino, de la justicia del Evangelio. El sentido de este término viene aclarado en un texto importante (CG 32, d4, 18). La justicia del Evangelio, según el documento, requiere tres cosas: primero, la defensa, respeto y promoción de los derechos, segundo, sobre todo el respecto de la dignidad y los derechos de los más débiles y vulnerables, y tercero, la reconciliación y el perdón. Más que hablar sobre una justicia "distributiva", el texto contrasta situaciones de injusticia, sobre todo estructurales, que imposibilitan algo que hoy es posible: el construir un mundo más justo. Se mencionan algunos hechos: "la explotación de los individuos, las colectividades y los pueblos"; el reparto desigual "de los recursos del planeta", la "opresión y dominación" (CG 32, d4, 27), de los derechos individuales y colectivos; la pobreza y el hambre; la discriminación social, racial y política; el deterioro de la cualidad de vida del hombre (CG 32, d4, 20). Notemos, de paso, que el término "justicia" se entiende ya plenamente en sentido positivo, como la defensa de los derechos individuales y colectivos, derechos políticos, económicos, y culturales correspondientes a la primera y segunda generación de los derechos humanos consagrados en la Declaración de las Naciones Unidas.

La segunda aclaración se refiere a lo que se ha llamado "la dimensión de la justicia en todos nuestros ministerios". La opción que se presenta a la CJ y que responde a una demanda "convergente e insistente [de jesuitas de todo el mundo] que piden que, por una opción neta de la Congrega-

ción General, la Compañía se comprometa resueltamente a la promoción de la justicia" (CG 32, d4, 28), una opción "que no constituye para nosotros sólo un campo apostólico entre otros [...], sino que debe ser una preocupación de toda nuestra vida y constituir una dimensión de todas nuestra actividades apostólicas" (CG 32, d4, 47).

Sin duda, esta última declaración es la que más esfuerzo de adaptación y, en términos más evangélicos, de "conversión", ha costado a la CJ. Es también el desafío que ha dado lugar a discusiones fuertes, a acusaciones y a confrontaciones que sacudieron el cuerpo de la CJ universal. Es también indiscutible que sin la dirección, el ejemplo y el coraje del P. Arrupe, la llamada prof ética del decreto 4 hubiera quedado arrinconada y olvidada. El decreto 4 promovió resueltamente un nuevo quehacer apostólico de la CJ que quedó marcado definitivamente por la sangre de muchos mártires. Esta constatación nos lleva ya a adentrarnos en la última parte de este período final: la CG 34.

3. *Fe-Justicia en los decretos de la CG 34.* La CG 33 elige en 1983 al P. Peter-Hans Kolvenbach como Preósito General de la CJ, a consecuencia de la dimisión del P. Arrupe. El decreto 1 de la CG 33, prácticamente el único decreto importante de la Congregación, recoge fielmente las preocupaciones de los Padres congregados por afirmar la importancia de nuestra vocación de servicio a la Iglesia (CG 33, di, 1), de la vida en el mismo Espíritu y Señor Nuestro (CG 33, di, 9) para tratar, en una segunda parte, sobre nuestra misión en el mundo. En esta segunda parte, el decreto reconoce que la CG 33 "sometió una vez más a revisión la experiencia de nuestra mi-

sión tal y como había sido pedido por los Sumos Pontífices" (CG 33, di, 31) y que "debemos reconocer que esta nueva comprensión de nuestra misión desencadenó ciertas tensiones tanto en la Compañía como fuera de ella" (CG 33, di, 33). Delante de un mundo caracterizado por "una situación cada día más hostil al progreso del Reino de Dios" (CG 33, di, 35) y a la vez constatando "signos de los tiempos que nos llevan a la esperanza y a la confianza" (CG 33, di, 36), "[la] Congregación confirma la misión de la Compañía de Jesús tal como se expresa en las CC GG 31 y 32, y particularmente como se propone en los decretos 2 y 4 de esta última" (CG 33, di, 38).

De un modo solemne, el decreto 1 señala que los documentos mencionados anteriormente nos proponen "la *integración* del servicio de la fe y la promoción de la justicia en una única e inseparable misión; la *universalidad* de esta misión, que abarca todos los ministerios a los que nos dedicamos; el *discernimiento*, para llevar a cabo esta misión; una misión que se confiere a todo el *Cuerpo* de la Compañía" (Ibid.). Sin embargo, el desarrollo más reciente y sistemático del binomio f.-j. ve la luz en la última CG 34 (1995).

Para comenzar, señalemos los elementos más significativos que distinguen claramente la concepción de la relación entre "fe y justicia" contenida en los documentos de la CG 34 de la concepción propuesta por el documento 4 de la CG 32. Los cambios no se deben a un deseo de desvirtuar el contenido de la misión expresada en la CG 32, sino principalmente a la necesidad de tener en cuenta los cambios profundos experimentados por todas las sociedades del mundo: nuevos

aspectos de la justicia, la importancia, y en cierto modo, la autonomía del mundo cultural en la transformación de sociedades y el desafío de la pluralidad religiosa con la que se enfrentan no solamente países de misión sino asimismo la sociedad occidental.

En primer lugar, la misión de la CJ viene expresada de una forma más compleja e integradora. El servicio de la fe que lleva consigo la promoción de la justicia viene ahora ampliada en tres dimensiones: justicia, cultura (e inculturación) y diálogo interreligioso. Notemos que la relación entre la cultura y la justicia había sido ya aceptada por la CG 32 (d4, 53-56), y que al abordar el diálogo interreligioso, la CJ trataba de responder a la invitación de Juan Pablo II, de considerar este ministerio como importante: "...y que prestaréis mayor atención a las iniciativas que el Concilio Vaticano II ha recomendado, como son el ecumenismo, un estudio más profundo de las relaciones con las religiones no cristianas, y el diálogo de la Iglesia con las culturas" (Homilía de Juan Pablo II a la CG 33).

Los veinte decretos de la CG 34 comienzan por cuatro documentos que articulan y definen la misión de la Compañía. El primero, una especie de documento-lente, "Servidores de la misión de Cristo", responde a una visión general de nuestra misión y sirve de marco unitario y justificación de las tres dimensiones de nuestra misión que desarrollan los tres siguientes decretos: "Nuestra misión y la justicia", "Nuestra misión y la cultura", y "Nuestra misión y el diálogo interreligioso". Dado que ya existen buenas introducciones sobre la génesis de los documentos, su estructura y las claves principales de cada decreto, nos limitaremos en

estas líneas a presentar los elementos más significativos de estos tres decretos en cuanto que añaden importantes clarificaciones a la comprensión del binomio "Fe-Justicia".

Hablamos ahora de una fe fundada sobre una base cristológica e ignaciana: "Es Cristo Resucitado quien nos llama y da fuerzas para su servicio bajo la bandera de la Cruz" (CG 34, d2, 5). Es un Cristo Resucitado presente en el mundo a través del Espíritu; un Cristo Resucitado que como primogénito de entre los muertos cura nuestras miserias y alimenta nuestra esperanza; un Cristo Resucitado que convoca a todos los pueblos para "crear una humanidad nueva" (Ibid.). Es una fe que nos hace ser "amigos del Señor" y que nos lleva necesariamente a ser "amigos de los pobres" (CG 34, d2, 9), confirmando teológicamente nuestra opción preferencial por los pobres. Se reconoce la primacía de una fe que reconoce que "Dios actúa por medio de Cristo para destruir las estructuras de pecado", y que ese amor "es el que moviliza nuestra vocación de servir a la fe y promover la justicia del Reino" (CG 34, d2,11). Después de analizar las raíces de esa fe que es la fuente de nuestra vocación apostólica, el documento pasa a describir el contenido de la nueva expresión de la misión en los siguientes términos: 1) la *finalidad* de nuestra misión es el servicio de la fe; 2) el *-principio integrador* de la misión es el vínculo inseparable entre la fe y la promoción de la justicia del Reino; 3) las *dimensiones* relacionadas con el principio integrador (fe dirigida hacia la justicia del Reino) son la proclamación inculturada del Evangelio y el diálogo con otras tradiciones religiosas (CG 32, d2, 15-16). El decreto "Servidores" utiliza un estilo casi poético para mostrar la interrelación

de los tres aspectos o dimensiones de nuestro servicio de la fe (CG 34, d2,19).

El documento "Nuestra Misión y la Justicia" (CG 34, d3) tiene un carácter y una orientación prácticos. Dentro del horizonte teológico establecido en el decreto "Servidores", se vuelve a recordar que la justicia de la que se trata brota de la fe. En sintonía con el carácter histórico de la promoción de la justicia, el decreto enumera nuevas exigencias: el respeto a la dignidad de la persona humana y los derechos humanos; los elementos negativos del proceso de la globalización; la necesidad de "alentar una cultura de vida"; la protección del medio ambiente; y la promoción de comunidades de solidaridad (CG 34, d3, 6-10). El decreto establece, además, una distinción interesante entre estas nuevas "dimensiones" de la justicia, y las "situaciones" críticas de injusticia. La distinción debe ser tenida en cuenta porque la respuesta a estas situaciones interpela nuestra sensibilidad social de un modo serio y urgente. Son cinco las situaciones críticas enumeradas por el documento: la marginalización de África, el colapso de los sistemas totalitarios en el Este; la marginalización y el despertar político de los pueblos indígenas y de los Dalits, los 'excluidos' del primer mundo y los enfermos de SIDA; y finalmente los refugiados y desplazados (CG 34, d3,11-16).

El decreto "Nuestra Misión y la Cultura" (CG 34, d4) es una de las novedades de la CG 34. Definida desde un punto de vista antropológico y social, la dimensión cultural entra a formar parte de nuestro servicio de la fe y promoción de la justicia. El documento trata elementos diversos como la concepción de que la inculturación

del Evangelio debe entenderse como un diálogo entre culturas; la necesidad de que la promoción de la justicia se articule con un estudio de la cultura; y una crítica a la postmodernidad cultural. Uno de los elementos más novedosos del decreto lo constituye el fundamento teológico de un trabajo intercultural. El tema central lo resume el decreto en un párrafo lleno de sentido: "El Evangelio, palabra profética de Dios, continúa el diálogo comenzado por Dios con todos los hombres y mujeres, que participan ya en el misterio de unidad iniciado en la creación [...] Mediante la acción invisible del Espíritu de Cristo, Dios abre sus corazones al misterio de la plenitud que aguarda a la familia humana como su destino propio [...] El cómo de esa asociación [al Misterio Pascual], sólo Dios lo conoce; el hecho de la misma lo cree la Iglesia [...] El misterio del diálogo supone la conciencia de que la acción de Dios precede a la nuestra. No plantamos la semilla de su presencia porque ya lo ha hecho él en la cultura" (CG 34, d4,14-18).

El decreto sobre "Nuestra Misión y el Dialogo Interreligioso" (CG 34, d5) recoge, por una parte, la doctrina de la Iglesia sobre la importancia del diálogo interreligioso enunciada por el ConcVat II (*Nostra Aetate*, 2s) y por Juan Pablo II, en *Redemptoris Missio* (n.56) y en el documento de la Comisión Pontificia, para el Diálogo Interreligioso, *Dialogo y Anuncio* (1991); y, por otra, exhorta a todos los jesuitas a "superar prejuicios y malentendidos históricos [...] y a cooperar sinceramente con todos los hombres y mujeres de buena voluntad empeñados en promover la paz, la justicia, la armonía, los derechos humanos y el respeto a la crea-

ción" (CG 34, d5, 2). De una manera clara, el diálogo interreligioso deja de ser un tema de expertos en la teología de las religiones, para convertirse en un empeño común con todas las personas de buena voluntad para realizar el servicio de la fe y la promoción de la justicia del Reino. De manera especial, el decreto menciona el diálogo que debemos tener con el pueblo judío, con el Islam, con la tradición hindú, y con el budismo (CG 34, d5, 12-16). Se añade de manera significativa que el diálogo interreligioso no debe limitarse a las religiones que poseen una tradición escrita, sino que es igualmente importante el diálogo teológico con las religiones indígenas. No dejan de ser proféticas las palabras dirigidas al fenómeno del fundamentalismo religioso que plantea problemas serios. Refiriéndose a las causas de este fenómeno el decreto señala que "grupos de poder político, económico, cultural o étnico manipulan a menudo los sentimientos y estructuras religiosas en orden a salvaguardar intereses creados" (CG 34, d5, 16).

4. *Conclusión.* Este caminar histórico a través de la historia de la CJ durante los últimos cien años muestra claramente la importancia del binomio f.-j. como determinante de la misión apostólica de la Compañía. Como ya hemos sugerido, la conciencia tanto de "fe" como de "justicia" y la relación simbiótica entre las dos han seguido un proceso continuo de desarrollo a la luz del Espíritu Santo y de una lectura atenta a los signos de los tiempos y a la Doctrina Social de la Iglesia. La CG 34 quiso cerrar sus trabajos con un documento que explicara la identidad de los jesuitas. El decreto "Características de nuestro modo de proceder", que se introduce co-

mo el conjunto de actitudes, valores y patrones que dan sentido a nuestra vida, y que son por lo tanto elementos fundamentales de la identidad del jesuita, reconoce que dos de los ocho elementos de este conjunto identitario son el "profundo amor personal a Jesucristo" y el que vivamos siempre "en solidaridad con los más necesitados". Un buen modo de expresar de manera simple y profunda lo que este binomio de f.-j significa para un jesuita y para el cuerpo de la Compañía.

Fernando FERNÁNDEZ FRANCO, SJ

Z' Carisma, Comunidades de Solidaridad, Cultura, Diálogo interreligioso, Exclusión, Fe, Increencia, Marginación, Misión, Opción preferencial por los pobres, Pobreza, Servicio.

BibL: CAMACHO, L., "La opción fe-justicia como clave de la evangelización en la Compañía de Jesús y en el Generalato del Padre Arrupe", *Man* 243 (1990) 219-246; CAMPBELL-JOHNSTON, M., "Una breve Historia", *PI* 66 (1977) 8-14; CONGREGACIÓN GENERAL 32 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, "Nuestra Misión Hoy: Servicio de la Fe y Promoción de la Justicia", 59-100; CONGREGACIÓN GENERAL 34 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, "Nuestra Misión (dd 2, 3, 4 y 5)", 57-155; CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, "Diálogo y Anuncio", *Boletín del Consejo Pontificio para el Diálogo entre las Religiones* 26 (1991) 210-250; DULLES, A., "Fe-Justicia y la Universidad", *Man* 199 (1979) 172-178; GARCÍA GÓMEZ, M., "La expresión 'promoción de la jus Gótica' en su contexto eclesial", *Man* 55 (1983) 225-243; JANSSENS, J. B., "Instrucción sobre el Apostolado Social (1947)", *PI* 66 (1997) 23-34; MOLLA, D., "Espiritualidad ignaciana, misión obrera y marginación", *Man* 64 (1992) 121-133; ID., "Espiritualidad ignaciana y solidaridad con los excluidos", *Man* 65 (1993) 169-181; ZWIEFELHOFER, H., "Dienst am Glauben und Einsatz für die Gerechtigkeit" en *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu* (SIEVERNICH, M./ SWITEK, G. eds.), Herder, Freiburg 1990, 657-669.

FLOS SANCTORUM

En la *Autobiografía* se dice que, sintiéndose fñigo ya recuperado de la herida de Pamplona, pidió algunos libros de caballerías para entretenerse, y no encontrándose ninguno de ellos allí en su casa, "le dieron un *Vita Christi* y un libro de la vida de los Santos en romance" [Au 5]. La lectura de estos libros es decisiva para su cambio de vida. Así, "leyendo la vida de nuestro Señor y de los santos, se paraba a pensar, razonando consigo: '¿Qué sería, si yo hiciese esto que hizo S. Francisco, y esto que hizo Santo Domingo?'" [Au 7].

Bajo este libro de los santos se ha entendido desde un principio la *Legenda áurea* (o *Historia Lombarda*) del dominico Santiago de Vorágine (o de Varazze), muerto en 1229 en Genova, de donde fue arzobispo. Según P. de Leturia, fñigo utilizó una edición castellana prologada por Fr. Gauberto M. Vagad, conocida popularmente con el nombre de *Flos Sanctorum*. El original latino estaba compuesto de 182 capítulos; circuló como manuscrito durante unos doscientos años, a lo largo de los cuales los copistas añadieron a modo de suplemento algunos otros escritos por autores desconocidos. La obra alcanzó enorme popularidad. Su difusión creció con la imprenta. Se conocen al menos setenta y cuatro ediciones latinas, impresas antes de 1500.

Legenda no tiene aquí el significado de un relato fantástico o fabuloso, sino el sentido del gerundivo latino de "cosa para ser leída" es decir, el de lectura o lecturas. En el prólogo el autor explica que ha seguido el orden del Año Litúrgico, comenzando con las fiestas de los santos comprendidas entre Adviento y Na-

vidad; siguen las que se celebran desde Navidad hasta Pascua; y finalmente las comprendidas entre Pentecostés y Adviento. No se trata solamente de vidas de santos, sino también de los misterios de Cristo y de María correspondientes a las diversas fiestas litúrgicas: Adviento, Navidad, Circuncisión, Epifanía, Purificación, Anunciación, Pasión, Resurrección, Ascensión, Pentecostés. Los santos están vistos, pues, no como héroes autónomos de la fe, sino como asociados al misterio salvífico de Cristo. Aunque la expresión *Legenda* no quiera decir relato fantástico, sin embargo, en no pocos aspectos el *F* ofrece una serie de proezas extraordinarias de los santos que no responden a una biografía en sentido actual, sino a un relato edificante, para animar al creyente a vivir heroicamente la fe. Tales proezas, por otra parte, pudieron servir de excelente reclamo para atraer el interés de un lector de las condiciones del convaleciente fñigo, que quería evadirse con aventuras de novelas caballerescas. Precisamente el parentesco literario con este tipo de narraciones había comenzado ya a dar algunas obras caballerescas "a lo divino" como la titulada *El peregrinaje humano* (1490).

El latín de la *Legenda áurea* es sencillo, popular, semejante al que se hablaba en los países de lengua románica durante la Edad Media, pero con características propias del estilo piadoso del género hagiográfico. La edición castellana que leyó fñigo era de las lujosas, adornada con viñetas sobre la vida y milagros de los santos. Al principio fñigo no pareció interesarse por un santo en particular. "Discurría por muchas cosas que hallaba buenas, proponiéndose siempre a sí mismo cosas dificultosas y graves..." [Au 7]. Después su atención se centró en

Sto. Domingo, pero en estos momentos, además de S. Pedro, sobre todo S. Francisco era el más conocido para él. El santo de Asís pertenecía a la devoción de los Loyola que encontró íñigo en Arévalo, en casa de su tía Doña María de Guevara, terciaria franciscana y fundadora en Arévalo; según la tradición, por allí pasó el mismo S. Francisco de camino a Santiago, desde el convento de las Clarisas, que puso bajo la advocación de Nuestra Señora de la Anunciación.

Dando una ojeada a lo que en el *F.* se dice sobre S. Francisco, se percibe enseguida la semejanza con el proceder y las experiencias de íñigo: "Durante su juventud ejerció el oficio de comerciante y vivió entregado a las vanidades de mundo hasta que cumplió veinte años; pero, cuando tenía más o menos esta edad, el Señor lo castigó con el azote de una enfermedad, le movió a cambiar de conducta y transformó repentinamente en otro hombre, de tal modo, que a partir de entonces comenzó a gozar de espíritu profético [...] Yendo en cierta ocasión en peregrinación a Roma, encontré en el camino a un pobre, le entregó todos sus vestidos, recibió a cambio los del pordiosero, se los puso, y al llegar a la ciudad santa se sentó a la puerta de la iglesia de S. Pedro entre los demás mendigos y comió con verdadero apetito lo que éstos le dieron".

El paralelismo con el cambio de vida de íñigo, que hasta los veintiséis años de su edad fue dado a las vanidades del mundo [*Au* 1], (mutación [*Au* 12], parecía como si fuese otro hombre [*Au* 30], el cambio de vestidos en Montserrat [*Au* 18]), es tan llamativo que no puede dudarse de que para él S. Francisco fue realmente un paradigma fundamental, al menos durante la prime-

ra fase de su conversión. El valor que concede Ignacio a las vidas de los santos como lectura espiritual, se percibe en los mismos *Ejercicios*, en los que recomienda este tipo de lecturas durante la Segunda Semana [*Ej* 100], seguramente con el objetivo de que el ejercitante compruebe y se corrobore con ejemplos concretos cómo la imitación radical de Cristo es un hecho factible.

Rogelio GARCÍA MATEO, SJ

Z¹ Conversión, Deseo, Loyola, Pensamientos, Vita Christi.

Bibl.: CODINA, A., *Orígenes de los Ejercicios Espirituales*, Balmes, Barcelona 1926, 143ss y 217ss.; LETURIA, P. DE, *El gentilhomme íñigo López de Loyola en su patria y en su siglo*, Labor, Barcelona 1949, 149-190; ID., "El 'Reino de Cristo' y los prólogos del 'Flos Sanctorum' de Loyola" en ID., *¿TII*, 59-72; O'REILLY, T., "The Spiritual Exercises and the crisis of Medieval Piety", *The Way Sup* 70 (1991) 101-113; VORÁGINE, S. DE, *La leyenda dorada*, Alianza, Madrid 1982.

FORMACIÓN

I. *Introducción.* Una vez excluida como vía prioritaria de acrecentamiento del grupo la aceptación de personas de edad avanzada (cf. [*Co* 308]), Ignacio y los primeros compañeros se dieron a la tarea de diseñar un proceso de f. para futuros seguidores. El origen de este proceso hay que buscarlo tanto en las propias experiencias biográficas del grupo fundador como en la visualización de las exigencias que parecía demandar el nuevo estilo de vida consagrada propio de la Compañía. Nada fue preconcebido de antemano, sino formulado y examinado al calor de las experiencias de los primeros años hasta que fue cristalizando un estilo propio de f., que en

lo fundamental quedó consagrado en la redacción del texto de las *Constituciones* que conoció y aprobó la CG 1.

Las experiencias ulteriores, el desarrollo de las ciencias y los nuevos diseños curriculares han impuesto obligadas adaptaciones a ese primer esbozo de f. que han sido recogidos por las CC GG, los escritos de los PR Generales, las Órdenes Regionales de Estudio y los Planes Provinciales de Formación. En conjunto, diríamos que el modelo de f. que hoy emplea la CJ está más atento a los procesos personales del formando, mejor edificado sobre la libertad y la participación; parte de una visión más cercana a las demandas que la cultura y la realidad social plantean a la vida apostólica del futuro apóstol e incorpora al formando desde muy pronto a la vida universal y local de la Iglesia.

2. *Objetivo y fundamento.* El objetivo último de todo el proceso de f. se enmarca mediante las dos coordenadas que conforman la CJ misma: la estructura interna de cuerpo y la tarea de misión apostólica. Al fin, toda la dinámica de la f. pretende capacitar para la adecuada integración del formando en un cuerpo nacido para responder con calidad a los retos actuales de la misión. Estos dos parámetros medirán el progreso del candidato a la CJ en un camino gradual de motivaciones, exigencias, hábitos y prácticas hasta la incorporación definitiva en el momento de los últimos votos. Después de ellos, el jesuita quedará confrontado con la permanente necesidad de renovarse ante los nuevos retos exigidos por la misión tal y como las últimas CC GG han subrayado.

La f. es entendida ya en las *Constituciones* como "un edificio"

[Co 307] en cuya construcción paulatina y procesual, además de los contenidos, será importante cuidar el ambiente propicio y el acompañamiento adecuado para que pueda llevarse adelante la maduración progresiva de las actitudes propias del compañero. El arte consiste en saber conjuntar sabiamente virtudes y letras, doctrina y modo de proponerla, un estilo de vida austero y uso de medios modernos, cercanía a los pobres y universalidad, libertad personal y pertenencia, discernimiento y obediencia, constancia en las exigencias diarias y generosidad radical en los momentos de probación, en fin, autenticidad personal y transparencia.

En la base de todo este edificio, como su piedra angular, se ubica la llamada central al seguimiento de Jesús intuía ya en los deseos sobre los que desde el comienzo es interrogado el candidato (cf. [Co 102]) y sentida y confirmada más tarde como elección de un estado específico de vida en el seguimiento de Jesús. De un modo central, esta experiencia tiene lugar en el Mes de Ejercicios Espirituales con el que arrancan las experiencias del noviciado. A esta elección se refiere muy probablemente el término "virtud" que tanto repite la Parte III de las *Constituciones* como punto de partida insustituible que se pretende "conservar", "aprovechar" y "adelantar" [Co 243]. La *virtus* es don gratuito, llamada vivida con fuerza y verdadero fundamento [Co 307] "en los que llama Dios para nuestro Instituto" [Co 243]. Sin duda, habrá de ser verificada por el candidato a través de un delicado proceso de discernimiento y cotejada por la CJ hasta llegar a la claridad de la confirmación antes de emprender el itinerario ulterior. Y

aquí reside la labor prioritaria tanto de la Primera Probación como del mismo noviciado.

Sobre esta base, la tarea de la CJ -de todo su cuerpo y de los formadores más cercanos- será la de ejercer una mediación que permita hacer realidad e historia la fidelidad a la llamada de Dios. El don de esta llamada es todo de Dios, pero en la fidelidad a la misma han de intervenir una serie de factores humanos. Acompañar se convierte en una destreza nacida por una parte de cercanía, empatía y escucha atenta y por otra, de la presentación con sabiduría y testimonio, del carisma de nuestra vocación, "nuestro modo de proceder".

3. *Interiorización e integración.* Para que esta construcción se consolide, será necesario un *proceso de integración*. Integración que definen tanto CG 32, d6 como CG 33, di, 20, no como un simple agregado ecléctico de experiencias, conocimientos y probaciones acumuladas a lo largo de los años de la f. inicial, sino como una estructura sólida cuya unidad armónica deberá ser atentamente cuidada.

3.1. *Interiorización: responsabilidad con la llamada.* Ante todo, integración es "internalización personal" de la gracia de la vocación en los criterios, actitudes y vida del formando que cada vez habrá de conducirse movido más por la interior ley de la caridad (cf. [Co 134]) que por normativas externas. Se trata de un don prometido pero que demanda la conquista paulatina a lo largo de los años de f. de ese "hombre nuevo" descrito por el Examen que abraza y ama los deseos de Cristo Nuestro Señor (cf. [Co 101]). Ganando cada día mayor libertad a través de la abnegación, a la luz del discernimiento personal

y bajo la escucha atenta de su comunidad y de quienes la CJ ha puesto a su lado como formadores, el formando se dejará modelar por la figura del Hijo para hacerse verdadero compañero. Lugar central ocupará en este proceso la purificación de las motivaciones, sentimientos y deseos últimos que mueven las grandes orientaciones y afectos en la vida diaria.

En esa tarea de interiorizar ocupará un lugar importante el asumir a la luz de Dios la propia biografía humana con la que el candidato accede a la CJ: comprenderse a uno mismo, superar en lo posible los defectos y vacíos aceptando los propios límites, reconciliarse con las áreas dolorosas del pasado así como reconocer con estima cualidades y valores hasta poder formular con acierto los deseos últimos que moverán el corazón para toda una vida, presencia indeleble de la llamada de Dios. La f. actual sabe echar mano de cuantas ayudas técnicas psicológicas puedan cooperar en el logro de una imagen adecuada y proporcionada de la propia persona, pero la plenitud de esta imagen estará construida en la medida en la que el formando pueda captarse y asumirse desde la óptica de Dios.

3.2. *Integración progresiva en el Cuerpo de la Compañía.* Integración, además, es incorporación paulatina del candidato al *cuerpo social* de la CJ, apuesta e inserción decidida por este grupo de consagrados, sus opciones, su lugar en la Iglesia, sus proyectos e incluso su deseo de superar los límites grupales hasta lograr una connaturalidad con nuestro modo de proceder. En el tiempo del noviciado la integración está aún muy marcada por las necesarias rupturas que lleva consigo, en los inicios, la conquista de una

identidad. Durante los estudios se hace una integración ya vivida desde el compromiso asumido de los votos. Durante el Magisterio, es inmersión a plenitud en la vida apostólica y comunitaria de la CJ formada. En la Teología es integración tematizada al calor del estudio de la fe, de la vida de la Iglesia y del lugar de la vida consagrada. A lo largo de todo el proceso, la presencia de Superiores, formadores, acompañantes, profesores y "oficiales" permitirá al candidato paulatinamente caminar hacia la integración en un cuerpo real e histórico dentro del que desea "vivir y morir" [Co 51]. En todo caso, esta integración corporativa nunca perderá como horizonte superior, la conciencia de pertenencia al círculo más amplio de la vida de la Iglesia, universal y local en la que será paulatinamente integrado el formando, tanto desde la f. teórica como desde el compromiso eclesial.

4. *Elementos de la integración.* En esta dinámica de integración, *cuatro* son los elementos que han de colaborar para constituir la identidad del compañero. En la proporción y complementariedad entre los mismos radica la complejidad de este camino. 4.1. *La vida en el Espíritu*, debidamente alimentada a través de la oración, la vida sacramental y un proceso personal de discernimiento acompañado. Si bien esta dimensión está presente en todo el proceso formativo, su énfasis es mayor en dos momentos: en los inicios del noviciado en los que se trata de adquirir destrezas personales en el "buscar y hallar la voluntad de Dios" con los medios específicos de la espiritualidad ignaciana. Y en el "epílogo" del proceso formativo, la Tercera Probación, en la que, concluidas las etapas académicas y antes de ser enviado definitivamente a la misión, se pre-

tende alcanzar una síntesis de lo vivido y descubierto a lo largo del proceso formativo desde el filtro del corazón, la *schola affectus* que vincula de nuevo al formando con su primera llamada.

4.2. *El área académica*, orientada a capacitar al jesuíta, tanto para la adquisición de conocimientos como para poder transmitirlos. Mientras los saberes humanísticos y científicos pondrán las bases en la etapa del post-noviciado, la filosofía y la teología permitirán alcanzar una síntesis personal y una capacidad crítica ante los problemas de la realidad y de la experiencia de la fe que busca ser entendida y transmitida a los hombres y mujeres de hoy. En no pocos jesuítas, este currículo básico será complementado con algún tipo de estudios especiales que le capaciten más específicamente para algún apostolado. A partir de la normativa de las últimas CC GG, no sólo se abre un campo mayor a la especialización, manteniendo siempre la disponibilidad, sino que se concreta mucho mejor el itinerario propio de la preparación aún de los Hermanos jesuítas, que, además de incluir los tiempos de Magisterio y Tercera Probación, determina espacios dedicados a su formación específica y teológica.

4.3. *La vida apostólica*, que busca hacer presentes los retos de la misión, de la fe y la justicia y de lo sacerdotal, tal y como son vividos en la Compañía. Existe hoy mayor conciencia de la importancia de la práctica apostólica y pastoral desde el inicio de la f. a través de la inserción en obras y actividades apostólicas de la CJ y de la Iglesia local. La experiencia muestra que en este campo es clave percibir la misión como recibida de la CJ, preparar y acompañar adecuadamente al estu-

dante ante estos retos, evaluar sus avances y ofrecerle a lo largo de las etapas una experiencia amplia de la gama de actividades apostólicas que le esperan.

4.4. *La dimensión comunitaria* a la que toda vocación convoca. La comunidad se vuelve escuela en la práctica de virtudes tales como la convivencia grupal, la cercanía a los pobres en sencillez de vida y solidaridad, el respeto a la diversidad, las reuniones y revisiones, el diálogo, el trabajo en común, la universalidad de la misión y el discernimiento comunitario y apostólico de los que el futuro apóstol ha de ir haciéndose capaz.

No podrán integrarse ni asentarse adecuadamente tantas dimensiones en la persona con apresuramiento. Para Ignacio no existe incorporación sin un largo y detenido recorrido. Como afirma la *Fórmula* "nadie sea admitido para hacer la profesión en esta Compañía, sin que su vida y formación intelectual hayan sido probadas con largas y diligentísimas probaciones" (F50, 5). La última probación es el tiempo mismo cuyos ritmos y momentos hay que respetar. Por eso es importante que a lo largo de este recorrido tengan lugar constantes evaluaciones que midan la conquista de una identidad que a la vez es personal y grupal. Su final no consiste en el logro de un *pensum* acabado, sino el de una persona abierta, con inquietud curiosa ante los constantes cambios de la cultura a los que habrá de buscar respuesta a través de la *f.* permanente.

Con el interés creciente de muchos laicos no sólo por la obras apostólicas, sino por la espiritualidad jesuítica, se abre en nuestros días un nuevo reto para la formación: diseñar un camino que, promovien-

do la identidad laical desde las grandes líneas del ConcVat II, pueda transmitir lo nuclear de sus principios y la pedagogía misma que conforman el carisma ignaciano.

Jesús Manuel SARIEGO, SJ

/ Candidato, Constituciones, Escolar, Estudios, Juniorado, Letras, Libertad, Magisterio (etapa), Noviciado, Teología (etapa) Tercera Probación, Virtudes.*

Bibl.: ARRUPE, R. "El modo nuestro de proceder", en *La identidad*, 49-82 (AR XVII [1979] 653-690); BERTRAND, D_V *Un Corps pour l'Esprit. Essai sur V expérience communautaire selon les Constitutions de la Compagnie de Jésus*, DDB, París 1974; *Directivas sobre la formación en los bwitutos Religiosos*, AAS, Roma, 1990; DECLoux, S., "Las Constituciones, 'Manual de formación'", *Man* 66 (1994) 19-34; ENDEAN, PH., "Origins of Apostolic Formation: Jerome Nadal and Novitiate Experiments", *The Way Sup* 39 (1980) 57-82; GARCÍA DOMÍNGUEZ, L. M^a, "Formar para la obediencia apostólica", *Man* 66 (1994) 35-53; HORTAL, A., "La comunidad de formación para un mundo secularizado", *Man* 57 (1985) 77-82; KOLVENBACH, P.-H., "La formación permanente como fidelidad creativa", *AR XXII* (2000), 646-663; ID., *La formación del jesuita*, Curia General, Roma 2003; ID., "El formador jesuita hoy", *AR XXIII* (2003) 71-79; ROYÓN, E., "Los Ejercicios ignacianos: una metodología para la formación", *Man* 55 (1983) 245-256; Ruiz JURADO, M., "La formación en la Compañía de Jesús según las *Constituciones*. Finalidad y métodos", *Man* 55 (1983) 171-180.

FÓRMULA DEL INSTITUTO

2. *Valor y definición.* Por *Fórmula del Instituto* se entiende la *F.* contenida en la bula *Exposcit debitum* de Julio III (1550, referida a partir de ahora F50), que es la definitiva, hoy en vigor, con las alusiones que parezcan necesarias a las dos redacciones anteriores: la llamada *Quinqué capitula* (1539; referida F39)

aprobada *vivae vocis oráculo* por Paulo III, y la contenida en la bula de erección canónica de la Compañía: *Regimini militantis Ecclesiae* (referida F40), también de Paulo III (1540). La F es la expresión oficial del carisma institucionalizado de la CJ. Es su Regla fundamental, asumida, y aprobada por la Iglesia, y devuelta a la CJ en un documento papal, que la hace de Derecho Pontificio (CG 31, d4). Hablar de su espiritualidad es hablar del núcleo central de la espiritualidad ignaciana plasmada para este Cuerpo, vivo y organizado que es la Compañía. Históricamente la F. constituyó la primera expresión del género de vida, que vivieron desde el principio, una vez reunidos en Venecia los primeros compañeros (enero de 1537). Aparte de los años de París, estos compañeros vivieron trece años gestando y contrastando este estilo de vida que se fue retratando por escrito en la *Fórmula*. No fue antes la "formulación" y después la puesta por obra, sino al contrario: primero la experiencia de un modo de proceder, de un estilo, y después la expresión escrita. Por eso la espiritualidad descrita en la F. es anterior a la F misma, y en la vida adquirió solidez y estabilidad. Comparando las tres F. (la F39 en realidad nunca lo fue) se advierte una gran continuidad de fondo en las vivencias del carisma. No cambian ni la espiritualidad de fondo ni las determinaciones concretas que configuran el modo de proceder específico de la Compañía. Cambian las motivaciones particulares, que se hacen más matizadas y aceptables para todos, y las determinaciones nuevas que salen al paso en el devenir de un Cuerpo en crecimiento y experimentación. Lo jurídico fue viniendo para consolidar lo vivido, y así proteger la comunión y el ca-

risma, en moldes que apoyaran sin oprimir, porque estaban bien probados.

2. *Génesis y elaboración*. La elaboración de la F comienza una vez que en las *Deliberaciones* de la Cuaresma de 1539. Los primeros compañeros habían decidido constituirse en un Cuerpo estable, orgánico, dando la obediencia a un superior de entre ellos. Con esta decisión había que ir a la Sede Apostólica, en busca de reconocimiento y aprobación. Y ello requería una descripción de los rasgos fundamentales del proyecto de vida. Casi un año tardó la Sede Apostólica en aprobar la F presentada y corregida. Pero casi inmediatamente después de esta aprobación escrita, sintieron Ignacio y los primeros compañeros la conveniencia de tener prevista una posible y aun deseable reforma de la *Fórmula*: "item queremos que la bula sea reformada, id est, quitando o poniendo, o confirmando, o alterando acerca [de] las cosas en ella contenidas, según que mejor nos parecerá, y con estas condiciones queremos y entendemos de hacer voto de guardar la bula" (*MCo* I, 45-46), tal y como se indica en las *Constituciones del año 1541*, fechadas el 10 de marzo. Así quieren obligarse, en vísperas de su Profesión solemne, a guardar la bula, sin hipotecar el futuro, sin cerrar puertas a lo que la experiencia fuese aconsejando modificar. Intentan definir una fidelidad que no colisione con la libertad necesaria precisamente para cumplir mejor los fines apostólicos previstos en la propia *Fórmula*. Un testimonio de primera mano revela cómo se gestaba la F y las *Constituciones* en aquellos años posteriores a F40. En una respuesta de Ignacio a través de su secretario Polanco, a los misticismos reformadores de Onfroy y Oviedo, según

los cuales "la Compañía no está bien instituida", se dice: "Y aun en las bulas, algunas cosas se han comenzado a remirar, encomendando a Dios Nuestro Señor el todo, y no con pocas misas y oraciones y lágrimas, y no para relajar lo bien fundado, mas para perfeccionar, porque de bien en mejor se pueda proceder a mayor gloria divina" [Epp XII, 632-654]. Confirma muy bien el procedimiento que se conoce gracias al *Diario espiritual*. Es el discernimiento espiritual la manera ordinaria de proceder en la determinación de las cosas más importantes en los orígenes de la Compañía. Lo mismo se observa en el modo de trabajar reflejado en las *Sex dubiorum series* (MCo 1,268-355), sobre todo en la tercera, cuarta y sexta, que tratan los puntos fundamentales de la F, y los someten a estudio y decisión de S. Ignacio. La vida misma de la CJ, configurada a partir de las necesidades apostólicas que van apareciendo a lo largo de esos diez años (1540-1550), y de la profundización en su propio carisma durante ese mismo tiempo, es la que va reajustando la Fórmula.

Los puntos tratados se agruparon en torno a cinco capítulos, y esta vertebración se conservó hasta la redacción definitiva del año 50. No sabemos quién redactó F39, pero el editor de las *Constituciones en Monumenta Histórica* asegura que el autor principal del escrito es S. Ignacio, aunque se lo tradujera al latín uno de los compañeros, mejor latinista (MCo I, CCVI-CCVII, 4).

3. *Estructura de la Fórmula*. Los cinco capítulos que vertebran la F son los siguientes: I: El fin de la Compañía y su régimen fundamental; II: La obediencia especial al Sumo Pontífice; III: El ejercicio de gobierno y obediencia en la Compañía; IV: La pobreza de la CJ

y el régimen de los escolares; V: Otros puntos más particulares de esta forma de vida.

3.1. *El fin de la Compañía y su régimen fundamental*. Es, sin duda el capítulo de mayor calado espiritual, porque describe el carisma nuclear de la CJ en su integridad. El primer rasgo ignaciano es "el punto de partida real, concreto, de la situación existencial de la persona que desea entrar en la Compañía" (Ruiz Jurado 1976, 313). Es como el sello de las definiciones ignacianas. A la CJ no se la describe en sus elementos esenciales con una lógica abstracta o deductiva, sino desde el impulso vivo y fuertemente motivado de quien entra en ella, y busca una sintonía con ella que le permita consumir la "construcción de la torre" de la vocación a la que el espíritu le impele. La CJ y su espiritualidad están contempladas en el corazón de ese hombre que, en la plenitud de su vida, después de una larga formación, entra en ella con el único deseo de darse entero en amor y servicio al Señor Jesús, y a la Iglesia, su Esposa. La CJ está en él bien fundada si se dan en él estas tres actitudes espirituales, que a la vez articulan, literariamente hablando, este primer párrafo (quizá el más complejo) de la *Fórmula*. El que quiera alistarse en nuestra Compañía: 1) persuádase (*proponat sibi in animo*) de que forma parte de una CJ fundada para... (fines y medios espirituales de la Compañía); 2) manifiéstese asimismo preparado (*se utilem exhibeat*) para...(fines caritativos asistenciales de la Compañía); 3) procure tener delante de los ojos (*curetque primo Deum...*) (vida interior de amor y pureza de intención respecto a Dios y al Instituto de la Compañía).

Todo comienza en el jesuita con el sentido de pertenencia: for-

ma parte de una Compañía ("Comunidad", decía F39). Sólo desde ahí entenderá los fines y medios, y se mantendrá preparado para realizarlos. La novedad mayor de F50 es la añadidura de la segunda de las tres actitudes señaladas. Se dan cuenta de que la dedicación a este tipo de obras de misericordia corporales está presente desde los orígenes mismos de su vida en grupo, cuando se juntan en Venecia una vez concluidos los estudios. La época de Venecia es crucial para entender la espiritualidad y la misión de la Compañía. Pensando más despacio en su género de vida, a lo largo de estos trece años de experiencia, sienten la necesidad de explicitar más en F50 este aspecto esencial de su carisma, que dice referencia a la inmersión en el mundo marginal. F39 y F40 ponían más el acento de esta referencia en la enseñanza del catecismo a niños y personas de bajo nivel cultural. En F50 ese acento pasa a explicitarse más en las obras corporales de caridad: "predicando y sirviendo en los hospitales" (FNI, 110). Tales obras no suponen innovación ninguna en el género de vida inspirado en el carisma. Pertencen a la entraña misma del carisma ignaciano y son como una cualificación, o modo de proceder, en los propios ministerios espirituales. Porque el "predicar en pobreza" [Epp I, 96] para Ignacio y los primeros compañeros no sólo significa "vivir de limosna", sino predicar sirviendo en hospitales y cárceles. Las dos cosas (la gratuidad y las obras corporales de misericordia) están juntas en F50, como lo estuvieron en la vida del grupo desde los orígenes venecianos. Del mismo modo, en la *Deliberación sobre la pobreza*, se vinculan fuertemente los conceptos de pobreza, ser enviado, predicar y exhortar.

Precisamente de esa vinculación cualificadora al ministerio sacerdotal le viene a esas obras de caridad su importancia "jesuítica": su ejercicio está ordenado a la consecución del fin apostólico de la CJ, fin que debe modular su ejercicio mediante el discernimiento (tanto cuanto, "*prout*"...). Pero sabiendo también que no cualquier modo de predicar, enseñar, etc. vale para la CJ, sino aquel que nace desde la cercanía con los pobres y su servicio (cf. Kolvenbach 1990). El poner la segunda tanda de ministerios apostólicos, más asistenciales, en referencia a la primera, no significa darle menos importancia, o relegar esos ministerios a tiempos perdidos, o libres; mucho menos, dejarlos a la iniciativa personal del jesuita, como asunto privado u opcional. Todo lo contrario. Es afirmar su valor, en orden a hacer creíbles y eficaces los ministerios de índole más espiritual. Este es, sin duda, el sentido del "según parecerá conveniente a la gloria de Dios y al bien común". Hoy nos parecen no solo convenientes, sino imprescindibles para la espiritualidad y misión. Hay aquí una inestimable inspiración para la adecuada comprensión del binomio "fe-justicia" para nuestro tiempo, en la integración ignaciana de "fe-obras corporales de misericordia", que F50 expresa en toda su plenitud. Por eso se le pide al que entra que se mantenga preparado para desempeñar todos los ministerios de la CJ con ese estilo de integración ("en pobreza", verdadera profecía de justicia y amor). La CJ necesita a sus hombres así ejercitados, no solo disponibles para aceptar, si se les manda, trabajos apostólicos de índole asistencial, sino capaces y decididos a trabajar así en la vida del Señor. Esto exige un estilo de vida y una espiritualidad que man-

tenga esta capacidad en la CJ entera para todos sus ministerios.

Este enfoque, que parece posible y legítimo en la comprensión de la integración fe-obras de caridad en F50, es preferible al planteamiento que en su día se hizo acerca de la supremacía de los ministerios espirituales sobre los corporales en la misión de la CJ, tema que parece más propio de ser tratado en la Parte VII de las *Constituciones*, que es donde S. Ignacio propone los criterios más concretos para preferir unos ministerios a otros [Co 650]. En la F se define más bien el modo de proceder, el carisma en su cualificación más profunda e integrada, tanto en la actitud espiritual y vocacional de cada jesuíta, como en la espiritualidad del Cuerpo entero de la Compañía.

Las dos primeras actitudes del que desea entrar en la CJ son actitudes interiores, espirituales y básicas, más bien referidas a la misión que le espera en la CJ, expresada en sus fines y en sus medios. Queda la tercera actitud, que sería como la base fundamental de todo lo dicho y de lo que se dirá en el resto de la *Fórmula*. Es el núcleo más íntimo de la espiritualidad del jesuíta, aquello que éste tiene que cuidar más en sí mismo: tener delante de sus ojos, todos los días de su vida, primero a Dios, e íntimamente relacionado con Él, ese humilde camino para ir a Él que es la Compañía. Su deseo fundamental es llegar a Él, empleando en ello todas sus fuerzas; el camino de acceso, el medio deseado y cuidado precisamente por la importancia del fin al que conduce, es el Instituto de la CJ, que es: un modo de proceder, unos escritos que lo expresan, y unos hombres que tratan de vivirlo unidos y a la vez repartidos en la común misión de Jesús y su Iglesia.

Siempre la misma armonía subordinada de fines (Dios) y medios (Instituto de la CJ), en la línea del PF, del Proemio de las *Constituciones*, y del ver y amar al Criador en las criaturas, y a las criaturas en el Criador. Presencia de Dios y sentido de pertenencia a la CJ son las coordenadas fundamentales del fondo espiritual expresado en la *Fórmula*. De él brotan las dos primeras actitudes antes descritas, y todo el resto de la *Fórmula*.

3.2. *La obediencia especial al Sumo Pontífice*. El voto especial de obediencia al Papa es la característica fundamental del Instituto de la CJ en lo que se refiere a sus objetivos apostólicos. A él se dedica este segundo capítulo de la *Fórmula*. Fue éste uno de los puntos en los que tropezaba su aprobación, por parte de la Santa Sede. Si todos los fieles están obligados a la obediencia al Papa, ¿qué sentido tiene hacer un voto especial de ella? Esta dificultad es la que motivó los cambios que se observan en las tres redacciones de la F, que afectan, sobre todo, a la motivación del tal voto. En F39 no hay motivación especial. En las otras dos la motivación varía así: F40: "mayor humildad de nuestra Compañía", que en F50 varía así: "mayor devoción a la obediencia a la Sede Apostólica"; F40: "perfecta mortificación de cada uno", que en F50 varía así: "mayor abnegación de nuestras voluntades"; F40: "abnegación de nuestras voluntades", que en F50 varía así: "una más cierta dirección del Espíritu Santo".

La referencia central en F40 es hacia la CJ y a cada jesuíta. Se buscan sobre todo actitudes espirituales interiores, con marcada orientación ascética: humildad, mortificación personal, abnegación de la voluntad propia. En F50 la referencia es más abierta. Continúa la mayor abnega-

ción de la voluntad de cada uno, pero la tensión espiritual va hacia una mayor devoción a la obediencia a la Sede Apostólica, y al deseo de mayor acierto misional, garantizado por la certera dirección del Espíritu. El contenido del voto está claramente expresado en las *Fórmulas*: es en lo que el Papa mande referente al provecho de las almas y propagación de la fe, y a ir adonde uno sea enviado. Es pues un voto que se refiere a las "misiones" dadas por el Papa. Pero si el mismo Ignacio lo llama "nuestro principio y principal fundamento" (*MCo* I, 162), es porque aquí subyace una verdadera mística de vinculación con la Iglesia en la persona del Romano Pontífice, como queda establecido desde el comienzo de la *Fórmula*: "Servir al Señor y a la Iglesia su Esposa bajo el Romano Pontífice". A la hora de implementar este servicio aparece con toda su fuerza el voto especial de obediencia al Papa, que tiene una dimensión de ejecución y una dimensión espiritual de "devoción" y servicio. La vinculación con la Sede Apostólica forma parte de la espiritualidad del jesuita y de la Compañía. Es el Papa quien vincula consigo mismo a la CJ, para disponer de ella en todo lo que se refiera a la misión en "todo el universo mundo", como envía Jesús en la meditación del Reino [*Ej* 95]. Esa plena disponibilidad al Vicario de Cristo está pidiendo por parte del jesuita una sólida vida espiritual y una plena libertad interior para la entrega confiada de sí mismo a la dirección del Espíritu y a las mediaciones de la obediencia eclesial. Por eso la vinculación con la Sede Apostólica es una obediencia transida de devoción, es decir, de experiencia espiritual en referencia a Cristo. El hombre de los Ejercicios Espirituales, que ha purificado sus afectos e intenciones en el Tercer Binario y en

las Maneras de Humildad es el sujeto que hace el cuarto voto. Es difícil permanecer en tanta abnegación y olvido de sí toda la vida. La *F.* no disimula esta dificultad. Al contrario, la pondera abiertamente, haciendo conscientes a los que deseen entrar en la CJ de tres exigencias inherentes al cuarto voto:

a) La primera es que antes de "echar sobre sus hombros esta carga, ponderen despacio y a fondo si tienen tanto caudal de bienes espirituales que puedan dar cima a la construcción de esta torre" (cf. *Le* 14, 28). No valen voluntarismos. Es ver con sencillez "sí el Espíritu que los impulsa, les promete tanta gracia que puedan esperar, con su auxilio, llevar el peso de su vocación".

b) La segunda es que "una vez alistados en esta milicia de Cristo, deben estar preparados, día y noche, ceñida la cintura (cf. *Le* 12, 35) para pagar esta deuda tan grande", (o "para cumplir tan grave obligación", cf. Aldama 1981), frase que trae a la memoria el "qué debo hacer por Cristo" [*Ej* 53]. Esta disponibilidad para ser enviado pertenece al núcleo central del carisma del jesuita, y es la manera en que éste carga con su cruz cada día y sigue a Jesús.

c) La tercera exigencia es la indiferencia o pureza de intención, que haga que nosotros vayamos a la voluntad del Santo Padre, y no al contrario: engañarse intentando más o menos solapadamente traer la voluntad del papa a los personales deseos. Son las tentaciones típicas de la Segunda Semana que los *Ejercicios* desenmascaran sobre todo en Binarios [*Ej* 154] y en el Preámbulo para hacer elección [*Ej* 169] o en las Reglas de Discernimiento para la Segunda Semana de Ejercicios [*Ej* 331-336]. Aquí es la *F.* misma la que desenmascara

estos engaños bajo capa de bien. Como se ve, las referencias a los *Ejercicios* a partir del voto de obediencia al Romano Pontífice son continuas, y prueban la riqueza de contenido espiritual que en él se vive.

3.3. *El ejercicio de gobierno y obediencia en la Compañía.* Se parte del voto de obediencia, referido a la observancia de lo que toca a "esta nuestra Regla", es decir, al Instituto de la Compañía. Ese es el marco de referencia para la relación específica que se debe establecer entre superior y miembros de este Cuerpo apostólico. A continuación se habla del estilo de gobierno y de obediencia previstos para la CJ: el gobierno es espiritual, inspirado en la benignidad, mansedumbre y amor de los modelos básicos de autoridad cristiana: Jesús, Pedro, Pablo. A este estilo corresponde otro estilo de obediencia en la Compañía. No contenta con la fiel ejecución de lo mandado, la *F.* pide un ejercicio espiritual interior y cuasi sacramental de relación con Cristo, en el amor y en la estima reverencial al superior. Hay un hondo ejercitamiento del misterio de Cristo, que se actualiza por el hecho de vivir así en obediencia, es decir, en la relación personal, querida y estimada con el superior, como apoyo del sentido de pertenencia al Cuerpo total de la CJ y a su misión. La motivación lo recoge, señalando las ventajas del orden (armonía del cuerpo vivo), y de la constante actualización de la humildad (base de la comunión fraterna), como vivencias espirituales de la obediencia jesuítas. No entramos en la espiritualidad de la obediencia como tal, porque la *F.* tampoco lo hace. Más bien se fija en la espiritualidad de este estilo concreto de autoridad-obediencia propio de la Compañía.

3.4. *La pobreza de la Compañía y el régimen de los escolares.* La pobreza no podía faltar en la *F.* y ocupa un capítulo entero de ella. En una primera parte se establece la pobreza de los jesuítas formados (en particular), y de sus comunidades (en común). F50 concretará más, con la experiencia de los años transcurridos, aludiendo a casas e iglesias de los jesuítas. La segunda parte se reserva a los escolares, y a su modo particular de vivir la pobreza mientras estudian. En F40 y F50 se habla ya concretamente de sus Colegios, como la mejor fórmula para solucionar el problema de la manutención y demás necesidades durante la época de estudios, de aquellos que se preparan para entrar en la Compañía. Tales Colegios podían tener rentas y posesiones exclusivamente reservadas para esas necesidades de los estudiantes. La *F.* está referida a la pobreza de la CJ profesora y de los Coadjutores, no a la pobreza propia de las casas de formación y de sus habitantes. La espiritualidad de la pobreza descrita en la *F.* va ligada a dos aspectos principales: el contenido del voto de pobreza y las motivaciones dadas para ese voto.

3.4.1 Hay diferencia entre las tres redacciones de la *F.* en la determinación del contenido del voto. Sobre todo, en el período entre F40 y F50, hubo bastante fluctuación. Prueba de que en cuestiones de pobreza hubo tensiones y vaivenes desde el principio. La diferencia entre F39 y F40 puede explicarse verosímelmente por un simple error del copista, como sugiere Aldama. En definitiva la pobreza que en ellas se legisla para la CJ es de inspiración más bien franciscana, aunque no del todo: se tiene sólo el uso, no la propiedad, de las cosas donadas. La propiedad sigue siendo de los

donantes. Puede venderse lo que se ha recibido de limosna, para comprar lo necesario para la vida. Puede recibirse dinero. Pero pocos meses después de F40, el 10 de marzo de 1541, ya empiezan a pensar sobre la pobreza: "Primero se ha de pensar en la pobreza; cómo se ha de entender, supósito, como está en la bula de la confirmación de la Compañía, que no puede tener la Compañía *ius avile* en cosa ninguna, ni en común ni en particular". La sacristía pueda haber renta para todas las cosas de menester, de aquellas que no serán para los profesos" (MCo I, 34-35).

Esta solución se decidió cuando entró en la CJ Pedro Codacio, beneficiario de la iglesia de Santa María de la Estrada, cuyos beneficios concedió a la CJ Paulo III. Dicha iglesia fue sujeto de propiedad distinto de la CJ, y así podría tener rentas. Con lo cual se salvaba lo establecido en F40, aunque la solución no fuera tan en la línea de su inspiración profunda. Ignacio no debió de quedar muy a gusto con esta solución, y en 1544 decide afrontar directamente el tema de las rentas eclesiásticas de las iglesias de la CJ. Gracias a esta decisión conservamos esa parte de su *Diario espiritual* y la preciosa *Deliberación sobre la pobreza*. Fruto de ese discernimiento espiritual fue la decisión de suprimir toda clase de rentas en la CJ; ni en particular, ni en común, ni en las iglesias o sacristías de la CJ se podrían tener. Se afianzaba así, en éste que se puede llamar tercer estadio en la evolución de la pobreza en la primitiva CJ, la decisión de vivir sólo de pura limosna, y de trabajar en pura gratuidad.

Por último, y como fruto de las soluciones que fueron encontrando una serie de dificultades pendien-

tes, y que iba formulando con precisión Polanco (cf. MCo I, 305-307), se llegó a la formulación del contenido del voto de pobreza en F50, que podemos resumir así: 1) No se vive de los ministerios (finés y medios) establecidos en el capítulo I de la *Fórmula*. Ellos son gratuitos; 2) Se vive de limosna; 3) En cuanto al derecho de propiedad, la CJ sólo puede poseer los bienes estables que sean oportunos para su propio uso y habitación. En todo lo demás, ni los particulares, ni las casas, ni las iglesias, ni ella misma como tal, pueden poseer, con derecho civil reconocido, bienes algunos estables, ni rentas fijas, ni intereses. Las últimas CC GG han trabajado en encontrar para la CJ la formulación más actualizada para vivir con la misma radicalidad esta nuestra pobreza tanto espiritual como actual. La distinción entre obras apostólicas, que pueden necesitar bienes estables, y comunidades, que han de vivir de limosna o del fruto del propio trabajo de sus miembros, permite recuperar la gratuidad en nuestro trabajo apostólico, equiparándonos a los más sencillos, sin mengua del apoyo que las Instituciones necesitan hoy en día.

3.4.2 Precisamente estas líneas básicas de búsqueda actual son las que motivan en la F. la decisión de ser pobres. Así como hay clara evolución en la formulación del contenido del voto, la parte en que Ignacio motiva el voto de pobreza permanece invariable. Los motivos para ser pobres eran muy antiguos y estaban muy experimentados por Ignacio y sus compañeros. A esos motivos va también ligado el fondo espiritual de su pobreza evangélica. La F. agrupa esos motivos en dos bloques: 1) La vida en pobreza evangélica, apartada de toda avaricia, es: más feliz, más pura, más apta para

la edificación del prójimo. Esta motivación va referida, pues, a la propia vida espiritual de personas y comunidades, y a la vida apostólica, en clara conexión con lo dicho en el Capítulo I; 2) Jesús proveerá de lo necesario a los que trabajan para Él, buscando exclusivamente la expansión de su Reino. Relación personal, de apoyo y total confianza en Él en su versión más realista. La conexión con lo que Ignacio vivió y relató en la *Autobiografía* es evidente.

3.5. *Otros puntos más particulares de esta forma de vida.* El último capítulo de la *F.* es más variado en sus contenidos, y también el que más modificaciones sufrió a lo largo de las tres redacciones. Se recogen en él aspectos más particulares, que o bien se deducen de la intuición básica de este género de vida en misión, o bien disponen para ella al Cuerpo total de la CJ y a cada uno de sus miembros. Los temas recogidos aquí son todos ellos portadores de actitudes espirituales bien características de S. Ignacio para la Compañía:

3.5.1. *El coro.* Se establece la no obligatoriedad del rezo del Oficio Divino en el coro. El oficio lo rezarán los jesuitas, pero en particular. A lo largo de las tres redacciones se observa una creciente sobriedad en la formulación de esta decisión tomada. En F39 se da la motivación que tienen para quitar el coro: "para que no se aparten de los oficios de la caridad", oficios que al final del párrafo se concretan más, precisamente en la línea de los que se añaden como fines de la CJ al final del capítulo I en F50. "Según nuestra vocación tenemos que estar frecuentemente ocupados durante gran parte del día y de la noche, en consolar a los enfermos de cuerpo y alma". Quizás sea ésta la expresión más sencilla y contundente en F39

de la perfecta integración de nuestro servicio apostólico en la promoción fe-caridad. Por esa misma razón la CJ no se dedicará a una liturgia caracterizada por el esplendor, la música y otros ornatos del culto. Nuestra misión no nos lo permite, y por lo tanto la espiritualidad de la CJ no irá vinculada a este esplendor litúrgico, aunque en otros sea buena tal dedicación. Toda esta motivación desaparece ya en F40. Es una lástima que en las sucesivas formulaciones de la *F.* fueran suprimidas muchas de las motivaciones que en el frescor de la primera formulación F39 nos mostraban aspectos bien interesantes de la espiritualidad primitiva de la *Fórmula*. Tuvo que ser así, por evitar comparaciones y suspicacias. Pero al suprimir esas motivaciones, la *F.* perdió algo de su riqueza espiritual, vinculada a su carisma. El cardenal Ghinucci pensaba que esa tendencia al recorte del esplendor en el culto podía favorecer la línea reformista luterana. Por otra parte, se establecían algunas diferencias entre los jesuitas y los demás clérigos y religiosos, que podían resultar polémicas. En realidad ¿no habría aquí un deseo de reforma eclesial, por el que Ignacio y los suyos intentaban modificar una escala de valores, más en conformidad con el Evangelio, para la Iglesia y para la vida religiosa?

3.5.2. *El estilo de vida común en lo exterior.* También en este punto hablaba F39, con amplia libertad de espíritu, de las penitencias corporales, del hábito, y otros usos de carácter externo. Lo que F39 establecía es que no se impusieran con obligación bajo pena de pecado mortal este tipo de usos en la Compañía. Y esto lo establecía con cierto dramatismo: querían avisar de antemano a los posibles sucesores pa-

ra que no cayeran, o no se "enredaran, bajo apariencia de bien (*recti specie impingant*) en algo que nosotros hemos evitado". Son, de nuevo, las tentaciones típicas de Segunda Semana de *Ejercicios*, que vienen siempre bajo apariencia de bien, pero dan al traste con el mayor bien, con el bien que Dios quiere en cada caso. También le pareció a Ghinucci que esta determinación, aparte del posible agravio comparativo con los que guardaban estos usos, suponía una posible apariencia de acogida favorable a la Reforma, que insistía en los valores interiores y rechazaba las exterioridades prescritas del rigor ascético. Y aunque es verosímil una cierta intencionalidad crítica, en la larga enumeración de estos usos y penitencias, todo este párrafo se suprimió ya en F40. En su lugar introduce F50 otro párrafo en el que se habla de que el género de vida en lo exterior será semejante al de los buenos sacerdotes (*honestorum sacerdotum*). Es interesante notar que el modelo de referencia para el estilo de vida común de los jesuitas no sea la vida religiosa en alguna de sus formas, sino los sacerdotes del clero diocesano. En cuanto a las penitencias no es que se supriman o se tengan en menos; el uso de ellas en la CJ queda remitido al discernimiento espiritual y a la propia devoción, "según vea que le son necesarias o útiles". Expresarán, por lo tanto, vivencias espirituales, y no prescripciones fijas. Lo mismo hay que decir del estilo de vida exterior, en el "comer o vestir y demás cosas exteriores". "Lo que cada uno quitare de esto, por su necesidad o por deseo de provecho espiritual, lo ofrecerá a Dios por devoción y no por obligación.

3.5.3. *Algunas exigencias de la vocación del jesuita*. Se puede llamar así al final de la *Fórmula*. Es como su úl-

tima recomendación, en lo que se refiere a la conservación en el buen ser de la CJ y de cada uno de sus miembros. Estas recomendaciones se ampliarán en la Décima Parte de las *Constituciones*. Tales exigencias son dos: primero, "las largas y diligentísimas probaciones para la admisión". La razón que se da para ellas es que "este Instituto exige hombres del todo humildes y prudentes en Cristo, y señalados en pureza de vida cristiana y en letras". No es necesario resaltar la sólida formación espiritual y humana que presupone llevar a la vida semejante exigencia. Esto está dicho expresamente para los profesos de la Compañía. Pero algo semejante sugiere la *F.* para los que se admitan como coadjutores o como escolares. Segundo, los votos de los coadjutores y de los escolares, que no son solemnes, sino simples, pero perpetuos desde los primeros después del noviciado, y condicionados. Condicionados significa, según la *F.*, que durarán mientras el General juzgue oportuno que, quien los ha hecho, siga en la Compañía. De parte del que los hace, todos los votos en la CJ comprometen incondicionalmente. Tales votos condicionados presuponen una abnegación interior muy arraigada, a la vez que una confianza y un amor incondicional a la Compañía. Es la gratuidad del "todo servicio" de los *Ejercicios* en la meditación del Reino, hecha tenor de vida para siempre.

La *F.*, en sus tres redacciones, acaba con una oración, que es a la vez de súplica y de alabanza. Comenzaba con el arranque del camino (*via quaedam ad Deum*), y acaba poniendo ante los ojos para siempre a Dios (*curet primo Deum*). Ignacio y la CJ se sienten muy pobres, muy pequeños, "en estos nuestros débiles comienzos", para llevar

adelante el programa de vida que acaban de describir. No disimulan su dificultad, ni la rebajan. Sólo acuden al Señor Jesús, única esperanza de la CJ, en búsqueda de la ordenación divina del PF: la alabanza a Dios Padre por los siglos.

Jesús CORELLA, SJ

? *Constituciones, Cuarto voto, Cuerpo apostólico, Fundación de la Compañía de Jesús, Misión, Modo de proceder, Papa, Pobreza, Obediencia, Sacerdocio, Servicio.*

Bibl.: ALDAMA, A. M^a DE, *Notas para un comentario a la Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús*, CIS, Roma 1981; ID., "¿Enumera la Fórmula del Instituto al mismo nivel los ministerios espirituales y las obras de caridad?" *InfSJ* 45 (1976) 250-255; ALDAMA, A. M^a DE/ BOTTEREAU, G./ GIOIA, M./ DUMEIGE, G./ DEZZA, P./ GONZÁLEZ, L., *La Formula dell'Istituto S.J.*, CIS, Roma 1977; COEMANS, A., "La Fórmula del Instituto aprobada por Paulo III y Julio III" en COEMANS, A./ GIOIA, M./ MARTINI, C. M^a, *Introducción al estudio de la Fórmula del Instituto SJ*, CIS, Roma 1974, 8-58; CONWELL, J. F., *Impelling Spirit. Revisiting a Founding Experience: 1539, Ignatius of hoyola and His Companions*, Loyola Press, Chicago 1997, 287-332 y 381-395; CORELLA, J., "¿Qué es la Fórmula del Instituto y cómo se hizo" en *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (ARZUBIALDE, S./ CORELLA, J./ GARCÍA-LOMAS, J. M. eds.), M-ST, Bilbao-Santander 1993, 13-29; FIORITO, M. A./ SWINNEN, A., "La Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús: Introducción y versión castellana", *Stromata* 33 (1977) 249-286; KOLVENBACH, P.-H., "Alocución a la Congregación de Provinciales en el 450 Aniversario de la aprobación de la Fórmula del Instituto por el Papa **Julio III** (Loyola 26 de septiembre de 1990)", en ID., *Selección*, 253-268; MARGERIE, B. DE, "Reflexiones de Jerónimo Nadal sobre la *Fórmula del Instituto Si*", *Man* 50 (1978) 323-331; MARTINI, C. M^a, "Fundamentos bíblicos de la *Fórmula del Instituto*" en COEMANS, A. o.c., 61-71; OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, M-ST, Bilbao-Santander 1998, 162-171; Ruiz JURADO, M., "Espiritualidad ignaciana en la Fórmula del Instituto SJ.", *Man* 48 (1976) 309-322; ID., "Nadal y Polanco sobre la Fórmula del Ins-

tituto de la Compañía de Jesús", *AHSI47* (1978) 225-240.

FRUTO: / *Provecho*

FUNDACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

El 27 de septiembre de 1540, por medio de la bula *Regimini militantis Ecclesiae* el Papa Pablo III aprueba la f. de la Compañía. Culmina así un largo proceso de discernimiento efectuado por Ignacio de Loyola y los primeros compañeros. Proceso que hemos de reconocer en el marco de Reforma de la Iglesia en los siglos XV-XVI y que encuentra una expresión particular en la fundación de nuevas órdenes religiosas, como los Teatinos, Somascos, Barnabitas y la Compañía. Habida cuenta del proceso histórico de su f. (cf. *DHCJ I*, 876-886) podemos destacar varios momentos espirituales en este proceso.

1. *Las primeras experiencias de Ignacio de Loyola.* Las experiencias espirituales vividas por Ignacio de Loyola, en Loyola, Montserrat, Manresa y Tierra Santa, le llevan a orientar su vida a "servir a Dios y ayudar a las almas". Deja de lado una búsqueda intimista, subjetiva e individualista para considerar como elemento decisivo en su vida la dimensión apostólica en su relación con Dios. Para alcanzar este objetivo primordial, opta por dedicar un tiempo a los estudios, de ahí la dedicación a los mismos desde la etapa de Barcelona hasta la etapa de París. Durante estos años, además de atender a la finalidad principal del estudio, dedica parte de su tiempo a buscar medios para su sustento personal por medio de

limosnas y a ayudar a otras personas a buscar su propio itinerario personal. Ya desde los primeros años de estudio en Barcelona, su estilo de vida y su proyecto personal animan a otras personas a seguirlo más de cerca y constituirse como grupo en torno a él. De este modo, el proceso personal de Ignacio se va enriqueciendo por la vida de un grupo.

Un primer grupo de seguidores se forma ya durante el tiempo de estudios en Barcelona y acompaña a Ignacio hasta Alcalá y Salamanca. Su relación se interrumpe tras el viaje a París, si bien la relación se mantuvo durante un cierto tiempo a través del contacto epistolar. Destaca en este tiempo la común experiencia del deseo de servir a Dios, cambiar de vida y vivir de forma común, llegando incluso a adoptar el mismo vestido de saco. Un reducido grupo de seguidores se forma en París tras la experiencia de los Ejercicios bajo el acompañamiento de Ignacio, aunque con posterioridad continuaron otros caminos.

2. *El grupo de París.* El grupo de los que podríamos reconocer como fundadores de la CJ, de diversas nacionalidades, se constituye en torno a Ignacio una vez que cada uno de ellos ha hecho la experiencia de los Ejercicios. Todos ellos son estudiantes universitarios o han adquirido grados académicos y pronuncian el voto de Montmartre: "Ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas" [Au 85]. Comparten con gozo interior la común llamada a seguir de cerca al

Señor, vinculados entre sí por la fuerza de la amistad. Ignacio los reconoce en 1537 como "nueve amigos míos en el Señor" [Epp 1,119].

Vicenza es la ciudad en la que se vuelven a reunir los compañeros, a la espera de poder cumplir la peregrinación a Jerusalén. Deciden dedicar un tiempo a ejercitar el ministerio sacerdotal y, con la finalidad de responder a quienes se lo preguntan, optan por llamarse "Compañía de Jesús". Con tal denominación reconocen no tener a nadie por cabeza sino sólo a Jesucristo, que es quien los ha unido como grupo, y expresan ya ante los demás que se reconocen como grupo propio. Distribuidos por la región en pequeñas células apostólicas, ofrecen un proyecto de vida apostólico, viven en pobreza, piden limosna para su sustento y se dedican a trabajar por el bien de las almas. Tal experiencia apostólica reafirma los lazos internos del grupo.

3. *Roma: las Deliberaciones y la Fórmula del Instituto.* A la vista de que la peregrinación a Jerusalén resulta imposible, se dirigen a Roma con el fin de cumplir la cláusula preventiva del voto de Montmartre: ponerse a la disposición del Papa. En noviembre de 1537, a las puertas de Roma, en la semiderruida capilla de La Storta, Ignacio reconoce una llamada interior: "Yo os seré propicio en Roma". El Padre, dirigiéndose a Jesús con la cruz a cuestas le dice: "Yo quiero que tomes a éste por servidor tuyo". Y Jesús le dice a su vez a Ignacio "Yo quiero que tú nos sirvas". A la vez, se vio puesto con el Hijo, petición que intensa y repetidamente había dirigido a María. Esta visión trinitaria supuso para Ignacio una profunda confirmación de todo el proceso vivido hasta el momento y una esperanza de cara a cuantos se encon-

trarán en el futuro en Roma. Por todo ello, de ahora en adelante no querrá otro nombre para la CJ que el de Jesús.

El año 1539 supone un momento decisivo en la vida del grupo. Dada su disposición a ser enviados a distintas partes y tratando de responder a las diversas llamadas, perciben claramente que el grupo se puede disolver por la dispersión. Por ello, dedican los meses de mayo y junio a deliberar sobre su futuro. Ponen en práctica un proceso de discernimiento común de cara a una decisión que implique al grupo. Sin dejar de lado las actividades apostólicas en la ciudad de Roma, dedican la oración personal a considerar el tema propuesto para cada día y por la tarde comparten los pareceres y toman sus decisiones. Dos cuestiones principales fueron objeto de su atención. A la primera responden de forma unánime y sin mayor dificultad: continuar la unión que comenzó en París, pues es Dios quien los ha unido y no deben separarse. La respuesta a la segunda cuestión exigió varios días de oración y discernimiento: ¿debían prestar obediencia a uno de ellos?

De hecho, la respuesta positiva a esta misma cuestión implicaba la constitución de una nueva orden religiosa. A pesar del mal nombre que tenía la vida religiosa del momento, a pesar del temor de que el Papa les hiciera asumir la regla de otra orden, deciden elegir un superior para el grupo. La decisión sobre otros puntos menores dio paso al final de las deliberaciones. Era el 24 de junio de 1539.

Comienza con ello un nuevo momento en el proceso de la fundación. Mientras la mayoría de los compañeros son llamados a ejercer el ministerio sacerdotal por va-

rias ciudades, Ignacio en Roma, vierte sobre un documento el estilo de vida del nuevo grupo expresándolo en cinco capítulos, conocidos como la *Formula Instituti*. La experiencia fundamentalmente espiritual vivida hasta el momento comienza a plasmarse por escrito, expresando un estilo nuevo de vida religiosa, de modo que pueda ser equiparado a otros reconocidos en la Iglesia. En el tiempo que media hasta principios de septiembre del mismo año 1539, el cardenal Gaspare Contarini presentó la *Formula* al Papa Pablo III, quien a su vez, la confió para su estudio a Tommaso Badia (Maestro del Sacro Palacio Apostólico). Éste emitió su voto favorable y el 3 de septiembre, Contarini se presentó de nuevo ante el Papa para leerle la *Formula* y el voto favorable. La aprobación oral por parte del Papa viene testimoniada por la carta que el mismo día escribió el cardenal a Ignacio.

4. *La aprobación de la Santa Sede.* Con todo, la aprobación de la nueva orden religiosa requería de un breve o bula, de cuya redacción quedó encargado el cardenal Girolamo Ghinucci. Las novedades de este nuevo estilo de vida religiosa, planteadas en los cinco capítulos, resultaban insoportables para el cardenal: rezo del oficio divino en privado y no en coro, no determinación de penitencias reguladas y la consideración del cuarto voto como algo superfluo. Para solventar la situación, el Papa confió la tarea de redacción al cardenal Bartolomeo Guidiccioni, quien se mostró aún más duro. De hecho, con anterioridad ya se había manifestado partidario de la normativa conciliar del siglo XIII que prohibía la creación de nuevas órdenes religiosas (Lateranense IV, 1215 y Lugdunen-

se, 1274) y no era partidario del nacimiento de nuevos institutos.

Ante el cariz de la situación, Ignacio acudió a una práctica suya habitual ante las dificultades: intensificó su oración y la del grupo de compañeros y solicitó el apoyo de personas favorables al grupo, a quienes ya conocían por el trabajo que desarrollaban en varias ciudades. El deseo de Ignacio se vio cumplido y, finalmente, Guidiccioni alabó la f. de la CJ, si bien restringiendo el número de los profesos a sesenta.

Con esta solución de circunstancia, el papa Pablo III aprobó la f. de la CJ por medio de la bula *Regimini militantis Ecclesiae* (27 de septiembre de 1540). La *Formula Instituti* quedó incorporada a la bula con pequeñas modificaciones. Por medio de la bula *Iniunctum nobis* (14 de marzo de 1544) el mismo Papa eliminó la restricción señalada por Guidiccioni y volvió a aprobar la Compañía.

El epílogo del proceso de f. de la CJ lo siguió desarrollando Ignacio hasta el momento de su muerte dedicado intensamente a la redacción de las *Constituciones* cuyo texto

autógrafo castellano fue aprobado en la CG 1 (1558) y el oficial latino en la CG 5 (1593-1594).

Ignacio ECHARTE, SJ

/ *Compañía de Jesús, Deliberaciones 1539, Fórmula del Instituto, Montmartre, Papa, París, Roma, Venecia.*

Bibl.: BRODRICK, J., *El origen de los jesuitas*, Pegaso, Madrid 1953; CONWELL, J. R., *Impelling Spirit: Revisting a Founding Experience: 1539, Ignatius of hoyóla and His Companions*, Loyola Press, Chicago 1997; ID., "Cardinals Guidiccioni and Ghinucci faced with the Solemn Approbation of the Society of Jesús", *AHSI66* (1997) 3-50; DEMOUSTIER, A., "La Bulle de Fondation de la Compagnie de Jesús", *Christus* 36 (1989) 476-486; GARCÍA HIRSCHFELD, C., "Origen de la comunidad en la Compañía de Jesús: Una experiencia humana y religiosa en el grupo de universitarios del siglo XVI", *Man* 63 (1991) 393-410; GONZÁLEZ, L., "La deliberación de los primeros compañeros", *Man* 61 (1989) 231-248; ITURRIOZ, J., "Aprobación oral de la Compañía de Jesús por el papa Paulo III, 3 de septiembre de 1539", *Man* 61 (1989) 367-384; JIMÉNEZ OÑATE, A., *El origen de la Compañía de Jesús. Carisma fundacional y génesis histórica*, IHSJ, Roma 1966; O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1993; Ruiz JURADO, M., "La pobreza en el carisma fundacional ignaciano", *Man* 52 (1980) 47-64.